

Объединенный докторский диссертационный совет
Московской духовной академии, Санкт-Петербургской духовной академии,
Минской духовной академии и Сретенской духовной академии

На правах рукописи

Священник Легеев Михаил Викторович

**БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИИ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
КАК НАУЧНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ:
ПРЕДПОСЫЛКИ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ**

Специальность – богословие

Диссертация

на соискание ученой степени доктора богословия

Научный консультант:
доктор богословия, профессор
игумен Мефодий
(Зинковский Станислав Анатольевич)

Санкт-Петербург

2024

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА 1. ИСТОРИЗМ БИБЛИИ КАК ОСНОВАНИЕ БОГОСЛОВИЯ ИСТОРИИ	32
1.1. Введение.....	32
1.2. Историзм Ветхого Завета	35
1.3. Евангельское богословие истории	45
1.4. Традиции апостольского богословия истории	61
1.5. «Седмеричная модель истории» Апокалипсиса	75
1.6. Выводы по главе	100
ГЛАВА 2. ФОРМИРОВАНИЕ НАУЧНОЙ ПАРАДИГМЫ БОГОСЛОВИЯ ИСТОРИИ В СВЯТООТЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ I – VII ВЕКОВ	106
2.1. Введение.....	106
2.2. Богословское осмысление истории у мужей апостольских и апологетов.....	107
2.3. История в научно-богословских моделях III века	139
2.4. Богословие истории и троический подход в IV – V вв.....	168
2.5. Христос и история в богословской системе прп. Максима Исповедника	194
2.6. Выводы по главе	202
ГЛАВА 3. ВЕКТОРЫ РАЗВИТИЯ БОГОСЛОВИЯ ИСТОРИИ ВО II ТЫСЯЧЕЛЕТИИ	213
3.1. Введение.....	213
3.2. Проблема периодизации эпохи	214
3.3. Историческое развитие персоны как проблема богословия у прп. Симеона Нового Богослова и св. Николая Кавасилы	226
3.4. Историчесофские концепты локальной и всеобщей истории в русской богословской школе	239

3.5. Проблемное поле историко-богословских вопросов константинопольского богословия накануне XX века	252
3.6. Выводы по главе	261
ГЛАВА 4. БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИИ В ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ XX ВЕКА	268
4.1. Введение.....	268
4.2. Софиологическая концепция богословия истории протоиерея Сергия Булгакова: акцент на законы истории	272
4.3. Взгляд на историю у «классиков» неопатристического синтеза: протоиерея Георгия Флоровского и преподобного Иустина (Поповича)	300
4.4. Объединение «законодательного» и персоналистического подходов: протоиерей Думитру Станилое и схиархимандрит Софроний (Сахаров)	339
4.5. Эсхатологический подход к истории в евхаристической экклезиологии	390
4.6. Радикальное противопоставление истории и эсхатона в богословской системе митрополита Иоанна (Зизиуласа)	421
4.7. Выводы по главе	452
ГЛАВА 5. ПЕРСПЕКТИВЫ БОГОСЛОВИЯ ИСТОРИИ КАК НАУЧНОГО НАПРАВЛЕНИЯ СЕГОДНЯ	465
5.1. Введение.....	465
5.2. Базовые характеристики богословия истории как научного направления	467
5.3. Ключевые направления исследований	476
5.4. Понятийный аппарат	498
5.5. Богословские модели истории в церковной мысли	526
5.6. Универсальная типологическая модель	537
5.7. Значение богословия истории для современной экклезиологии	562
5.8. Выводы по главе	578

ЗАКЛЮЧЕНИЕ	589
СЛОВАРЬ БОГОСЛОВСКИХ И ВСПОМОГАТЕЛЬНЫХ ТЕРМИНОВ	610
БИБЛИОГРАФИЯ	640

ВВЕДЕНИЕ

Понятие об истории как о векторном движении человека и мира, в основе которого лежит замысел Божий о цели тварного бытия, впервые появляется на страницах Библии. Это понятие становится основой того, что в XX веке получит именование теология, или богословие, истории.

Осмысление истории в святоотеческой письменности начинается с самых первых веков в жизни Церкви, хотя церковные авторы, как правило, и не посвящают этой тематике специальных трудов. Произведения, подобные монументальному труду «О граде Божием» блаженного Августина Иппонского, представляют здесь единичные исключения. Почти всегда у святых отцов исследование истории и закономерностей её развития оказывается связанным с другими – теми или иными, – значимыми вопросами богословия, оказываясь по отношению к ним во вспомогательном, или подчинённом, состоянии.

Пр этом внимание к познанию и раскрытию смыслов истории никогда не ослабевало и в мировой мысли, за пределами Церкви и христианства в целом. Человечеством было предложено множество попыток такого осмысления, исходя из самых разных ориентиров, но ни одна из таких попыток не может быть признана удовлетворительной. Философия истории, существующая за пределами научно-богословского поля, не может претендовать на исполнение тех задач, которые способно исполнить богословие истории – ведь от всякой внешней науки с необходимостью ускользают те наиболее таинственные связи между Богом и человеком, из которых и сплетается в своей основе ткань истории.

Сегодня, как и в XX веке, тема богословского осмысления истории даже более актуальна, чем в предшествующие эпохи жизни Церкви. «Витая в воздухе», она по-прежнему оказывается не разработана как самостоятельное направление в структуре богословских наук. Как правило, она инсталлирована в мысль богословов о самых разных современных проблемах

богословия, особенно, затрагивающих область экклезиологии. De facto внимание богословию истории уделяют все, без исключения, значимые богословы XX столетия, однако, лишь в редких случаях мы видим попытки посвятить этой теме отдельные и специальные исследования, которые, как правило, не претендуют на фундаментальный или хотя бы монографичный уровень. Между тем, наше время ставит такие вопросы в области богословия, и, прежде всего, экклезиологии, ответы на которые пока не даны и которые вряд ли могут быть успешно разрешены без понимания тех исторических закономерностей, которые способен осветить лишь систематический подход к осмыслению истории как таковой, то есть вряд ли могут быть разрешены без богословия истории. С другой стороны, сегодня на новом уровне – с возрождением русской богословской науки, – стоит вопрос осмысления полноты накопленного Церковью святоотеческого наследия, включённого в её исторический опыт, в её Предание. Но современные исследования этого грандиозного двухтысячелетнего наследия святых отцов вряд ли могут быть подлинно успешными без понимания внутренних взаимосвязей их мысли, без «контекста истории» – а, следовательно, и её богословского осмысления, – без видения их наследия как органического целого, прорастающего сквозь историю¹.

Объект исследования – историко-богословская проблематика, заключённая в совокупном объёме церковной письменности богословского характера.

Предмет исследования - предпосылки и перспективы формирования и развития богословия истории как самостоятельного и полноценного научного

¹ Ср.: «Необходим еще один количественный скачок вперед, чтобы построить неопатристический синтез на его основании, скачок, который мы, вступившие в XXI в., можем совершить. Необходимо найти новый подход к отцам, такой, который позволит нам видеть святоотеческое наследие более целостно. Я глубоко убежден, что принципиальным и неотъемлемым элементом такого нового подхода должно стать логически последовательное применение контекстуального метода в чтении святоотеческих текстов» (*Hilarion (Alfeyev), bishop. Orthodox Witness Today. Geneva, 2006. P. 153. Цит. по: Калашидис Панделис. От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия // ПСТГУ. 11 мая 2012 г. URL: <http://pstgu.ru/news/smi/2012/05/11/3712> (дата обращения: 11.02.2019).*)

направления, имеющего своим предметом историю, взятую в её общих закономерностях – источника, принципов развития и цели.

Цель исследования – фундаментально обосновать богословие истории в качестве самостоятельного и полноценного направления православной научно-богословской мысли, стимулировав его развитие в контексте задач современного православного богословия.

Задачи исследования:

1. Исследовать и в систематическом виде представить библейские основания богословия истории.

2. Изучить богословские воззрения отцов и учителей Церкви на историю, её закономерности и отношения к истории её ключевых «субъектов» – Святой Троицы, Христа, Церкви, мира и человека. В рамках этой задачи:

- дифференцировать локальные (богословских школ) и общеисторические тенденции в освящении богословия истории;
- исследовать смену акцентов в проблематике богословия истории у святых отцов и богословов Церкви, особенно в контексте отношения богословия истории к различным областям догматической мысли (триадологии, христологии, пневматологии, экклезиологии);
- исследовать отношение к отдельным аспектам истории как целостного явления, а также взаимную связь этих аспектов: Священной истории, истории мира, истории Церкви, истории отношений человека с Богом;
- выявить и обосновать периодизацию историко-богословской проблематики в церковной истории.

3. Изучить взгляды богословов XX в. на проблематику богословия истории, а также особенности в этом отношении современных богословских

школ и направлений. Выявить, обосновать и систематизировать круг современных проблем, лежащих в компетенции богословия истории.

4. На основании исследованного материала представить и обосновать системообразующие характеристики богословия истории как возможного и самостоятельного направления в богословской науке: его предметную и методологическую области, внутреннюю структуру научного поля, связи и отношения с другими научными направлениями, понятийный аппарат и проч.

5. На основании имеющих место в церковной мысли прецедентов моделирования исторических процессов разработать и представить универсальную историко-богословскую модель, позволяющую анализировать исторические процессы с точки зрения богословия истории.

6. Наметить пути решения ряда актуальных богословских (экклезиологических) вопросов с помощью инструментария богословия истории.

Методы исследования

Помимо общенаучной методологии (методы анализа, синтеза, теоретического обобщения, описания и др.), а также теологического метода, общего для научно-богословских работ и предполагающего опору исследователя на истины веры (а для исследователя православного – на Предание Церкви), в диссертации будет использован ряд специфических методов для решения тех или иных конкретных задач.

Применительно к исследованию Священного Писания будут использованы следующие методы: выделения основных тем в общем объёме текста (для Ветхого Завета), выделения ключевых акцентов (для Евангелий и апостольских посланий), сравнительного анализа, в т.ч. типологического сравнения, а также синтетического моделирования (для Апокалипсиса, позволяющие эффективно систематизировать и сравнительно просто и доступно отобразить исключительно сложную историческую «ткань» этой библейской книги).

Для исследования святоотеческого и последующего богословского материала будут использованы также следующие методы: историко-аналитический, историко-дедуктивный (имеющий ретроспективный характер, предполагающий исследование латентных и частных аспектов той или иной историко-богословской проблематики, опирающееся на развёрнутое знание о ней в последующих периодах), выделения «опорных точек» (выделения из всей массы святоотеческого наследия наиболее важных или характерных авторов, тенденций, идей) и др.

Для исследования перспектив богословия истории как научного направления и представления результатов синтетического видения историко-богословского наследия предшествующей научно-богословской мысли могут быть использованы также следующие методы: структурного синтеза, моделирования, аналогий, антитезирования, диалектический, различные методы схематизации, схематического обобщения, дескриптивный (описание с помощью «опорных слов», когда, например, оправдано применение неологизмов) и др. вспомогательные методы.

Также здесь следует отметить, что основной метод самого богословия истории (в отличие, например, от преимущественно индуктивного метода исторической науки) – дедуктивный, т.е. предполагающий нисхождение от общего к частному, от структурно соотнесённых между собою законов истории, регулирующих отношения и роли её субъектов, принципы развития и проч. – к интерпретациям конкретных исторических событий и вниманию к ним.

Источниковая база

Ключевыми источниками исследования являются следующие:

- Священное Писание Ветхого и Нового Заветов.
- Творения святых отцов и учителей Церкви. Примеры творений, в которых тематика богословия истории представлена как значимый и важный фон исследования, инсталлирована в основной контекст его и переплетена с

теми вопросами, которые составляют собственно предмет исследования, но при этом сама не составляет такого предмета: «О Пасхе» свт. Мелитона Сардийского, «Против ересей» свщмч. Иринея Лионского, «О началах» Оригена, «Пир десяти дев» свщм. Мефодия Патарского, «Послание к Мелании» Евагрия Понтийского, «Богословские главы» прп. Максима Исповедника, «Гимны» прп. Симеона Нового Богослова, «Семь слов о жизни во Христе» св. Николая Кавасилы. Единичные случаи представляют творения, специально посвящённые проблемам богословского осмысления истории, такие как трактат блаж. Августина Иппонского «О Граде Божием». С некоторой долей условности в эту группу можно отнести знаменитые труды «Строматы» и «Педагог» Климента Александрийского, экзегетические трактаты свщмч. Ипполита Римского «О Христе и антихристе» и «Толкование на книгу Даниила», «Слово о законе и благодати» свт. Илариона Киевского. Все они также отражают проблематику своего времени, представляют различные стадии и аспекты развития богословия истории в самом историческом процессе.

- Творения богословов XX в., представляющих ключевые направления общего отношения к истории в её богословском осмыслении: обращения к прошлому, акцентуации эсхатологического и переосмысления истории как вызревающей вечности. Основной объём и противостояние богословской мысли составят два последних направления, представленных рядом локальных традиций и школ. Наибольшее значение здесь имеют труды следующих авторов: прот. Сергия Булгакова, прот. Георгия Флоровского, прп. Иустина (Поповича), схиархим. Софрония (Сахарова), прот. Думитру Станилое, протопр. Александра Шмемана, митр. Иоанна (Зизиуласа). Помимо этого можно отметить творения следующих богословов, имеющих важное, но более локальное значение для богословия истории: свт. Серафима (Соболева), протопр. Николая Афанасьева, протопр. Иоанна Мейендорфа и др.

Научная проблема

В современном богословии (прежде всего, на протяжении XX в.), особенно в таких его разделах, как экклезиология, миссиология, антропология и др., сформировался комплекс задач, решение которых так или иначе связано с областью богословского осмысления истории и происходящих в ней процессов. Обращение к этой области большинства значимых богословов XX в., причём как православных, так и за пределами Православной Церкви, свидетельствует о её особой значимости для современной научно-богословской мысли в целом. Однако, отсутствие систематической базы при таком обращении к вопросам компетенции богословия истории (отсутствие единого понятийного аппарата и структуры научного поля, каждый из исследователей опирался лишь на собственные акценты богословского осмысления истории) показывало ограниченную эффективность решения ряда актуальных богословских вопросов современности (например, о внутреннем устройстве Церкви, об её отношении с внешним миром и др.) – богословие XX в. в большей степени задавало вектора развития в решении этих вопросов, чем давало обоснованные и окончательные ответы. Возникает проблема, требующая комплексного решения – сложность современной богословской, прежде всего экклезиологической, проблематики и тесная связанность её с областью богословия истории требует особого внимания к последней и возведения её на новый качественный уровень научной организации.

Степень разработанности темы

Проблема систематизации области богословия истории, включающая в себя рассмотрение предпосылок этого вопроса и перспектив развития богословия истории как единого научного направления в целом является проблемой новейшего времени. В православной богословской мысли первые подходы в этом направлении – даже ещё не сама постановка вопроса –

принадлежат двум богословам: прот. Сергию Булгакову и прот. Георгию Флоровскому.

Целый ряд научных работ о. Г. Флоровского посвящён специально теме богословского осмысления истории: «Смысл истории и смысл жизни» (1921), «В мире исканий и блужданий» (1922–1923), «Два Завета» (1923), «О типах исторического истолкования» (1925), «Метафизические предпосылки утопизма» (1926), «Противоречия оригенизма» (1929), «Спор о немецком идеализме» (1930), «Эволюция и эпигенез» (1930), «Откровение и истолкование» (1951), «Христианство и цивилизация» (1952), «Вера и культура» (1956), «Затруднения историка-христианина» (1959) и др. Эти работы не претендуют на создание какой-либо системы историко-богословской тематики, но дают достаточно обширный исследовательский материал в данной области. Прот. Г. Флоровский тяготеет к многокомпонентному охвату тематики: проблема свободы человека на путях истории, механизм исторического прогресса через дискретные исторические «точки»-события, опыт Церкви как область исторического развития, проблемы историко-богословского метода, в том числе в отличие его от метода исторической науки – таковы основные темы этого охвата.

В то же самое время другой православный автор – прот. Сергей Булгаков – предпринимает первую попытку в современной церковной мысли систематического взгляда на историю со стороны богословской мысли. Представляя во многом полярный о. Г. Флоровскому подход, о. С. Булгаков в своих трудах, прежде всего, наиболее значимых, таких как «Агнец Божий» (1933) и «Невеста Агнца» (опубл. 1945), фокусируется на «онтологических», законообразных аспектах богословского осмысления истории: метаистории как прообраза истории, объективных пределов человеческого действия в истории, «всецелого Адама» как субъекта истории, логической конечности и цельности всякого исторического процесса. Такой подход закладывает основу системного видения данного предмета.

Последующие авторы XX в. – схиархим. Софроний (Сахаров) и прот. Думитру Станилое, – хотя и не вкладывают ничего нового в дело систематизации богословия истории, но разрабатывают дополнительный инструментарий (например, здесь следует указать на идею растущей кенотической синусоиды истории у о. Софрония или идею вневременного кругового внутритроического движения как прообраза Троического Откровения в истории у о. Думитру), использование которого способно послужить моделированию исторических процессов. Можно указать, прежде всего, на следующие их работы: глава «Человечество и его история» из посмертно выпущенного сборника архивных материалов «Таинство христианской жизни» схиархим. Софрония (Сахарова, 2009) и некоторые другие его труды, сборник статей «Богословие и Церковь» прот. Думитру Станилое (1980).

Новый этап в разработке темы богословия истории как целостного явления следует отнести к 2010-м гг. Такие авторы, как П. Б. Михайлов, А. В. Лаврентьев, а затем свящ. Михаил Легеев, иером. (сейчас епископ) Кирилл (Зинковский), иером. (сейчас игумен) Мефодий (Зинковский) возрождают внимание церковной науки к богословию истории. Помимо ряда научных статей данных авторов, появляются монографии, специально посвящённые этой тематике. Работы этого периода прямо ориентированы на формирование богословия истории в качестве самостоятельного научного направления. Монография П. Б. Михайлова «Категории святоотеческой мысли» (2013, доп. изд. 2015) выступает первым опытом монографического исследования тематики богословия истории (этой тематике в ней посвящён значительный раздел), одновременно претендуя на некоторое подведение итогов прошедшей мысли. Монография свящ. М. Легеева «Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии» (2018) фокусируется на проблеме применения понятийного аппарата в богословии истории и на его связи с современной экклезиологией. Следующая монография того же автора «Богословие истории как наука. Опыт исследования» (2019) обращается,

прежде всего, к историческому контексту развития тематики богословия истории – от Библии до современности. Наконец, в монографии того же автора «Богословие истории как наука. Метод» (2021), последней в этом ряду, разрабатываются подходы к методологии богословия истории, основания богословского моделирования исторических процессов, формируется картина научного поля богословия истории как целостного явления.

Последним значимым событием становится выход коллективной монографии представителей кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии под общей редакцией свящ. М. Легеева «Богословие истории в XX веке: Восток и Запад» (2023). Работа на одноимённым двухгодичным грантом РФФИ свящ. Михаила Легеева, прот. Владимира Хулапа, прот. Димитрия Сизоненко, И. Б. Гаврилова, свящ. Игоря Иванова позволила также издать 28 научных статей, посвящённых преимущественно развитию богословия истории в XX в. Представляя историко-богословский материал прошедшего столетия, указанная монография даёт широкую аналитическую картину тенденций и персональных подходов к богословию истории ключевого для его развития столетия. Значительная часть материала монографии посвящена западным авторам, взгляды которых, хотя и выходят за рамки нашей темы, однако могут быть рассмотрены в качестве важного дополнительного материала к её пониманию и раскрытию.

Новизна исследования

Все имеющиеся труды и исследования, так или иначе затрагивающие проблематику принципиального осмысления исторических процессов с точки зрения богословия, прямо или косвенно, либо представляют исторически промежуточные итоги вызревания проблематики богословия истории, либо не претендуют на фундаментальный уровень её синтеза и выражения, либо оказываются ограниченными в богословской составляющей, представляя секулярный или иноконфессиональный подход.

Настоящая диссертация представляет научно-богословское обоснование и фундамент для формирования богословия истории как самостоятельного научного направления в православной богословской науке – явления принципиально нового, осуществляя и разрабатывая для этого основные необходимые направления и инструменты: анализ соответствующей области Предания Церкви, а также современной проблематики, формирование базовой области введения в науку (предмета, метода, понятийного аппарата), а также ключевых векторов развития богословия истории как науки, образующих его внутреннюю структуру. Помимо этого она открывает дополнительные перспективы к будущим исследованиям в данной области, представляя инновационную так наз. «универсальную типологическую» модель историко-богословских исследований, а также иллюстрируя возможности применения инструментария и научной базы богословия истории для решения некоторых ключевых задач современной эклезиологической повестки.

Научная концепция

Многочисленные попытки рассмотреть историю с точки зрения богословия (от авторов текстов Священного Писания до близких к современности и современных богословов и исследователей) опираются на идеи объективного существования ряда конкретных факторов, различно понимаемых или акцентируемых: цели истории, закономерностей её развития, специфики участия в ней тех или иных исторических субъектов, отношения к эсхатону и др. Однако, при этом, подобные попытки никогда или почти никогда не имели самостоятельного характера, представляя собой так или иначе использование данной проблематики (богословия истории) в качестве вспомогательного компонента для решения иных задач. К XX-XXI вв. развитие этой историко-богословской проблематики достигло значимых масштабов и особой роли в поле научно-богословской мысли. Так, в несистематическом виде в современной научно-богословской мысли можно

обнаружить обширный комплекс тематического материала и методологических подходов, относящихся к области богословия истории; с помощью этого комплекса рассматриваются совершенно новые, продиктованные духом времени, вопросы, такие как: взаимоотношение исторических прогресса и регресса, отношение к глобализации, проблема спасения человека за институциональными пределами Церкви, история как образ вечности, характер историчности Церкви и многие другие. В целом сложившаяся ситуация сформировала почву для придания богословию истории статуса отдельного направления в современном богословии, имеющего систематический характер. Научное обоснование создавшегося положения дел, систематизация и унификация имеющегося научного материала, видение его как единого целого, способны положить начало богословию истории в новой форме его исторического существования – в качестве самостоятельного научного направления. Появление подобного научного направления способно, в свою очередь, более эффективно служить исполнению тех задач (например, современной экклезиологии), по отношению к которым ранее оно было лишь научным дискурсом.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Священное Писание Ветхого и Нового Заветов, хотя в сжатом, несистематизированном и понятийно неоформленном виде, но содержит весь тематический объём, относящийся к научной области богословия истории: понятие о силах и субъектах исторических процессов, синергичном и противоборствующем характере взаимодействия исторических сил, законах истории, особенностях участия в истории Лиц Святой Троицы, Церкви и человека, особенностях прогрессивного и регрессивного исторического развития, прямой и обратной перспективах истории, её отношении к вечности и др. Особенности представления этих тем для различных Евангелий, а также авторов апостольских посланий, связаны, прежде всего, с особо акцентированной ориентацией на те или иные субъектные силы

исторических процессов и их место в истории (на Церковь – для Евангелия от Матфея, Христа и Его земной истории – для Евангелия от Марка, человека и мира – для Евангелия от Луки, на комплексное участие всех исторических сил, включая Лица Святой Троицы, – для Евангелия от Иоанна) или перспективу самой истории (прямую, например, для Евангелия от Матфея, или обратную, для Евангелия от Луки или посланий ап. Павла).

2. Основанием в церковном богословии для формирования научно-систематических моделей исторических процессов является «седмеричная модель истории», представленная в Откровении ап. Иоанна Богослова. Текст Откровения имеет чёткий внутренний логический и в основном своём объёме исторический (Откр. 6:1-19:21) план, имеющий внутреннюю последовательность и структуру. Эта структура охватывает три эпохи будущей истории мира, каждая из которых имеет по семь ступеней, или периодов. Логика смены эпох представляет собой последовательное изменение отношения Бога к миру: благословения, наказания, пощения. Внутренние эпохам седмеричные последовательности периодов коррелируют друг с другом, так что характеристики всех периодов определённой ступени будут родственны (например, все три первых периода разных эпох будут иметь типологическое сходство, затем все три вторых и т.д.), что выражается через многообразную символику, выступающую своего рода шифром к тексту Откровения. Этот основной исторический план предваряется внеисторическим, также седмеричным планом (Откр. 1-3), представляющим последовательные ориентиры пути святости для церковных общин; его ступени также коррелируют с общей седмеричной последовательностью исторических процессов жизни мира. Эта корреляция имеет зеркальный характер, так что усугублению противостояния Бога и мира соответствует рост стойкости Церкви перед встающими искушениями. Все указанные последовательности сводятся в единую историческую модель, которая охватывает около 80% текста Откровения. Она включает также аспекты начала и конца истории, особого отображения в истории троичности Бога (1-

3 ступени каждой из седмеричных последовательностей) и некоторые др. аспекты. Данная апостольская модель служит отправной точкой для всех фундаментальных исследований богословия истории в позднейшей святоотеческой мысли. Структурная реконструкция «седмеричной модели истории» способна показать значение научно-богословского моделирования процессов истории в целом.

3. На протяжении II – нач. V вв. (особенно следует выделить в целом представителей мужей апостольских, апологетов, а также свв. Иринея Лионского и Ипполита Римского) постепенно формируется научно-богословское представление о субъектах истории. Своё наиболее законченное выражение оно находит у блаж. Августина Иппонского, на основании богословской мысли которого в диссертации реконструируется «зеркально-троичная» модель субъектов истории. Согласно этой модели, сами субъекты истории также формируются исторически: отдельные персоны праведников, затем отдельный народ, затем универсум Кафолической Церкви – таков процесс формирования субъектов «града Божия», то есть относящихся к Церкви. Симметричным образом формируются субъекты «земного града»: персоны, затем народы, в конце истории – универсум мира, который будет рекапитулирован (рекапитуляция, греч. «ἀνακεφαλαίωσις», лат. – «recapitulatio», буквально перевозглавление – термин свщмч. Иринея Лионского) в персоне антихриста. При взаимодействии всех этих субъектов, принадлежащих обоим «градам», и совершается исторический процесс. Лица Святой Троицы, пребывая вне и над историей, не только также участвуют в историческом процессе, но и более того, сама субъектная модель истории является отображением Божественной Троичности как своего Первообраза.

4. Как для библейского богословия, так и для церковной мысли I – II вв., характерен так наз. нерасчленённый взгляд на историю, который связан с отсутствием в это время научно-богословской дифференциации масштабов истории (персонального, локального и универсального).

5. В богословской мысли II – нач. III вв. формируется учение о двух компонентах исторического опыта – Предании Церкви и антипредании², которое является опытом мира в его противоположенности опыту Церкви. Антипредание, формируясь, прежде всего, как опыт церковных расколов, представляет собой искажение церковного опыта и характеризуется исторической новизной, внутренней противоречивостью, неполноценностью и партикулярностью. Эти два опыта в последующей церковной мысли будут осмысляться в их взаимной связи, представляя непрерывный процесс совместного и взаимосвязанного развития Церкви и мира – каждого из них в собственном смысле и отношении.

6. Отношения Святой Троицы с историей, которые позже будут сформулированы как «троический аспект истории», осмысляются, начиная с рубежа II – III вв., у таких святых отцов и церковных авторов, как: свщмч. Иринея Лионский, Тертуллиан, Ориген, отцы каппадокийцы, Евагрий Понтийский, блаж. Августин Иппонский. Эта область отношений рассматривается у них в связи трёх ключевых компонентов: внутренней жизни Святой Троицы, устройении человека и истории отношений Бога и человека. Уже в новейшей богословской мысли эти компоненты примут более сложную форму, представляя отношения Святой Троицы, Церкви и мира на поле истории.

7. На основании богословия свщмч. Иринея Лионского, а отчасти и отцов каппадокийцев, реконструктивно выделена историко-богословская модель образа Откровения (образа действия) Лиц Святой Троицы в истории, которая имеет двухвекторный характер одновременного простирания «выхода»³ Бога к человеку: «от Отца через Сына к Духу» и «от Духа через Сына к Отцу». В диссертации обосновано применение этой модели в качестве исходной матрицы для построения универсальной типологической модели исторических процессов, где такая характеристика, как образ

² Сам термин «антипредание» является неологизмом, не употребляясь в святоотеческой мысли.

³ Ср.: «Выход Богоначалия во-вне» (*Дионисий Ареопагит, св. О божественных именах // Его же. О Божественных именах. О мистическом богословии. М.: Глагол, 1994. С. 73. 2:11*).

действия субъектов истории (человека, Церкви и т. д.), рассматривается в качестве процесса, отображающего выход Святой Троицы к человеку.

8. Христологический аспект истории подробно разрабатывается в богословии прп. Максима Исповедника. Парное понятие об ипостасном Логосе и логосах (λόγοι) как Его частных произволениях (προαίρεσες; в противовес мнению об отождествлении логосов прп. Максима с Божественными энергиями) имеет у него преимущественно исторический контекст. Как ипостасный Логос, так и логосы, оформляют историю (Логос в целом, логосы – в частностях), выступая надмирными основаниями и законами её развития: от начала, через середину, к концу. Воплотившись, ипостасный Логос – Христос являет в собственной земной истории типологический первообраз развития человека в неразрывном единстве человеческих энергий с логосами Его Божественной Ипостаси.

9. Установлено, что у подневизантийских авторов, таких как прп. Симеон Новый Богослов и св. Николай Кавасила, рассматривается типологическая история духовного развития человека в Церкви (человека как Церкви) в тесной связи с троическим богословием, а также в привязке к земной истории Христа. Эта история осмысливается ими как путь усиления поляризации векторов кенозиса (κένωσις) и теозиса (θέωσις), действующих в человеке (у прп. Симеона Нового Богослова), либо как путь взаимного отношения в его истории векторов аскезы и таинств (у св. Николая Кавасилы).

10. Определены и систематизированы основные историко-богословские акценты русской и константинопольской богословских школ кон. XV – нач. XX вв., оказавшие влияние на последующее развитие богословия истории в XX в.

- для русской богословской мысли: подчёркнутый историзм, идея исторического развития, прямая перспектива истории, типологический

подход, ярко выраженная ориентация на рассмотрение истории как единого процесса изменения Церкви и мира;

- для константинопольской богословской мысли: эсхатологизм, акцентуация обратной перспективы истории, тематика собирания Церкви (в противовес ослаблению связей общинной жизни под воздействием враждебного окружающего мира), выраженная в евхаристическом богословии, а также постановке вопросов о первенстве в Церкви и возобновлении Вселенских Соборов.

11. Классифицированы основные подходы к богословию истории в православной богословской мысли XX в.: 1). «тоски об утраченном» и стремления к реставрации прошлого, 2). отношения к истории как к вызревающей вечности (диалектический подход) и 3). разочарования в истории и устремления к будущему (эсхатологический подход); последние два подхода имеют наиболее важное значение для развития богословия истории в современной мысли. Обосновано особенное влияние на эти два подхода сформировавшихся традиций двух богословских школ предшествующего периода (кон. XV – нач. XX вв.). Диалектический подход к истории испытал наибольшее влияние русской богословской школы с её акцентами на историзм и нерасчленённое (в отношении Церкви и мира) богословское видение истории. Эсхатологический подход, напротив, испытал влияние константинопольской мысли, акцентировавшей евхаристические и эсхатологические мотивы.

12. Обоснован позитивный вклад в богословие истории «диалектического подхода», объединяющего представителей различных богословских течений, в виде следующих ключевых идей:

- прот. С. Булгаков: отождествления всецелой истории и «священной истории» Церкви, продолжения Церковью исторического пути Христа; реальное возглавление Христом Церкви в истории, невозможности противоречия между свободой

человека и законами истории, которые являются «модальными границами» этой свободы;

- прот. Г. Флоровский: цельности истории, связанности всех её «элементов», равновесного отношения к прямой и обратной перспективам истории, дискретности и непредсказуемости истории, значения особых исторических событий как «мест встречи» свободы и необходимости;
- прп. Иустин (Попович): историчности Церкви как стержня истории и её неразрывности в этом историческом процессе со Христом и Святым Духом, отроичения и охристовления как исторического процесса, а также прогресса и регресса истории в их связи со Христом;
- прот. Д. Станилое: прообразовательности исторических процессов во вневременной жизни Святой Троицы, вызревания в истории Церкви (а косвенно – и мира) отношений человека со Христом и Святым Духом, антиномического понимания связи прогресса Церкви с её незыблемостью;
- схиархим. Софроний (Сахаров): типологического значения отдельного человека во всеобщей истории, универсального значения земной истории Христа для человека, Церкви и человечества, исторического усиления колебательного движения процессов кенозиса и теозиса в единой истории Церкви и мира.

13. При наличии различных историко-богословских позиций внутри эсхатологического подхода выявлена их общая основа – наличие дуалистической пары связанных понятий: «эсхатон, Церковь, свобода» и «история, мир, необходимость». Такая позиция противоположна по отношению к диалектическому подходу, фактически выводя Церковь из области истории – лишая её исторического развития; в этом состоит слабость

эсхатологического подхода. При этом эта общая основа имеет различные интерпретации у различных авторов:

- протопр. Н. Афанасьев: идея противостояния и борьбы эсхатона и истории, имеющих, впрочем, миссионерский характер для Церкви;
- протопр. А. Шмеман: идея синергийного диалога эсхатона и истории, предполагающего своего рода «общение свойств» эсхатона и истории;
- митр. Иоанн (Зизиулас): идея радикальной онтологической противоположенности эсхатона и истории.

14. На основании большого количества рассмотренного материала, относящегося к XX в., установлено, что богословие истории этого времени тесно связано с эkkлезиологической проблематикой. Сама эkkлезиологическая проблематика этого времени обнимает собой все масштабы бытия Церкви (универсальный, локальный, персональный), т.о. и богословие истории здесь стремится к универсальному охвату всех исторических процессов, протекающих в Церкви, а опосредованным образом – и в мире. Как таковая, связь богословия истории с эkkлезиологией зарождается существенно ранее, в X – нач. XI вв., когда в богословской мысли (прежде всего, у прп. Симеона Нового Богослова) появляется особенное внимание к теме священной истории отдельного человека, или человека «как Церкви». В дальнейшем эта связь (богословия истории с эkkлезиологией) претерпевает определённое развитие, достигая апогея в современном богословии.

15. Предложена трактовка базовых характеристик (предмета и метода) богословия истории как научного направления. С опорой на прот. Г. Флоровского и прп. Иустина (Поповича), в качестве предмета богословия истории предлагается рассматривать историю как целостный, богословски осмысляемый феномен, обнимающий прошлое, настоящее и будущее, независимо от того, на какую конкретно историю обращено внимание

богословия истории (историю всего мира, Христовой Церкви, отдельного народа, отдельного человека или др.). В отношении метода богословия истории аргументировано его рассмотрение в противоположенности методу исторической науки: индуктивный метод исторической науки характеризуется её восхождением от частных фактов к обобщающим выводам, тогда как для богословия истории, напротив, преимущественен дедуктивный метод, который характеризуется нисхождением от общих положений богословского характера (связанных с законами истории) к той или иной их частной исторической проекции.

16. Предложена и обоснована классификация ключевых аспектов исследований в рамках богословия истории как научного направления:

- масштабы, субъекты и силы исторических процессов;
- области основного исторического взаимодействия (синергии или противоборства);
- область отношения свободы человека и законов истории;
- прямая и обратная перспективы истории как область отношения истории с вечностью;
- прогресс и регресс в истории как область исследования исторического развития;
- догматические аспекты истории (троический, христологический, еkkлезиологический, космологический).

17. Сформированы объём и структура понятийного аппарата для богословия истории как современного научного направления. В рамках этого: введён в научный оборот ряд новых богословских понятий (синаксисо-ипостасный образ бытия, кафолически-ипостасный (кафолический) образ бытия⁴, воипостасное ипостасное), уточнено содержание ряда богословских понятий (образ бытия (τρόπος τῆς υπάρξεως), вообразное), обосновано

⁴ Данные два понятия введены в научный оборот совместно с еп. Кириллом и игум. Мефодием (Зинковскими). См.: *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером, Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота // *Христианское чтение.* СПб., 2017. №2. С. 64-67.

применение ряда богословских понятий (образ действия (τρόπος τῆς ἐνεργείας), субъект истории, разумный выбор (γνώμη) и др.).

18. Анализ святоотеческой и современной церковной мысли позволил сформулировать понятие об историко-богословских моделях как об опытах формализации и типологизации в изучении исторических процессов, соответственно с приложением закономерностей исторического развития к различным отрезкам истории (всеобщей истории, истории Церкви Христовой, истории человека и др.). Выделен ряд сложных (имеющих более одной закономерности) моделей на основании историко-богословского наследия: ап. Иоанна Богослова, свящ. Иринея Лионского, блаж. Августина Иппонского, прп. Максима Исповедника, св. Николая Кавасилы, протопр. А. Шмемана, схиархим. Софрония (Сахарова). Каждая из этих моделей позволяет решить собственные задачи.

19. Разработана универсальная типологическая модель исследования исторических процессов. В её основу положен ряд закономерностей, выделенных в предшествующей историко-богословской мысли: двухвекторный характер образа действия субъектов истории, прообразовательные связи между Лицами Святой Троицы, природным и ипостасным бытием субъектов истории, а также понятие о типологической связи их образов действия. Модель способна рассматривать «идеальную» историю того или иного отдельного исторического субъекта, взятую в её ключевых смысловых точках – начала, середины и конца. «Идеальность» рассматриваемой истории означает, что могут быть рассмотрены, например: путь развития святости или, напротив, греха в человеке, история Кафолической Церкви или исторический путь становления церковных расколов, всеобщая история как путь роста отношений человека с Богом или, напротив, как путь богопротивления.

20. Ряд важных вопросов современной экклезиологии имеют пути решения с помощью инструментария богословия истории. Возможности богословия истории в этом отношении связаны, прежде всего, с интеграцией

диалектического подхода к истории в так наз. «иерархическую модель» устройства Церкви в современной православной церковной мысли. Например, универсальное первенство в Церкви одного Христа, соответственно, с невозможностью признания такового за одним из предстоятелей Поместных Церквей (константинопольским патриархом), обоснованы историческим характером формирования католической Церкви и её троической структурой, формируемой в истории (один, часть, целое, – положениями, разработанными блаж. Августином Иппонским на основе предшествующей богословской мысли), а также положением об историческом росте и развитии самой Церкви, осуществляемом по образу земного пути Христа (имеющем основание в богословии ряда святых отцов, но особенно разрабатываемом у схииерхим. Софрония (Сахарова) и прп. Иустина (Поповича) в XX в.). Согласно этим положениям, один лишь Христос: во-первых, возглавляет универсум Церкви и, во-вторых, возглавляет его в самой истории, – что делает невозможным представление о первенстве предстоятеля отдельной Поместной Церкви во вселенском масштабе. В диссертации проиллюстрированы также возможности богословия истории в решении некоторых других экклезиологических вопросов.

Теоретическая значимость

Формирование всякого нового направления в науке само по себе имеет немаловажное значение для развития научного процесса в целом.

Помимо своего общетеоретического значения, формирование организованного научного поля богословия истории способно иметь важный вспомогательный характер для таких богословских наук, как догматическое богословие (и. прежде всего, экклезиология как её раздел), патрология, апологетика и др. Прежде всего, принцип экклезиоцентричности истории обуславливает особенно важное значение богословия истории именно для экклезиологии, что в перспективе способно послужить тесной интеграции

этих научных направлений и решению таких актуальных на сегодня теоретических вопросов догматического характера, как внутреннее устройство католической Церкви и понимание главенства Христа в Церкви, отношение Церкви и таинств, границ Церкви и др. Для патрологии богословие истории способно послужить уточнением периодизации церковной жизни и святоотеческой письменности, объяснением смыслов протекающих в жизни Церкви исторических процессов. Однако в перспективе этим не ограничивается теоретическое значение богословия истории как самостоятельного научного направления. Все области, на исследование которых претендует философия истории (исторические процессы, происходящие в социуме, культуре, научного и научно-технического развития, связанные с глобализацией мирового пространства и проч.), способны стать сферой и её компетенции и разработки различных актуальных вопросов теоретического характера.

Практическая значимость

Главным практическим результатом настоящего исследования может стать появление в Православной Церкви богословия истории как самостоятельного научного направления, а впоследствии, возможно, и педагогической дисциплины.

В практическом отношении результаты исследования также могут быть использованы в следующих областях:

1. В области межцерковных (между Поместными Православными Церквями) отношений, которая сегодня испытывает кризис, связанный с различным пониманием устройства католической полноты Церкви со стороны Русской и Константинопольской Православных Церквей. Подчёркнуто внеисторическому характеру такого направления современной мысли как евхаристическая экклезиология, завершением которого выступает учение митр. Иоанна (Зизиуласа) и других современных представителей Константинопольской Церкви, легшее в основание практических шагов этой

Поместной Церкви по разрушению церковного единства, возможно и необходимо противопоставить «исторический подход», способный в реалиях современных задач, стоящих перед богословием, утвердить традиционную модель Церковного устройства и, таким образом, способствовать плодотворному диалогу различных Поместных Церквей и определению их отношения к действиям Константинопольского Патриархата как искажающим православную эkkлезиологию.

2. В области взаимодействия различных наук, где богословие истории способно послужить улучшению интеграционных процессов между различными областями богословской науки, а также между богословской наукой в целом (и отдельными его направлениями, в частности, такими как богословие науки, богословие образование, апологетика и под.) и кругом светских наук, таких как эпистемология, социология, философия истории и др., что способно послужить практическому укреплению статуса богословской науки в современном научном пространстве в целом.

Апробация

Основные положения диссертации отражены в четырёх монографиях и 46 научных публикациях, в том числе 40 публикациях в научных изданиях, входящих в общецерковный перечень рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковной учёной степени доктора богословия, а также в рецензируемый перечень журналов ВАК⁵. Результаты работы представлялись и обсуждались на многочисленных всероссийских и международных научно-богословских конференциях (СПбДА, 2016-2024 гг., ОЦАД, 2018-2019 гг., ПСТГУ (2017-2018, 2024 гг.), СФИ (2022 г.), МИФИ, 2018 г., МинДА, 2016 г. и др.), учебно-методическом семинаре преподавателей систематических богословских дисциплин (Нило-Столбенская пустынь, 2018 г.), заседаниях и

⁵ Материалы значительной части данных публикаций в различной степени использованы в настоящей диссертации. Список публикаций автора по тематике богословия истории помещён в отдельный подраздел в библиографическом списке диссертации.

научных семинарах кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии (2017-2023 гг.), семинаре кафедры педагогики и теории образования Общецерковной аспирантуры и докторантуры на базе РХГА (2016 г.), а также различных круглых столах, специально посвящённых исследованиям автора диссертации в области богословия истории (Екатеринбургская ДС, 2018 г., СПбДА, 2018 г., 2022-2023 гг.).

При организации и под руководством автора диссертации были проведены две всероссийские с международным участием конференции, специально посвящённые вопросам богословия истории («Богословие истории в XX веке и сегодня», 22.02.2022 г., СПбДА; «Богословие истории и эkkлезиологические концепции современности: догматические аспекты», 21-22.02.2023 г., СПбДА), а также секция «богословие истории» в рамках IV Общественно-научного форума «Государство и религия: путь диалога», 05-06.12.2023 г., СПбДА, инициировавшие широкое обсуждение в научно-богословской среде историко-богословской проблематики, особенно в связи с ключевой на сегодняшний день повесткой современной эkkлезиологии. По итогам конференции «Богословие истории и эkkлезиологические концепции современности: догматические аспекты» 2023 г. был принят документ, сформулировавший ключевые направления развития современной эkkлезиологической мысли в её интеграции с вопросами богословия истории⁶. Последним мероприятием стала III Всероссийская научно-богословская конференция по эkkлезиологии и богословию истории: «Современные эkkлезиологические концепции: проблема унификации научного поля», 21-23.02.2024 г., СПбДА, также проведённая при организации и под руководством автора диссертации.

Исследования автора в области богословия истории вызвали значимый отклик в научно-богословском сообществе, в том числе за пределами Русской Православной Церкви. Так, в ответ на издание монографии

⁶ См.: По итогам работы Всероссийской научной конференции «Богословие истории и эkkлезиологические концепции современности: догматические аспекты», организованной силами кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии и прошедшей 21-22 февраля 2023 г. в СПбДА были сформулированы следующие выводы. URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 04.12.2023).

«Богословие истории как наука. Опыт исследования»⁷, одного из наиболее знаковых авторских трудов в данной области, была опубликована объёмная (в 80 тыс. зн.) статья-рецензия представителя Константинопольской Православной Церкви, преподавателя догматического богословия в Свято-Сергиевском Православном Богословском институте в Париже протоиерея Георгия Ашкова под названием «Богословие истории по заказу»⁸. Автор статьи, относясь критически к рецензируемой им монографии, тем не менее высказывается об её авторе как о «наиболее значительном и концептуальном критике» тех богословских подходов, в том числе к истории, которые доминируют сегодня в константинопольской мысли, а о самой монографии как о «весьма знаменательном и долгожданном событии в современном академическом богословии»⁹. В защиту данной монографии в ответ на статью прот. Г. Ашкова, соответственно с критическим разбором последней, была издана статья американского православного исследователя Уэсли Уолкера Тримбла «Промысл и диалог: отзыв на монографию Легеев М., свящ. Богословие истории как наука: опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. 656 с.»¹⁰. Труды автора диссертации в области богословия истории имели и другие, специально посвящённые им отклики в научных изданиях¹¹. По отдельным аспектам исследований автора диссертации велись обсуждения и дискуссии на конференциях и в печатных изданиях.

Отдельные темы исследования, стоящие на стыке проблематики богословия истории и экклезиологии, а также патрологии, использовались

⁷ Легеев М., свящ. Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбДА, 2019. 656 с.

⁸ Ашков Г., прот. Богословие истории «по заказу». URL: <https://artos.org/articles/bogoslovie-istorii-po-zakazu-ashkov/> (дата обращения: 10.10.2021).

⁹ Там же.

¹⁰ Тримбл У. У. Промысл и диалог: отзыв на монографию Легеев М., свящ. Богословие истории как наука: опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. 656 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 2 (14). С. 226-243.

¹¹ Lavrentiev A. V. A theolody of history: in search of a method // Changing societies & personalities. 2022. Т. 6. № 3. Р. 700-705; Гаврилов И. Б. Актуальные вопросы богословия истории на страницах «Трудов кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии», 2021, № 4 (12), 247 с. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (4). С. 203-212. См. также: Горбачёв А. А. Экклезиологическая концепция священника Михаила Легеева в контексте полемики о границах Церкви в русском богословии XX века. URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 04.12.2023) и др.

автором при преподавании курсов «Православная экклезиология» в магистратуре и «Патрология» на бакалавриате СПбДА.

Объём и структура работы

Объём диссертации составляет 681 страницу. Диссертация состоит из введения, пяти внутренне рубрицированных глав, заключения, словаря богословских и вспомогательных терминов, а также рубрицированного списка библиографии (общим объёмом 452 наименования, в том числе 31 наименование на иностранных языках).

ГЛАВА 1. ИСТОРИЗМ БИБЛИИ КАК ОСНОВАНИЕ БОГОСЛОВИЯ ИСТОРИИ

1.1. Введение¹²

«Мир Библии – это... мир как история»¹³. Всё Священное Писание, как в целом, так и в каждой книге в отдельности, свидетельствует о священном историзме – об истории¹⁴, которая пронизана смыслом, которая разворачивается как грандиозная драма отношений Бога и человека¹⁵, и как «необратимый поток, устремлённый к высшей цели»¹⁶. Историзм Библии предшествует всякому иному историзму, становится для него смысловым источником¹⁷. Впоследствии это особое чувство истории и отношение к ней входит в живой опыт Церкви, осмысливается её святыми, становится частью её Предания, находящего внутри себя вечную опору в текстах Библии. Именно этот святоотеческий опыт – как опыт в целом, так и конкретно опыт библейской экзегезы в той его части, которая касается проблематики богословия истории, в частности – остаётся для нас важнейшим критерием оценок тех или иных подходов и идей.

Вместе с тем, современные библейские исследования, опирающиеся на специфические задачи нашего времени и позволяющие взглянуть на

¹² Данный параграф написан на основании следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 25-29.

¹³ *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 88.

¹⁴ Сам греческий термин «ἱστορία» восходит этимологически к исследованию, добыванию, верификации и изложению определенных знаний. Встречаемый в Священном Писании всего один раз (Есф. 8:12), здесь сам этот термин ещё не даёт представления о тех смыслах, которыми исполнено Священное Писание и которые будут вложены в понятие «истории» впоследствии.

¹⁵ «История богопознания, история, исполненная не только веры, озарений и взлётов, но мук, падений и измен. Ибо таков человек в своём падшем состоянии... Вот почему, в отличие от многих священных книг древности, Библия противоречива и драматична, как сама жизнь» (*Мень А., прот.* Исагогика. Ветхий Завет. М., 2003. С. 21. 1:2. Библия и история).

¹⁶ Там же. С. 20.

¹⁷ Ср.: «Мы... имеем Писания, которые оказываются древнее... всех писаний ваших историков» (*Феофил Антиохийский, свщсп.* Три послания к Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 162. 2:30). Само понятие, представление об истории, «историческое повествование, появляется (тогда), когда народ имеет опыт исторического процесса, (когда)... ход истории начинает представлять как единое целое, а историк спрашивает о причинах и о связи событий, размышляет о силах, которые движут этими событиями» (*Бульман Р.* История и эсхатология. Присутствие вечности. М., 2012. С. 21). Библия в силу очевидных причин и стоит у истоков такого представления об истории как о науке — Бог выступает на её страницах, прежде всего, Причиной и Связью, и Силой происходящего и повествуемого, направляет ход всех событий — от частных, до всеобщих — к единой цели и единому концу.

библейские тексты с иных ракурсов истории, привносят свой опыт в видение этой историко-богословской проблематики. Вклад современной православной мысли в осмысление библейского историзма невелик, однако, безусловно, ценен взвешенностью подходов и ориентацией на Предание.

Однако преобладающую долю библейских исследований, затрагивающих, так или иначе, проблемы библейского историзма, составляют труды западных авторов. Эти исследования, безусловно, содержат ценные сведения и идеи, связанные с осмыслением библейского историзма, захватывая отдельные, но немаловажные общеконцептуальные аспекты историко-богословской проблематики, такие как неразрывная связь истории и богословия¹⁸, истории и Христа¹⁹, истории и Церкви²⁰, линейность и конечность истории²¹, периодизация Священной Истории²² и др. Такие устойчивые образы западной библеистики, как «история спасения», «прогрессирующее Откровение», «пророческое время»²³, могут быть адаптированы православным богословием истории и осмыслены в интегральном контексте его «системы координат».

Вместе с тем, в западных библейских трудах мы можем обнаружить широкий спектр подходов к осмыслению историзма Священного Писания, к которым следует относиться с осторожностью, учитывая те или иные немаловажные акценты мысли, представляющие отклонения от Предания

¹⁸ «Реальность истории обладает глубиной, ее следует понимать духовно: *ιστορικὰ πνευματικῶς* (историческое духовно); однако и духовная реальность предстает в становлении, ее следует понимать исторически *πνευματικὰ ιστορικῶς* (духовное исторично)» (*Любак А. де. Католичество. Социальные аспекты догмата. Милан, 2012. С. 128*).

¹⁹ «Сын вечен... (но Он) делает (из временности и истории) ... точную, подходящую и адекватную форму выражения своего сыновства... Именно структура Его временности... стала яснейшим выражением Его вечной жизни» (*Бальтазар Х.У. фон. Теология истории. М., 2006. С. 30, 32*).

²⁰ «Церковное время как эпоха Святого Духа — это не время, где становится и совершается откровение, но время, в котором откровение, достигшее небывалой полноты, утверждается и выражает себя» (*Бальтазар Х.У. фон. Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории. М., 2001. С. 141*).

²¹ «Во-первых... история — это нечто определённое, ограниченное... Во-вторых, христианство и есть этот конец, или завершение... И в-третьих, этот конец, по существу, уже наступил» (*Даниелю Ж. Христианское понимание истории // Символ. Париж-М., 1986. №16. С. 37–38. Ср.: Даниелю Ж. Христос центр истории // Символ. Париж-М., 1983. №10. С. 14*).

²² «Историография Израиля... никак не является наукой в греческом смысле. Её интересует... намерение и план Бога — творца и правителя истории, ведущего её к цели. В результате возникает идея организации истории. История в целом понимается как разделённая на периоды или эпохи, каждая из которых обладает собственной значимостью для структуры в целом» (*Бультман Р. История и эсхатология... С. 26–27*).

²³ Время, в котором соединяются различные «масштабы» будущего.

Церкви. Так, например, в западной – особенно протестантской – богословской науке мы можем встретить взгляд, утверждающий идею превалирования исторической критики над историко-богословским анализом библейских текстов²⁴ или, напротив, идею определённого примата богословия над контекстом истории, идею литературной «коррекции» действительной истории в соответствии со священным замыслом²⁵. Западные исследователи оказываются порой нечувствительны к смыслу библейской истории как синергийному процессу²⁶. Можно встретить концепции, основанные на абсолютизации библейского историзма²⁷ или, напротив, утверждающие идею бесконечности диалектического процесса истории, уходящего в эсхатологическую перспективу²⁸; концепции «перевернутой истории»²⁹ или «снятия истории» вечностью³⁰, и другие. Такой спектр мнений в вопросах принципиального порядка оказывается закономерен, когда научно-богословская мысль не проходит испытание мерилем Предания, мерилем самой Церкви.

Учитывая этот опыт (как опыт, прежде всего, церковного Предания, так и опыт современной библеистики), представим краткий обзор ключевых историко-богословских тем Священного Писания.

²⁴ См., напр.: «Принятие критического отношения к тому или иному (историческому библейскому) событию стимулирует определение пути богословия»; так, «развитие идеи завета будет описано иначе», при иной, «критической» версии истории (См.: *Мартинс Э.* Замысел Бога. СПб., 1995. С. 274. Гл. Как соотносятся история и богословие?).

²⁵ См., напр.: *Лодел М.* История Бога. СПб., 2006. С. 17–19.

²⁶ См., напр.: «В Ветхом Завете... промысел направляет ход истории в непрестанном конфликте с людьми» (*Бультман Р.* История и эсхатология... С. 30). «Бог является “всеопределяющей реальностью”, а потому творцом и субъектом истории» (*Лаврентьев А.* Теология истории Вольфхарта Панненберга // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. М., 2015. №3(33). С. 358).

²⁷ См., напр.: «Наше понимание или истолкование обуславливаются исторической ситуацией, иначе мы можем смешать форму библейского учения с его неизменной сутью... Историческое богословие указывает, что все постбиблейские формулировки условны» (*Эриксон М.* Христианское богословие. СПб., 2009. С. 102).

²⁸ См., напр.: *Cullmann O.* Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History. London, 1962. P. 62, 83, 145–146.

²⁹ «Будущее становится источником и смыслом вечности... Оно (будущее) — в каждом отдельном случае (есть) не только *временное преддверие* наличного настоящего, но и преддверие всех прошлых настоящих» (*Мольтман Ю.* Начало и завершение времени в первоначальном и эсхатологическом моментах // Богословие творения. М., 2013. С. 28). Ср. идею самозамкнутой истории: «Момент, через который время входит в вечность, *точно соответствует* тому моменту, через который время некогда вышло из вечности... Эсхатологический момент следует рассматривать как зеркальное отражение первоначального момента» (*Там же.* С. 34–35).

³⁰ См.: *Мольтман Ю.* Начало и завершение времени... С. 26–27.

1.2. Историзм Ветхого Завета³¹

1.2.1. Тварность времени и начало истории

«*В начале сотворил Бог небо и землю*» (Быт. 1:1), – эти первые слова Библии полагают начало творению³², времени и истории.

Пространство и время, будучи началом творения, изображаются в книге Бытия под именем «*света*» (Быт. 1:3), – эта мысль была бы удивительна естественной науке прошлых веков, но замечательно согласуется с естественнонаучными открытиями XX века. «*Свет превечный*» (ср. Ис. 60:19-20) становится источником *света тварного* – этот факт начала нашего бытия оказывается одновременно и глубоко символичен:

1. У самых истоков тварного мира, его истории, его исторического динамизма, стоит движение, несущее в себе наиболее явный образ вечности; движение света (настолько стремительное, что свет кажется неподвижным) само по себе ещё не способно к истории, но, одновременно, оно задаёт масштаб истории через пространство и время;

2. Начало мира, заключающее в себе пространство и время, уподоблено Самому Богу – оно становится тварным источником жизни для всего последующего творения, оно первое из того, что «хорошо весьма» (Быт. 1:4).

В результате продолжающегося акта творения тварный мир усложняется, а заключённый в тварное динамизм, напротив, замедляется – становится избирательным, подчинённым богоподобной свободе человека, вложенной в него Богом (Быт. 1:26). Человек как последнее и

³¹ Данный параграф написан на основании следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 29-38; *Легеев М., свящ., Добыкина А. А.* Богословское осмысление историзма Ветхого Завета: ключевые темы // Христианское чтение. СПб., 2019. № 2. С. 19-30.

³² Само «библейское слово “мир”, “Вселенная” (евр. — о́лам) означает не “космос” в античном понимании, а нечто движущееся во времени» (*Мень А., прот.* Исагогика... С. 20).

совершеннейшее творение являет в себе качественно иное – совершеннейшее же – подобие Богу (Быт. 1:26; Пс.8); и именно в рамках осуществления этого подобия, на стыке Божественного участия и человеческой свободы, рождается история. Так, время истории приобретает устойчивый характер не просто течением времени и чередованием дней (Быт. 1:5,8,13,19,23,31; 2:2), но процессуальностью последующего событийного ряда, полагаемого свободой человека при участии Бога, хотя жизнь человека и его история и протекают, будучи «заключены в природу времени»³³.

1.2.2. Линейность истории. Поступенность, целесообразность и цельность истории

Радикальная инаковость тварного мира по отношению к безграничному Божественному бытию (Бог есть «вчера и сегодня, и вовеки Тот же» (Евр. 13:8)), его принципиальная ограниченность, означают и его изменяемость – невозможность пребывать всегда в одном и том же состоянии (Ис. 51:8; Иов. 14:10-12). Но эта необходимость к изменению не означает «царство законов хаоса», но – *неизбежность реализации внутренних потенций и векторов развития* и роста как в творении в целом, так и в отдельных его частях (Рим. 8: 21,23). Эти силы, заложенные Богом в тварный мир, призваны к реализации через человека (Рим. 8:19-22). Задавая парадигмы исторического процесса, Бог даёт заповедь Адаму о заботе над миром (Быт. 1 :28; 2:15), предполагая процессуальное совершенствование в этом труде самого человека, одновременно допуская различные (более простой и более сложный) пути этого развития, не только согласно свободному определению человека, но парадоксально – в исторической перспективе, – и вопреки этому определению. Каждый из этих путей, как для отдельного человека, так и для всего человечества, оказывается линейен и необратим. В конечном счёте и каждый конкретный человек, и социум, и человечество выбирают свою

³³ Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев // *Его же*. Творения. В 2 тт. М., 2008. Т.1. С. 326.

историю (Ос. 8:7; ср. Гал. 6:8; Откр. 22:11), но и Бог созидает собственную Священную Историю с помощью человека (Дан. 4:14).

Историчность богозамысленного развития человека изначально направляется Богом, Который устанавливает заповеди (Лев. 3:11; Втор. 8:1), подобные вехам этого пути (3 Цар. 2:3, 3:14), лично общается с человеком (Быт. 22:16, 35:1; Исх.3:4), направляя его (Пс. 18:8), укрепляет его Своей силою (2 Цар. 22:33; 23:4-5; 3 Цар. 11:38). Уже первая из этих заповедей о невкушении плодов древа познания добра и зла (Быт. 2:17), понимаемая и истолковываемая святыми отцами в смысле *преждевременного невкушения*³⁴, задаёт историческую эпохальность пути человека. Нарушение этой заповеди приводит ко греху, который, как и всякий последующий грех, «по своему существу есть “перескакивание” через время»³⁵ и приводит к искажённой форме истории (Быт. 3:16,19). Но и в реалиях грехопадения история сохраняет свой поступенный характер: «Подобно тому, как в жизни каждого из нас Бог открывается постепенно, так и в истории человечества, как она представлена в Библии, “многократно и многообразно” (Евр. 1:1) являлся Он отцам и пророкам с возрастающей силой и глубиной. Эти откровения – составляют суть истории мира, наряду с которыми все иные события теряют своё значение»³⁶.

Для отдельного человека, как и для всего человечества, история имеет свой смысл. Смысл более глубокого укоренения в Боге, призванного завершиться неуклонным стоянием в Нём³⁷, назначенный Адаму до грехопадения, после грехопадения, сохраняясь в этой своей глубинной сути, изменяет, однако, свой основной характер и историческую акцентуацию – история приобретает характер движения к спасению (Быт. 3:15; 1 Ин. 3:8). Так, весь реальный объём человеческой истории становится историей

³⁴ См., напр.: *Никита Стифат, прп.* О рае // *Ким Н., свящ.* Рай и человек: наследие прп. Никиты Стифата. СПб., 2003. С. 97–99. Гл. 9.

³⁵ *Бальтазар Х.У. фон.* Теология истории... С. 33.

³⁶ *Софроний (Сахаров), схиархим.* Аз есмь. Сергиев Посад, 2017. С. 31.

³⁷ См.: *Максим Исповедник, прп.* О недоумениях к Иоанну // *Его же.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 62-64. Амбигва II (по общей нумерации в изданиях, где используется таковая нумерация – 7).

спасения, хотя бы само человечество и пребывало в неведении об этом (Лк. 4:18).

Единство истории, направляемой Богом сквозь все препятствия и препоны человеческого богопротивления и греха, «история... как осмысленное единство»³⁸, выражается в непрерывной Священной Истории отношений Бога и человека – сперва праведников, патриархов, а затем и богоизбранного народа (Быт. 6:6-7; 11:7-9; 18:16-19:25; 24:7; Исх. 3:6; 9:16; 3 Цар. 8:56). «Ветхозаветные писатели наблюдали (это) единство... истории»³⁹ и её цельность, будучи движимы верою к её сокровенному смыслу (4 Цар. 19:19; Ис. 2:2; 1 Пар. 17:12; Еф. 3:9)⁴⁰. Священное Писание неоднократно свидетельствует об этой цельности и органичности истории на своих страницах (Втор. 32:8; Иер. 18:7-11; Ам. 1:3-2:16; Дан. 4:14; 1 Кор. 15:22; Деян. 17:26).

1.2.3. Теоцентричность, христоцентричность и экклезиоцентричность истории

Несомненно, Бог на страницах Библии выступает единственным и единственно подлинным центром истории. Все книги Ветхого Завета с неослабевающим вниманием свидетельствуют о теоцентричности мировой истории (Ис. 45:15,18; Ин. 1:3 и мн. др.). Именно Бог соединяет в Себе прошлое, настоящее и будущее мира (Кол. 1:16,17; Евр. 1:10-12). Локальный и личный масштабы истории (то есть истории отдельных народов или лиц) также абсолютно теоцентричны, независимо от того, насколько верны оказываются Богу эти народы или лица (Исх. 34:24; 1 Цар. 17:46; 3 Цар. 8:43; Ис. 45:6, 60:3). Власть над историей любого масштаба оказывается «в руках Божиих» (Нав. 4:24; Пс. 66:5; Пс. 95:13; 1 Пар. 29:12); хотя Бог и предоставляет человеку и социуму свободу выбора, но эта свобода не

³⁸ Бультман Р. История и эсхатология... С. 28.

³⁹ Голдсуорси Г. По Божьему замыслу. Введение в библейское богословие. Черкассы, 2011. С. 68.

⁴⁰ «Общая экзистенция героев Ветхого Завета — от Авеля, Еноха, Ноя и Авраама до царей и пророков, мучеников эпохи изгнания... укоренена в акте претерпевающей, самоотречённой, терпеливой веры» (Бальтазар Х.У. фон. Теология истории... С. 43).

способна выйти за всеохватывающие пределы воли Божией, оказывается не способной поколебать направляющий вектор промысла Божия, Его центральное участие в исторических процессах – благословляющее, назидательное или карающее (Втор. 2:7; Иак. 5:10; Пс. 134:10; Иер. 48:15-17; Ис. 14:5; Ис. 41:2).

Господь и Отец изображается на страницах Ветхого Завета как «Отец всех» (Мал. 2:10; ср. Втор. 32:6,18; Исх. 4:22-23; Мф. 6:8; Ин. 8:41; 1 Кор. 8:6), как равно «повелевающий солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылающий дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45), нелицеприятный (Втор. 32:4), справедливый судья (Быт. 18:25; Быт. 18:25; Пс. 7:12; 95:13). Отвергающие Бога лишь спотыкаются о Его волю и бесславно гибнут (Ис. 44:9; Ам. 9:10-11), тогда как следующие за Ним сами оказываются в эпицентре исторических процессов (3 Цар. 8:53). Израильский народ, избранный Самим Богом (Исх. 19:5; Втор. 26:18; Ис. 44:6; Иер. 10:16), становится двигателем истории; враждующие же на Бога народы стираются Им с лица земли (Ис. 44:9; Иез. 18:32; Ос. 11:7; Ам. 1:3)⁴¹.

Христоцентричность ветхозаветной истории выражена в библейских книгах прикровенно, однако вполне отчетливо. Прикровенно выражено Его, вместе со Святым Духом, участие в творении мира (Ин. 1:13; Кол. 1:16-17; Еф. 3:9; 2 Пет. 3:7; Евр. 1:2). Изгнанные из рая прародители получают первое обетование о будущем Спасителе (Быт. 3:15). На протяжении последующей ветхозаветной истории образ Помазанника, Христа (евр. – «Mashiah», греч. «Χριστός» – Помазанник), даже Сына Божия, все более и более проясняется перед взором праведников и пророков, всё более и более явственно приоткрывается на страницах Священного Писания (2 Цар. 7:14; Пс. 109:1; Ис. 9:6 и др.)⁴². Ветхозаветные служения царей, пророков и первосвященников

⁴¹ «Взгляд в прошлое (для Израильского народа) означает критическое его изучение с целью предостеречь от бедствий в будущем. Такое понимание истории развивается в ходе собственной истории Израиля» (Бульман Р. История и эсхатология... С. 27).

⁴² «Обетование Избавителя, данное падшим прародителям еще в раю (Быт. 3:15), — это начало непрерывной цепи ветхозаветных мессианских пророчеств, которые начались Адамом и кончились Захарией, отцом Иоанна Крестителя» (Добыкин Д.Г. Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. С. 50).

прообразуют будущее тройственное служение Христа (Втор. 18:18-19; Иер. 33:14-16; Иез. 34:22-31; Мих. 5:2-5). Пасхальные, страдательные мотивы связываются ветхозаветными пророками с будущей уникальной миссией Спасителя мира, прообразуя Его страдания и смерть (Пс. 21:16-19; Пс. 68:22; Ис. 53:5,9; Зах.9:9; 11:12-13). Высшее напряжение ветхозаветного пророческого свидетельства оказывается неизменно связано со свидетельством о грядущем Христе (см., напр.: Пс. 15:10; 2 Цар.7:8-13; Ис. 9:6,7; Мих. 5:1-5; Иер. 23:5; Дан. 7:25; 12:7; Зах. 14:2-3,9).

Но Священная История Ветхого Завета оказывается не только теоцентрична и христоцентрична. Её экклезиоцентричность выражена не менее явственно. Личные отношения Бога с человеком, хотя и омрачённые грехопадением, но всё же сохранившие близость реального общения, никогда не прерывались, протягиваясь через историю чередой праведников (4 Цар. 19:31; Ис. 10:20; 60:21). В результате этих отношений человек оказывается способным на всё более глубоком уровне увидеть Бога и соприкоснуться с Ним, а Бог, соответственно, всё более и более приоткрывает Себя человеку. Выражаемые в череде заветов⁴³, эти отношения и формируют «ветхозаветную Церковь» – народ Израильский, история которого и становится Священной Историей в полном смысле этого слова (Быт. 6:18; 9:9-15; 15:18; Исх. 6:1-14; 17:1-7; 19:5,6; 2 Цар. 7:1-17; Ис. 54:10; Сир. 17:9; Лк. 22:20).

Сами Библейские книги представляют собой Откровение Божие, соединённое с историей, жизнью, словом ветхозаветной Церкви – само появление их было бы невозможно вне этой жизни и этой истории. Отношения человека с Богом именно внутри ветхозаветной Церкви становятся и выступают подлинным стержнем истории.

Устраивающее Церковь Божию – как ветхозаветную, приуготовительную, так и Христову, совершенную – участие Святого Духа здесь, в ветхозаветной истории, выражается чаще всего через понятие славы

⁴³ «Завещаний» Бога человеку или «договоров» между Богом и человеком (народом).

Божией, *водительствующей* «богоизбранный народ» к обетованному наследию Божию и будущему спасению (см., напр.: Исх.15:2; 3:22; 2 Цар. 22:47; Пс. 8:2; 20:6; 1 Пар. 17:11)⁴⁴. Это участие прикровенно, но не менее реально и не менее исторично, чем участие других лиц Святой Троицы.

1.2.4. Священный характер всеобщей, локальной и частной истории; её антропоцентричность

История, именуемая «священной», выражает в самом этом наименовании особый её характер – характер «отделённости»⁴⁵ от мира и посвящённости Богу, или, точнее, вызревания этой направленности на Бога и соотнесённости с Ним. Историческим субъектом этой «отделённости» и посвящённости выступает человек, народ, а в перспективе – и всё человечество (Иоил. 2:28).

Экклезиоцентричность ветхозаветной истории, полагание в её основу исторических отношений с Богом Израильского народа, прообразующего Церковь Христову (Исх. 19:6; Втор. 28:9; Лев. 26:12), одновременно и соответственно, уделяет первостепенное внимание фигуре человека⁴⁶ – человеку и человечеству, призванному к тому, чтобы стать Церковью (Быт. 12:1–3; ср. Рим. 4:11–13), вступающему в отношения с Богом, всегда имеющие личный (ср.: Исх. 3:14)⁴⁷, а потому, прежде всего, индивидуально-персональный характер.

Собственно, сама Священная История Израильского народа имеет *локальный характер*, несмотря на вселенское значение этой истории,

⁴⁴ Отождествляемой святоотеческим богословием с божественной энергией. Завершение преподавания энергии Божией (принадлежащей равно всем Лицам Святой Троицы) совершается Святым Духом — именно поэтому, не только на страницах Ветхого Завета, но и позднее, как в Новозаветную историю, так и в эпоху Церкви, окончательное усвоение энергии Божией человеком будет означать, вместе с тем, и личное явление Духа.

⁴⁵ Древнеевр. «kadesh», святость, отделённость.

⁴⁶ Ср.: «Человек, образ и подобие Божье, есть, согласно Библии, ось мирового становления» (*Мень А., прот.* Библиологический словарь. М., 2002. С. 575. Ст. Историзм Священного Писания).

⁴⁷ «Откровение “Аз есмь сущий”... показывает, что ипостасное измерение в Божестве имеет основополагающее значение... Персона есть тот, кто подлинно живёт... В этой встрече с Персоной Бога актуализируется в нас то, что в начале было лишь потенцией — персона» (*Софроний (Сахаров), схиархим.* Видеть Бога как Он есть. М., 2000. С. 183–185).

состоящее в подготовке человечества к Боговоплощению (Быт.3:15; 12:2-3, 13:1, 6, 15:5, 17:6-7, 18:18))⁴⁸. С другой стороны, в Ветхом Завете содержатся указания на *будущий универсализм Церкви* (Ис. 2:1-4; Иез. 38:16) и, соответственно, её истории.

Обращаясь к «деталю» Священной Истории, мы увидим, что она оказывается «соткана» из множества отдельных историй – жизней конкретных людей, ставших «опорными вехами» и «ключевыми звеньями» всего священного исторического процесса⁴⁹. Их «малые священные истории», русло которых составляет свободный выбор конкретных людей (Быт. 6:8-7:5; 17:1-3 и т.д.) – каждая в отдельности, – имеют такое же значение для человечества, как и история Израильского народа в целом.

Уже самые первые слова Библии («В начале...» (Быт. 1:1)) свидетельствуют о *начале* истории не только тем, что задают основание историчности дальнейшего *тварного бытия*, но равно и тем, что задают основание историчности самого *библейского текста*, который есть плод особенного и личного общения Бога и человека. Текстуальность, выраженность в тексте библейской истории⁵⁰, также свидетельствует о её антропоцентричности, направленности на человека.

1.2.5. Прообразовательность (типология) истории

История, и прежде всего Священная История, имеет прообразовательный, циклический, а, следовательно – учитывая её линейность, – и спиралевидный характер⁵¹.

⁴⁸ Ср.: «Всеобщий путь ко спасению души святые ангелы и святые пророки указывали и предрекали сперва *немногим людям...* потом в особенности (одному) *еврейскому народу...* (и наконец он был явлен через осуществление обетований во) Граде Божию, который должен был *составиться из всех народов*» (Августин Иппонский, *блаж.* О граде Божием. В 2 т. Т.1. М.: Т8-RUGRAM, 2020. С. 506-507. 10:32).

⁴⁹ При этом непосредственным «субъектом (ветхозаветной) истории является народ, нация. Индивиды рассматриваются лишь в той мере, в какой они являются членами народа» (Бульман Р. История и эсхатология... С. 30).

⁵⁰ Символично само наименование «Библия» — греч. «τὰ βιβλία», книги.

⁵¹ Ср.: «Ничего из пришедшего в бытие нет совершенно неподвижного по своему [природному] логосу..., все движется либо по прямой, либо по кругу, либо спиралевидно» (Максим Исповедник, *прп.* О недоумениях к Иоанну... С. 59–60. 1072В. Амбигва II (по общей нумерации – 7).

Целый метод экзегезы – типологический⁵² – оказывается целиком основан на типологии, прообразовательности Священной Истории, сообразуя, прежде всего, лица, события и явления Ветхого и, с другой стороны, Нового Заветов⁵³. Практически все значимые фигуры и факты ветхозаветной истории не только впоследствии (в самом Новом Завете и святоотеческой письменности) будут сообразованы с последующим содержанием Евангелий, но и в самом Ветхом Завете содержатся, хотя и прикровенно, но в каком-то отношении и явные черты будущего – будущей истории, прежде всего, Самого Христа и связанных с Ним лиц и событий⁵⁴.

Однако следует заметить, что ветхозаветная история и сама в себе, имея необходимую внутреннюю поступательность и даже логику вызревания личных отношений между Богом и человеком, представляет череду внутренних образов, восходящих от одного к другому в устремлении к «реальности» и полноте Божественного Откровения во Христе (ср.: Лк. 17:26-29).

Весь исторический путь Ветхого Завета священных отношений Бога и человека изображается на страницах Библии не просто как череда исторических событий, но как череда событий и личных отношений, имеющая свою внутреннюю логику, содержащую две взаимонаправленные перспективы:

1. *выхода Бога к человеку*, явлению Им Себя более и более открыто в череде теофаний, откровений, актов личного общения;
2. *восхождения человека к Богу* (всего ветхозаветного человечества в «лице» Израильского народа; и всего Израильского народа в лице его праведников и пророков).

⁵² От греч. «τύπος» – образ. Метод основан на сопоставлении предшествующих и последующих событий как образа и «реальности». Будет особенно характерен впоследствии для малоазийской и антиохийской богословских школ.

⁵³ См. подр.: *Добыкин Д.Г.* Православное учение о толковании Священного Писания... С. 107–142. Классический пример типологического толкования: *Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе: Литургическая поэма / Пер. с греч. и послесл. иером. Илариона (Алфеева). М., 1998.

⁵⁴ В богослужении такая типология широко представлена паремиями (греч. «παροιμία», притча) — прообразовательными чтениями преимущественно из Ветхого Завета.

Ветхозаветные пророки «не восприняли всей глубины излитого на них благословения. Бога они жили преимущественно через призму исторических событий»⁵⁵. Воплощение Христово, будучи совершенно определённым историческим событием, оказывается синергичным результатом длительного исторического взаимодействия и взаимоотношения Бога и человека, и не могло совершиться в тот или иной момент истории согласно *одной лишь* воле Божией – *вне* воли, состояния, истории человека и человечества⁵⁶.

Прикровенность в ветхозаветной истории Божественных Лиц Сына и Духа и, одновременно, поступенная и мерная (от завета к завету (Быт. 9:13; 15:18; 17:19; Исх. 34:10-27 и др.)) открытость Отца свидетельствуют о том, что позднее будет осмыслено как форма и историческая стадия раскрытия Троического образа Откровения Бога к миру⁵⁷. Прообразовательное впечатление «дела Отца»⁵⁸ в святой истории Израильского народа, совершающего исторический путь «начатка» веры и дел человечества в долгой истории его духовного взросления и восстановления, развития и усовершенствования его отношений с Богом, будет осмысляться уже в последующей церковной мысли⁵⁹.

Итак, ветхозаветная Священная История оказывается исполнена многих прообразов и их исторических исполнений и впечатлений, отношения между которыми свидетельствуют о характере и динамизме самой истории.

⁵⁵ Софроний (Сахаров), *схиархим.* Аз есмь... С. 31.

⁵⁶ См., напр.: *Николай Кавасила, св.* Слово на Благовещение Пресвятой Богородицы и Владычицы нашей Приснодевы Марии // Христос. Церковь. Богородица. Богословские труды св. Николая Кавасилы. М., 2007. С. 356.

⁵⁷ См. ниже, гл. 2.

⁵⁸ Ср.: «Со всем усилием и готовностью поспешим совершать доброе дело. Ибо Сам Творец и Владыка всего веселится о *делах* Своих. Он всевысочайшею Своею силою утвердил небеса... Сверх всего этого, Он святыми и чистыми руками образовал отличнейшее и по разуму превосходнейшее существо, человека, начертание Своего образа... Познаем также, что (и) все праведные (люди) украсились добрыми делами; и Сам Господь радовался, украсив Себя делами» (*Климент Римский, свцмч.* Первое послание к коринфянам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 156).

⁵⁹ См., напр., п. 2.3.3.1 диссертации.

1.3. Евангельское богословие истории⁶⁰

1.3.1. Историзм Евангелия от Матфея

Хотя каждое из Евангелий представляет собой повествование о земной жизни Спасителя, однако, вместе с этим, имеет и особую перспективу, – в том числе, каждое из Евангелий представляет свои специфические акценты в изображении истории. У евангелиста Матфея эта перспектива оказывается представлена **Церковью**; именно её историзм, соответственно, и оказывается здесь выявлен наиболее отчётливо.

Уже самое начало Евангелия от Матфея отсылает нас к сугубо историческому контексту (Мф. 1:1-16). Историческая перспектива родословия Спасителя у евангелиста Матфея, в отличие от евангелиста Луки (Лк. 3:23-38), ориентирована на «узкий», стержнеобразующий контекст истории – история предков Христовых здесь имеет:

1. *экклесиологическое измерение* (Мф. 1:1),
2. *прямую перспективу* (от Авраама и ко Христу; Мф. 1:2-16).

Историческая реализация замысла Божия *о человеке как о Церкви*⁶¹ и, вместе с тем, *о Церкви как о тайне* Божественного домостроительства, ведущего Израильский народ к реализации этого замысла *чередой заветов* с потомками Авраама, Иуды и, наконец, Давида, отображается в особенностях родословия Христова, который даёт Евангелие от Матфея: в акцентуации на самих фигурах Авраама, положившего своей верою начало ветхозаветного святого народа, и Давида, предвозвещающего Христа (Мф. 1:1); в особенностях упоминаемых имён, составляющих различие с Лк. 3:23-38⁶²; в упоминании событий, представляющих свидетельство человеческих несовершенств и даже падений, но и преодоления греха – пути ветхозаветной

⁶⁰ Данный параграф написан на основании следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 39-55.

⁶¹ Ср.: «Церковь – не что иное, как муж совершенный на своём пути сквозь все века к конечному осуществлению Божиего замысла о мире» (*Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Издат. Совет. РПЦ, 2005. С. 27).

⁶² Евангелист Матфей перечисляет потомков Давида, ведущих к Иосифу (в отличие от евангелиста Луки, дающего линию Девы Марии).

Церкви в человеческом её измерении (Мф. 1:2,3,5,6,11). Всё это свидетельствует об особой экклезиологической акцентуации данного родословия.

Преемство Ветхого и Нового Заветов изображается евангелистом Матфеем как органическая динамика истории. Эта динамика представляет собой именно историю Церкви, сперва ветхозаветной, а потом и ожидаемой – Христовой. Единство той и другой для Матфея очевидно. Именно Церковь выступает у него *стержнем истории* как таковой, стержнем истории мира, её смысловой осью; на образующую историю жизнь этой единой Церкви (существующей в прообразе, а затем и ожидаемой в реальности Христовой жизни) как бы нанизываются все иные события, составляющие периферию человеческого бытия.

Этот «смысловой стержень» всеобщей истории мира в собственной своей истории поступенен. Обращение евангелиста Матфея к будущему самой Церкви Христовой, обетование о которой предчувствуется во многих словах Христа (ещё до Его ясного, неприкровенного учения о Церкви «тела Своего» (Ин. 2:21; ср.: Мф. 26:61)) оказывается также исполнено внутреннего историзма. В общем и целом, евангелист Матфей акцентирует внимание на *неразрывной связи прошлого, настоящего и будущего* экклезиологического бытия и истории отношений Бога и человека:

1. *истории Израильского народа* в её окончании («Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3:2; 4:17; ср.: Мф. 10:7); Мф. 11:10),

2. *земной истории Христа*, восполняющего и возводящего к совершенству те отношения Бога и человека, которые составляли достояние Ветхого Завета («Не нарушить пришёл Я, но исполнить» (Мф. 5:17); «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48)),

3. *будущей истории Церкви Христовой*⁶³ («Идите, научите все народы...») (Мф. 28:19-20)).

Многие притчи Евангелия от Матфея, посвящённые Церкви, также заключают в себе внутреннюю динамику – изображают путь развития, изменения, роста, органичного вызревания Церкви, общий смысл её истории. Таковы притчи о сеятеле (Мф. 13:3-30), о зерне горчичном (Мф. 13:31-32), закваске (Мф. 13:33), о злых виноградарях (Мф. 21:34,41,43). Прорастание Церкви «на поле мира» (ср.: Мф. 13:38), приближение «жатвы» – кончины века (Мф. 13:39), о чём свидетельствуют «знамения времён» (Мф. 16:3), «созревание плодов» (Мф. 12:33 и др.) и приближение Царства Божия (Мф. 12:28), – все эти образы свидетельствуют о смене вех Священной Истории.

В приближении Голгофы евангелист Матфей представляет последовательное ясное свидетельство Христа о Себе (Мф. 17), затем о Церкви (Мф. 18) и, наконец, о человеке (Мф. 19); оно предваряет Его восхождение из Иерихона в Иерусалим (Мф. 20:17-21:11) – начало Его кенотического восхождения ко Кресту. Христос свидетельствует об отторжении от единого исторического пути Церкви (ветхой – и новой) той преобладающей части Израильского народа, которая не увидела «знамений времён» (Мф. 16:3) и обратилась *вспять* на пути Священной Истории («Се, оставляется вам дом ваш пуст» (Мф. 23:38)). Этот христобежный путь становится *прообразом* будущей апостасии, отхода от Христа всего мира (Мф. 24-25). Выбор, стоящий перед каждым человеком в едином пространстве священных и «последних времён» (Ос. 3:5; Мих. 4:1 и др.), начиная от современников Христовых и заканчивая временем всеобщего разделения (Мф. 24:7) «лжехристов и лжепророков» (Мф. 24:5,11,24), становится выбором личной истории (Мф. 24:40-25:46). Беседа Христа на Елеонской горе с учениками (Мф. 24-25), таким образом, оказывается посвящена – *неразрывно* – *личной и общей истории* и эсхатологии, и эта

⁶³ Само понятие «ἐκκλησία» (Церковь) употребляется в Евангелиях лишь у евангелиста Матфея: Мф. 16:18; 18:17.

неразрывность, даже нерасчленённость личной и всеобщей истории будет переживаться в святоотеческой мысли вплоть до III века, когда будет дифференцирована в первых научно-богословских попытках осмыслить историю и систематизировать представления о ней⁶⁴. Беседа на Елеонской горе становится архетипичной для всех синоптических Евангелий.

«Проповедь Евангелия Царствия по всей вселенной» (Мф. 4:14) у евангелиста Матфея – в рецепции последующего Предания Церкви – также имеет две исторические перспективы: начала и конца. Простирающаяся до всех пределов мира проповедь апостолов и последующее воцерковление экумены⁶⁵ становится прообразом эсхатологической проповеди Церкви в последние времена и окончательного определения участи всех «племён земных» (Мф. 24:30).

В этой перспективе будущего последнее повеление Христа, исполненное внутреннего динамизма: «Идите, научите все народы...» (Мф. 28:19-20), задаёт *вектор будущей истории* – истории Церкви в её взаимоотношении с миром, истории, призванной стать священной для всего человечества.

В общем и целом, Евангелие от Матфея, говоря об историко-богословских аспектах, акцентирует историческую преемственность Ветхого и Нового Заветов, непрерывность, идущую из прошлого, с перспективой в эсхатологическом будущем, где «зависшие в прошлом» потерпят историческую неудачу. Именно в этом Евангелии можно наиболее отчётливо выделить относимые к церковному бытию богословские акценты, впоследствии ясно выраженные в церковном учении о свойствах Предания⁶⁶, а, позднее, и о свойствах самой Церкви⁶⁷:

1. единства (Мф. 18:11-20 и др.),

⁶⁴ Ср.: Уже в эпоху истории Церкви «разные уровни эсхатологии (космологическая, “историческая”, политическая, индивидуальная) начинают выстраиваться в иерархию» (Ликов Г.Г. Эсхатология и христианская историософия // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 96).

⁶⁵ Как доминирующего социального «пространства» на просторах мира; тогда, прежде всего, — Римской империи. Букв.: греч. «οἰκουμένη», обитаемая вселенная.

⁶⁶ См. ниже, п. 2.2.5 диссертации.

⁶⁷ «И во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь» (Никео-Константинопольский Символ веры).

2. святости и совершенства (Мф. 5:3-16,48 и др.),
3. всеобщности и универсальности (Мф. 28:19-20 и др.),
4. органической связи «ветхого» и «нового», преемственности времён (Мф. 5:17-20 и др.).

1.3.2. Историзм Евангелия от Марка

Хотя все четыре Евангелия изображают Христа, доносят до нас Его исторический образ, повествуют о Его домостроительном служении во всём объёме и значении этого понятия – и именно в этом состоит их смысл, – однако Евангелие от Марка особенно акцентирует внимание на Его личности, а значит и на историко-богословских аспектах земного пути **Самого Христа**. Оно, если можно так выразиться, наиболее христологично, наиболее сосредоточено на Самом Христе, вне специфически акцентированной связи Его жизни с бытием Церкви или мира.

Сосредоточением внимания на одном Христе, намеренным отсечением почти любой иной сопутствующей тематики, вероятно, обусловлена и существенная краткость, сжатость повествования именно этого Евангелия. Из всех Евангелий оно наиболее динамично, как в силу своей сжатости, так и за счёт использования автором специфических языковых средств (например, регулярным и особенно характерным употреблением слова «тотчас» (греч. «εὐθὺς»)⁶⁸, частым употреблением кратких и ёмких фраз, употреблением так называемых «энергичных глаголов»). Слово самого Христа в изображении евангелиста Марка оказывается «максимально кратко и максимально могущественно»⁶⁹.

Эта динамичность символизирует своего рода «концентрат» истории – *всеисторический масштаб* конкретно локализованного в истории Христова подвига; единство истории и вечности, явленное во Христе. В истории

⁶⁸ См.: Мк. 1:10, 18, 20, 30–31, 42–43 и т.д.

⁶⁹ *Трактателлис Д.* Власть и страдание. Христологические аспекты Евангелия от Марка. М., 2012. С. 49.

Самого Христа всё «тотчас», – эта история лишена колебательности⁷⁰, неопределённости, промедления. Именно в ней, как в горчичном семени (Мк. 4:30-32; Мф. 13:31-32; Лк. 13:18-19), заключена будущая история Церкви; она представляет собой и парадигму истории всего мира.

Но, с другой стороны (и этот аспект связан с предыдущим), эта динамичность позволяет лучше ощутить и исторически раскрываемую *поступательность*, поступательную постепенность общественного служения Христа⁷¹. Так, Евангелие от Марка наиболее ясно представляет общую логическую последовательность земного Христова служения, служащую прообразом последующему историческому пути к Богу человека и Церкви:

1. *от совершения добрых дел*, исцелений страждущего человека, сопровождаемых приобретением учеников (Мк. 1:14 – 8:30),
2. *через преподание полноты учения*, сопровождаемое видимым торжеством (Мк. 8:31 – 11:11),
3. *к восхождению на Крест*; Его Жертве и последующему Воскресению (Мк. 11:12 – 16:20).

Совершая добрые дела исцеления страждущего человека, Христос одновременно запрещал свидетельствовать о Своей Божественности, явленной в этих делах, – этот аспект также наиболее явно проступает в Евангелии от Марка. Он свидетельствует о том, как эта поступательность и постепенность служения Христова призвана к отображению и продолжению в Его учениках, а в конечном итоге – в Церкви, в её членах, совершающих свой путь со Христом и, одновременно, ко Христу⁷².

⁷⁰ Ср.: Максим Исповедник, *прп.* О недоумениях к Фоме // *Его же.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 36–37. 1060А. Амбигва V.

⁷¹ «(Христос) не делает как раз того, что мы, люди, в своём грехе постоянно хотим сделать: перескочить через время» (Бальтазар Х.У. фон. Теология истории... С. 32).

⁷² Ср., напр., со святоотеческим учением о трёхчастном пути человека к Богу (πρᾶξις, θεωρία, θέωσις), где, как возможность осуществления человеком в собственной жизни последующих ступеней, так и открытие ему самого смысла их, становятся осуществимы лишь по прошествию предыдущих этапов с соответствующей работой над собой и необходимым внутренним изменением.

Проповедь Христова, Его учение неизменно следует за Его делами и последующим делам призывом к неразглашению. Следует заметить, что эта логическая последовательность периодически повторяется, показывая не просто линейно-постепенный, но и более сложный характер (перманентный; спиралевидный, по определению прп. Максима Исповедника⁷³) историзма раскрытия тех богоустановленных задач, которые стоят перед каждой человеческой личностью и которые безгрешно осуществляет в своём земном и историческом служении Богочеловек Христос.

Примеры повторов этой логической последовательности приведены в следующей таблице.

эпизод	проповедь покаяния и совершение чудес	призыв к неразглашению своего мессианства	учение ⁷⁴
1	1:12-13	-	1:14-22
2	1:23-34	1:34	1:35
3	1:40-42	1:43-44	1:45
4	2:1-12	-	2:13-28
5	3:10-11	3:12	3:13 – 4:34
6	5:22-42	5:43	6:2-13, 30
7	7:32-35	7:36	-
8	8:22-25	8:26-30	8:31-9:13

«*Восхождение в Иерусалим*» (Мк. 10:33) изображается евангелистом Марком как постепенное восхождение на Голгофу. Иерусалим есть средоточие ветхозаветной истории, вместилище храма ветхозаветной Церкви

⁷³ См. выше: *Максим Исповедник, прп.* О недоумениях к Иоанну... С. 60. 1072В. Амбигва II (по общей нумерации – 7).

⁷⁴ Либо заменяющее его в первой главе удаление Христа в пустыню. Так, в повествовании первой главы Христос после совершения чудес удаляется в пустыню, намеренно избегает проповеди, что свидетельствует о самой ранней стадии Его общественного служения, согласно евангелисту Марку, — а именно, о совершенной неготовности окружающего народа действительно воспринять Его слово, о нужде пока ещё в одном лишь покаянии, но не простирающемся далее и глубже учении Христовом.

– израильского народа; и именно в нём надлежало завершить свой подвиг Христу, в нём же и получить своё историческое начало Церкви Христовой. С другой стороны, по мере раскрытия Христом миру глубины Своего обоженного человечества – подлинного человечества в его совершенстве и богоподобии, – а, вместе с тем, и по мере Откровения Им Своего Божества, ветхий мир отвечает Ему всё более и более углубляемой мерой неспособности вместить это совершенство, увеличивает дистанцию между собою и Христом, отторгает Его. Так, Иерусалим становится средоточием окончившей свой исторический путь ветхозаветной истории не только в её священном измерении, но и в полноте ипостасного присутствия ветхозаветного человечества. В целом образ финального восхождения Христа к богооставленности Голгофы в Иерусалим оказывается характерен для всех синоптических Евангелий, однако в Евангелии от Марка он выражен наиболее отчётливо.

Словами Христа «Кто не против вас, тот за вас» (Мк. 9:40; также Лк. 9:50) и их контекстом евангелист Марк свидетельствует о парадигме икономической и широкой *миссионерской направленности* деятельности апостолов Петра и Павла, а затем и учения апологетов Запада⁷⁵ о «христианах до Христа» и *христоремительном* (как центростремительном) векторе истории⁷⁶. Примечательно сравнение этих слов с другими словами Христа, приводимыми евангелистом Лукой в том же синоптическом корреляте Нагорной проповеди⁷⁷: «Кто не со Мною, тот против Меня» (Лк. 11:23), и, по-видимому, составляющими богословскую антиномию⁷⁸ с приведёнными словами Мк. 9:40; Лк. 9:50. Контекст одиннадцатой главы Евангелия от Луки (особенно, начиная с Лк. 11:14) даёт основания полагать слова Лк. 11:23 относящимися к христобежному (как центробежному) вектору истории – как истории личной, так и общей в

⁷⁵ Как римского, так и александрийского богословия периода апологетов и последующего времени.

⁷⁶ См. ниже.

⁷⁷ Мф. 5–7. Ср.: Мк. 9–10; Лк. 6; 11.

⁷⁸ Здесь и ниже под богословскими антиномиями следует понимать видимо противоречивые утверждения, помогающие раскрытию богооткровенных истин, превышающих принципиально ограниченную логику человеческой мысли и человеческого языка.

целом. Изменённое состояние человеческого духа, соединённое с «ветхими мехами» формализма и внешних предписаний, теряющих своё значение и смысл при утрате общего духовного направления, вектора движения человека, порождает ставшее нарицательным фарисейство, прообразуя будущий христебежный путь ересей и расколов внутри Церкви, – таков внутренний мотив этих слов евангелиста Луки (Лк. 11:23), как бы дополняющего в этом аспекте более узкое богословие Мк. 9:40, уделяющего большее внимание миру в целом, в самых различных аспектах его отношения со Христом и Церковью.

Оба Евангелия (Марка, Луки), при всём их различии, направлены авторами-евангелистами к человеку западной формации, соответственно, в частности, в отношении историческо-богословских тем, задавая ключевые богословские акценты и парадигмы будущих богословских школ западного типа⁷⁹. Понятие о двух векторах истории во II-III вв. станет одной из таких характерных черт⁸⁰.

Эсхатология Евангелия от Марка, то есть учение о конце истории (Мк. 13), не представляет каких-либо специфических историко-богословских акцентов по сравнению с другими синоптическими Евангелиями (Мф. 24-25; Лк. 17:22-37; 21:6:36), и соответствует изложенному нами выше, выражает общий новозаветный подход, характерный соединённостью – и смешением, доходящим порой до неразличения – общей и частной, личной эсхатологии.

Написанное к римским христианам, это Евангелие, тем не менее, задаёт также важные парадигмы историзма александрийской школы, связь с которой евангелиста Марка не менее тесна.

1.3.3. Историзм Евангелия от Луки

Систематичность, метод – важная составляющая исторического повествования в глазах окружающего евангелистов греко-римского мира,

⁷⁹ Римо-Карфагенской и Александрийской.

⁸⁰ См. ниже, п. 2.2.3, 2.3.2.3 диссертации.

который был наследником просвещённой античности с её авторитетом науки и научного подхода. Евангелие от Луки, адресованное именно этой среде, оказывается вписано в эту внешнюю парадигму:

- *«как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова,*
- *то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего*
- *сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил,*
- *чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен» (Лк. 1:2-4).*

Неизвестно, представляет ли адресат евангелиста Луки конкретного человека или является нарицательным персонажем (Феофил, греч. «Θεόφιλος», – боголюбец), однако уже это имя представляет символику, характерную для евангелиста Луки в целом: **обращение к миру** (в его отношении со Христом и Церковью), универсализм, потенциальное богоизбранничество и предназначенность ко спасению каждого человека.

Первая глава Евангелия от Луки представляет срез истории – окончание Ветхого (Лк. 1:16-17) и начало, зарождение, в буквальном смысле зачатие (Лк. 1:38), Нового Завета. Эта историческая «точка» имеет у евангелиста Луки иное значение, нежели та связь обоих Заветов, которую неизменно акцентирует евангелист Матфей. Если для евангелиста Матфея первостепенно важно показать и подчеркнуть историческое единство отношений Бога и человека, преемство Церкви, то здесь, у евангелиста Луки, акцентируется само рождение «нового». «Приготовление» к нему (Лк. 1:16-17; 76-79) предвозвещает спасение всех народов (Лк. 1:47-55,69,77; 2:11 и др.). Об этом свидетельствует и ожидание Христа Спасителя праведным Симеоном (Лк. 2:26).

Родословная в Евангелии от Луки (Лк. 3:23-38) также имеет черты особой обращённости евангелиста к миру и человеку:

- *имеет обратную перспективу истории,*

- представляет *родословие Пресвятой Богородицы*⁸¹,
- возводится к Адаму и Самому Богу (Лк. 3:38).

С приходом Христа происходит поляризация мира (Лк. 10, особ. Лк. 10:16), после которой *остановка истории* и её обращение вспять оказываются невозможны (ср.: Лк. 9:62; Быт. 19:26). Каждый человек оказывается перед неминуемым и радикальным *историческим выбором*: следования за Христом, христоношения (Лк. 9:23-26; 14:26-27) или «отвержения воли Божией о себе», косного упорства богопротивящегося духа человеческого, «не узнавания» времён посещения Божия (Лк. 7:30; 16:31; 19:44). Этот момент исторического выбора стоит перед отдельным человеком (Лк. 17:34-36), перед народом (Лк. 19:44; ср. Лк. 9:44) и, наконец, перед всем человечеством (Лк. 21).

Потенциальная динамика зарождения *двух путей*, стоящих перед человеком, а в перспективе и *двух векторов истории* (христостремительном и христобежном), на протяжении евангельского повествования проступает всё более явственно: Лк. 2:34; 7:28-30; 12:49,51 и т.д. Символическим финалом такого самоопределения становится участь двух разбойников, сораспятых на кресте со Христом (Лк. 23:39-42).

Два пути, предлежащие отдельному человеку, в перспективе *всеобщей истории* становятся двумя векторами истории – два пути мира, идущих ко Христу или от Христа⁸²:

- *христостремительным* («Кто не против вас, тот за вас» (Лк. 9:50))
- *христобежным* («Кто не со Мною, тот против меня; и кто не собирает со мною, тот расточает» (Лк. 11:23))

Путь Христов⁸³, назначенный для каждого человека, представляет собой «путь за пределы реальности»⁸⁴, путь отрешения от всего,

⁸¹ А не Иосифа, как в Мф. 1:1–16.

⁸² Представление о которых составит впоследствии важный элемент учения апологетов.

кардинальный поворот духа человеческого, цельное духовное усилие человека, ведомого Богом (Лк. 15:33; 16:13,16 и др.). Таково *начало* священной истории человека во Христе, истории «собираания сокровищ» для Бога, а не для себя (Лк. 12:21).

И *генеральный вектор* движения вперёд, за Христом и ко Христу, путь веры (Лк. 17:6,19; 22:32 и др.), и единство пути веры и дел (Лк. 6:48-49; 8:15), и опора на духовную меру человека с перспективою её безграничного расширения – вся эта тематика Евангелия от Луки свидетельствует об особой важности для евангелиста *синергийного богословия*, идеи совместного созидания истории Богом и человеком, направляемой Богом и осуществляемой человеком (Лк. 8:18; 19:12-26 (притча о минах) и др.). В перспективе синергийного плана человеческой истории евангелист Лука подчёркивает как Божественность, так и человечность Самого Христа (Лк. 22:69-70). Богоотвержение запечатлевается и завершается в человеке хулою на Святого Духа: «Всякому, кто скажет слово на Сына Человеческого, прощено будет; а кто скажет хулу на Святаго Духа, тому не простится» (Лк. 12:10), – эти слова Христа указывают на значение дела Святого Духа, действующего и в самом человеке, призывающего его ко Христу или ведущего по пути с Ним. Отвержение силы Божией, подаваемой Духом Святым, соделывает человека неспособным и к дальнейшему исповеданию Христа (Лк. 12:8), неспособным к выбору верного пути собственной истории (ср.: Откр. 13:16).

Слова Христа именно в изложении евангелиста Луки часто подчёркнуто *парадоксальны*, исполнены «антиномиями» видимого и невидимого, мнимого и подлинного, внешнего и внутреннего, смертельного и спасительного. Таковы проповедь на «месте равне» (Лк. 6:17), слова о

⁸³ Современная библеистика выделяет здесь особенное значение так называемого «рассказа про путь» (Лк. 9:51–19:28), хотя это повествование и относится к последнему периоду общественного служения Христа — Его особенного кенозиса, восхождения в Иерусалим ко Кресту (См.: Холлэдей К. «Рассказ про путь» в Евангелии от Луки: история и богословие // История и теология в Евангельских повествованиях. Материалы седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета. М., 2018. С. 231–265).

⁸⁴ Там же. С. 243.

первых и последних (Лк. 13:30), о гибели и сбережении души человека (Лк. 17:33) и другие. Так, Евангелие от Луки ставит человека перед перспективою радикального расширения ветхого сознания до вселенских масштабов и пределов (Лк. 10:30-37, притча о добром самарянине), переводом его в духовную плоскость и перспективу (Лк. 8:21; 11:27-28; 12:34 и др.). Притча о блудном сыне (Лк. 15:11-32) имеет такую же вселенскую перспективу. Она – о мире и всяком человеке, которого ожидает Христос, подобно любящему Отцу. Таков путь кающегося грешника, история покаяния, разворота на 180 градусов человеком своего жизненного пути.

На особый миссионерский универсализм Евангелия от Луки указывает и описание «деятельности Христа в таких разных местах, как Самария, многие другие города и деревни»⁸⁵.

«Эсхатологическая» 21-я глава Евангелия от Луки заключает три плана окончания истории и встречи со Христом, переплетённых друг с другом и соприкасающихся друг в друга (так или иначе эти планы можно выделить и в других Евангелиях):

1. конца *личной истории* человека (Лк. 21:34-36),
2. конца *истории Израильского народа* – окончания Ветхого Завета и разрушения всего, обращённого вспять (Лк. 21:6,20,24),
3. конца *мира* и общей апостасии (Лк. 21:27 и др.)⁸⁶.

На вопрос «Когда же это будет?» (Лк. 21:7) Христос не даёт однозначного ответа, закладывая объёмное видение истории – Священной Истории отдельных личностей, народов и, наконец, всего мира⁸⁷.

⁸⁵ Холлэдей К. «Рассказ про путь» в Евангелии от Луки... С. 251.

⁸⁶ «Евангелие от Луки изображает дело спасения в виде органического процесса... Это относится и к целому человеческому роду, и к раскрытию искупления в событиях евангельской истории, и к жизни отдельной человеческой души» (Кассиан (Безобразов), еп. Евангелисты как историки // Да придет Царствие Твое: сборник статей / еп. Кассиан (Безобразов). Paris: Presses Saint-Serge – Institut de Theologie Orthodoxe, 2003. С. 18).

⁸⁷ «Если в Мф. 16:28 утверждается, что “есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем”, то Лк. 17:20–21 (“Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть”) и ап. Павел... фактически отказываются от актуальной эсхатологии и в классическом библейском

«Не тотчас конец» (Лк. 21:9), – это выражение представляется своеобразным символом самой будущей истории, её протяжённости и неизвестности. Вместе с тем, слова Христа: «То, что о Мне, приходит к концу» (Лк. 22:37), – свидетельствуют о вселенском, всеисторическом и даже вневременном масштабе земной истории Самого Христа, о её парадигмальном значении для всякой истории во всяком её измерении. Эта *перспектива вечности в истории*, внутри самой истории, подчёркнута и другими словами Христа: «Не прейдет род сей⁸⁸, как все это будет; небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Лк. 21:32-33).

1.3.4. Историзм Евангелия от Иоанна

Если «Евангелие от Луки начинается вне истории и (проходя через историю), уходит из истории, (то) Евангелие от Иоанна всё целиком говорит о том, что *над историей*»⁸⁹, – хотя мы не вполне согласимся с этими словами епископа Кассиана (Безобразова), однако всё же они выражают важную черту историзма любимого ученика Христа: Евангелие от Иоанна, самое богословское из всех Евангелий, обращает наше внимание к **истории в её неразрывной связи со внеисторичным** и вневременным, с вечностью – с **Самим Богом**.

Апостол Иоанн Богослов символично охватывает контуры истории во всей её полноте, сопроникаемой Христом и ведомой всей полнотой же Святой Троицы, начиная от предвечного бытия Слова Божия, зарождения Им тварного бытия и истории (Ин. 1:1-3)⁹⁰, и заканчивая концом истории и мира (Откр. 21:1)⁹¹.

духе делают акцент на таинственности и сокрытости исторического процесса» (Пиков Г.Г. Эсхатология и христианская историософия... С. 92).

⁸⁸ Прежде всего, «род» учеников Христовых, но и вообще всего человечества.

⁸⁹ Кассиан (Безобразов), еп. Евангелисты как историки... С. 28.

⁹⁰ «Греческий термин “αρχή”, как и его латинский эквивалент “principium”, означает не только временное начало, но и длящееся основание действительности» (Греггерсен Н. Идея глубокого воплощения: библейские и патристические источники // Богословие творения. М., 2013. С. 104–105).

⁹¹ Примечательно, что некоторые исследователи богословия истории на Западе отвергают сам принцип конечности истории, полагая эсхатологическую перспективу линейным продолжением земного времени (См.: Cullmann O. Christ and Time... P. 62, 83, 145–146).

Неслучаен и глубоко символичен оказывается в этом контексте и параллелизм Быт. 1:1-4 и Ин. 1:1-5, – именно Евангелие становится свидетелем *полноты* исторической картины мира; новое прочтение уже совершившейся истории заключается в немногих словах пролога. Такой подход совокупляет прямую и обратную перспективы истории, одновременно повествуя об истории Человека и возводя её к вне- и метаисторическому бытию Бога.

Образы времени и вечности в их различном соотношении друг с другом, неоднократно присутствуя на страницах Евангелия от Иоанна, также даны у него как в прямой (Ин. 5:39-46), так, особенно, и обратной перспективе истории (Ин. 8:56-58), соответственно, в изображении Его отношений с Авраамом, Моисеем и Ветхим Заветом в целом.

Христос в Евангелии от Иоанна предстаёт, прежде всего, *вечно настоящим* (Ин. 1:3,14; 8:58; 17:5; ср. Пс. 10:27; 89:3; Ис. 51:6; Мих. 5:2). Однако это измерение вечности, вневременность жизни во Христе (Ин. 5:26; 12:34), согласно евангелисту Иоанну, прорывается в историю, пронизывает и сопровождает её. Оно свидетельствует человеку и о перспективе будущего, перспективе полноты богообщения во Христе (Ин. 3:13,16-17,31; 4:25-26; 5:17-30; 14:7-11), перспективе рождения Церкви Христовой (Ин. 14:19-22, 22-23), которое совершится «вскоре», подобно новому рождению человека в мир (Ин. 16:17-23; ср. Откр. 12:5). Это «вскоре» представляет собой характерную для всех евангелистов – и особенно для ап. Иоанна – парадигму истории, протяжённость которой измеряется не «физическим» временем, а реальностью личных отношений Бога и человека.

Эта историческая перспектива в целом именно у ап. Иоанна Богослова подчёркнуто сопрягается с *троическим контекстом*, с соучастием Сыну Божию Отца (Ин. 8:29; 10:37-38; 17:4) и Святого Духа (1:32-33; 3:5-8,34; 4:23-24; 7:39; 14:16-18,26; 15:26; 16:7,13). В следующих местах присутствует у ап. Иоанна и троичная символика исторических процессов, прообразуемых в

истории Христова служения и призванных к своему осуществлению в Церкви:

- Уже три первых дня начала общественного служения Христова – крещения, призвания учеников и чуда на браке в Кане Галилейской (Ин. 1:29,35; 2:1) – становятся прообразом всего христианского пути: *обращения ко Христу, научения от Него, евхаристического брака со Христом Церкви.*
- На этот же путь («Куда Я иду, вы знаете, и путь знаете» (Ин. 14:4)) указывают следующие слова Христа: «Я есмь Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14:6)⁹².
- Пророчество Христово о трёхдневном воздвижении «храма тела Своего» (Ин. 2:19-21).

В конечном счёте, перспектива земного пути Христа по совершении дела, порученного Отцом (Ин. 17:4), пролегает «от Отца... и опять... к Отцу» (Ин. 16:28), замыкая в смыслообразующем плане «круг истории» (ср. Откр. 1:8,10; 21:6; 22:13); в орбиту этого пути входит и Его Церковь (Ин. 20:22-23).

Тем не менее, будущая история Церкви не статична; Церковь и её члены призваны к ипостасному росту – в масштабах мира (Ин. 17:18; 20:21-23), а также в делах и историческом опыте («Верующий в Меня... и больше сих (Моих) дел сотворит» (Ин. 14:12)).

Чувство единства различных масштабов истории, в целом характерное для всех Евангелий, не менее – а возможно, и более, учитывая Откровение – выражено у ап. Иоанна Богослова (Ин. 5:25,28-29). Окончание земной истории Христа, «час Его» (Ин. 7:30; 8:20; 13:1) прообразует «последний день» истории (Ин. 6:44,54; 11:24). Поступенность истории, выражаемая в указаниях на различные её вехи, её эпохальность (Ин. 1:30; 3:30; 4:35-38; ср. 5:46), соотношения «этапов» *образа и реальности, а также реальности и*

⁹² Ср.: «Истина и Путь должны были быть заново приведены в действие в людях» (Греггерсен Н. Идея глубокого воплощения... С. 112–113). Здесь подчёркивается парадигмальность слов Христа в отношении к Церкви, хотя и теряется их троический контекст.

будущей тайны богооставленности и одиночества в отношениях Христа с учениками (Ин. 16:25-29,31-32) станут впоследствии характерной чертой малоазийского богословия, берущего своё начало в наследии апостола Иоанна Богослова.

Проявляются вышеобозначенные особенности Евангелия от Иоанна и в самих литературных формах и приёмах его языка: циклическом (имеющем спиралевидный характер) повторении важных тем с «возвращением к предыдущей теме, которое имеет целью... добавить к уже сказанному новые подробности»⁹³, и «методе недоумений», также основанном на повторении и более глубоком разъяснении Христом собственных слов⁹⁴.

1.4. Традиции апостольского богословия истории⁹⁵

Слово апостольское, направленное к устройению Церквей, оказывается само созидателем новой истории и «нового человека» (Еф. 4:24; ср. 2 Кор. 5:17; Гал. 6:15) во Христе.

На этой истории – непрестанно совершающейся ныне, но вместе с тем и будущей – сконцентрировано внимание апостолов. И хотя каждый из них даёт какие-то свои важные акценты, общий срез апостольского богословия истории в основе своей однороден – он представляет собой уже совершаемый путь Церкви, мира и человека.

1.4.1. Послания апостола Павла

Знаменитая мысль ап. Павла об «оправдании верой» (Рим. 5:1) направлена к *истории отдельного человека*. Утверждаемая животворящей силой Божией (1 Кор. 2:5; ср. 2 Кор. 4:7; Гал. 3:11; 2 Фес. 1:11 и др.), открываемая Христом (Кол. 1:17,23; 2 Фес. 3:3 и др.) и вкореняемая Духом

⁹³ Каравидопулос И. Введение в Новый Завет. М., 2010. С. 163–164. «Постоянно наблюдающийся параллелизм... беглое предвосхищение мысли, которая затем развивается пространно, так что местами создаётся впечатление сплошной цепи» (Кассиан (Безобразов), еп. Евангелисты как историки... С. 26).

⁹⁴ См.: Каравидопулос И. Введение в Новый Завет... С. 164.

⁹⁵ Данный параграф написан на основании следующих работ автора: Легеев М., свящ. Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 55-69.

Святым (Гал. 3:14), *вера* изображается им как постоянное и перманентное («твёрдое», стойкое (2 Кор. 1:24)) начало духовного пути, этой малой священной истории, задающее её *генеральный вектор* движения к Богу (Рим. 4), «жизни для Бога» (Рим. 14:6-8), покоя всякой самости (Евр. 4:9) и духовной «простоты во Христе» (2 Кор. 11:3), «прямизны» (Евр. 12:13) и «совершенства» в значении точного направления этого движения (2 Тим. 3:17; Евр. 6:1). Этот вектор задан крещением (Рим. 6:2-11), но он призван и к сохранению в последующей жизни в уме (Рим. 12:2; Еф. 4:23; Тит. 1:15)⁹⁶ и сердце (Рим. 10:9-10) человека, к поддержанию его непрерывным водительством Божиим «к покаянию» (Рим. 2:4; 2 Кор. 7:10).

Утверждая путь веры, апостол Павел подчёркивает *духовную динамику* священной истории человека, её «преуспевания» (1 Фес. 4:10), изменения её «от веры в веру» (Рим. 1:17; ср. Кол. 2:7), «от славы в славу» (2 Кор. 3:18), от младенчества к созреванию «совершеннолетия» ума (1 Кор. 14:20; ср. 2 Кор. 13:9). В его посланиях присутствует мотив устремлённости, ожидания, но ещё не окончательного свершения в церковных членах со-бытия со Христом (Рим. 8:11,13,18 и др.). Священная история отношений человека и Бога простирается от пребывания во младенчестве (1 Кор. 3:1-2; 13:11 и др.), через обладание «начатком Духа» (Рим. 8:23), видения Бога «отчасти» и «как бы сквозь тусклое стекло» (1 Кор. 13:9,12), к «пути... превосходнейшему» (1 Кор. 12:31), а затем и к знанию и видению «совершенному», «лицом к лицу» (1 Кор. 13:10,13), «в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Личная история изображается ап. Павлом как постепенный путь преодоления «колебательности» воли (Еф. 4:14), изменения колеблющегося в «непоколебимое» (Евр. 12:27-28; ср. 10:38-39). Этот путь не только линейен, но также и перманентен, призван к постоянному совершению (ср. Евр. 3:13). Кажущееся противоречие между «жизнью по духу» (Рим. 8:9-10) и противоборством духа и плоти в самом человеке (Рим. 7:25,15,19) лишь подтверждает векторность и незавершённость священной истории человека.

⁹⁶ Ср.: «Закон ума моего» (Рим. 7:23).

Лишь второе пришествие Христово «утвердит... до конца» этот путь (1 Кор. 1:7-8).

Опорными точками этого процесса становятся *меры веры* (Рим. 12:3; ср. 2 Кор. 10:13), которые человек оказывается способен исполнять собственным «испытанием» (2 Кор. 13:5), «совершением своего спасения» (Фил. 2:12), «подвигом» (1 Тим. 6:12), неослабевающим усердием, терпением и постоянством в обращении к Богу («пребыванием в благодати Божией») и *добрых делах* (Рим. 12:11-12; 2:7; 11:22; 2 Кор. 6:1; 1 Фес. 3:5), стремлением к достижению и приобретению Христа (Фил. 3:8,11-16), непрерывным «преуспеванием», преодолением самого себя в собственной истории (1 Кор. 15:58). Образы бега (1 Кор. 9:24), трудов сеятеля (2 Кор. 9:6; Гал. 6:7), украшения (1 Тим. 2:9-10) обращены к *синергийному* усилию человека на пути его истории. Плоды духовной истории человека соответствуют мере его трудов («Каждый получит свою награду по своему труду» (1 Кор. 3:8), «по мере добра, которое оно сделал» (Еф. 6:8; ср. Тит. 3:14)); однако, для ап. Павла принципиально важно утверждение взаимной свободы Бога и человека, недопустимость юридизма, на синергийном пути истории их взаимоотношений (Рим. 11:6; Тит. 3:5 и др.), – эта богословская антиномия будет бережно сохраняться и осмысляться православной мыслью Церкви в последующие века.

Этот путь человека есть и *путь пребывания и вызревания в человеке «веры, надежды и любви»* (1 Кор. 13:13; 2 Фес. 1:3): через «обновление в познании» (Кол. 3:10), «сохранение» и «обогащение надежды» (Рим. 15:4,13), к любви, которая больше всего (1 Кор. 13:13). Любовь жертвенна; поэтому, приближаясь к концу своей земной истории, всякий церковный член призван «*стать жертвою*» (2 Тим. 4:6; ср. 3:12; 4:8) по образу Самого Христа. В совершении этого пути участвуют дух и тело человека (Рим. 15:27).

Оборачивание вспять истории отношений Бога и человека изображается ап. Павлом как искажение, «искривление» (ср. Евр. 12:13) истории внутренних процессов, постоянно и перманентно совершающихся в

человеке, – и оно катастрофично. Поиск Бога «в вере», внутренняя устремлённость сил человека вперёд и ввысь, к Богу, резко противопоставляется ап. Павлом бесплодному поиску Бога «в делах закона» – внутренней устремлённости, внутреннему вектору, направленному на плоть (Рим. 9:32 и др.). Такой направленный вспять вектор, то есть всякое движение «не по вере», есть грех (Рим. 14:23), «незнание Бога» (1 Кор. 15:34). «Кто думает, что он стоит, берегись, чтобы не упасть» (1 Кор. 10:12), – эта мысль предостерегает не только от обращения вспять, но даже и от *остановки* на духовном пути истории. Остановка на духовном пути может обратиться «опозданием» к его концу (Евр. 4:1). Поступающие неправо получают «плоды» своей неправды (Кол. 3:25), их пути представляют собой исторические тупики.

Универсализм Церкви и её истории подчёркнут, прежде всего, в посланиях ап. Павла к ефесянам и, более сжато, к колоссянам. Он простирается через всю историю мира – от предвечности избрания Церкви (Еф. 1:4) к исполнению «полноты времён» (Еф. 1:10), «дабы всё небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1:10). Эта полнота времён (прообразуемая «полнотою» Христа, Его Божества (Кол. 2:9) и Его человечества (ср. Евр. 13:8)) совершается и призвана к исполнению через «полноту» Церкви (Еф. 1:22-23), сообщаемую и её членам (Кол. 2:10). Именно в этих, самых экклезиологичных (или даже самых «кафолических») из посланий ап. Павла, особенно подчёркнуто совершенное *присутствие вечности во всецелой истории* (Еф. 2:5,8). История Церкви изображается апостолом антиномично: как её вечное соприсутствие со Христом, жизнь во Христе (Еф. 5:27; 2 Кор. 2:14-15) и, с другой стороны, как совершающаяся, становящаяся история самой Церкви (Еф. 2:21-22), «растущей возрастом Христовым» (Кол. 2:19), как движение к постижению того, «что широта и долгота, и глубина и высота» (Еф. 3:18), «домостроительство тайны» (Еф. 3:9), совершаемое «многообразной премудростью Божией» собирание мира в Церковь, простирающееся в эсхатологическую перспективу «всего во всём»

(ср. 1 Кор. 15:28; Еф. 1:23). Единство Божие (Еф. 4:5-6) служит основанием и единства творения в метаисторической перспективе (ср. Рим. 11:32), и реального единства Церкви уже в настоящем (Еф. 4:5-6), несмотря на её внутреннюю историческую и, вместе с тем, перманентную перспективу движения ко Христу её несовершенных членов.

Рост Церкви изображается ап. Павлом как взаимное возрастание Христова слова в человеке (в церковных членах и в мире), – и человека в познании Бога (Кол. 1:5-6,9-10). Путь Церкви синергиен и предполагает всеобщее участие в его совершении (1 Кор. 3:7-10). Также исторический путь Церкви органичен и предполагает прямую передачу опыта жизни во Христе (1 Кор. 4:11; 1 Тим. 4:12; Тит. 2:7), предания (2 Фес. 2:5; ср. 3:6; 1 Тим. 6:20). Церковные члены призваны подражать Христу через подражание своим духовным отцам (1 Кор. 11:1-2; Фил. 3:17; 1 Фес. 1:6; 2 Фес. 3:7-9; 1 Тим. 1:18; Евр. 13:7), Церквам и всем церковным членам (1 Фес. 2:14), осуществляя на этом пути «подражание (Самому) Богу» (Еф. 5:1).

Жертва Церкви и её членов по образу Жертвы Христовой созидает историю (ср. 1 Кор. 15:36; 2 Кор. 4:10-12; Евр. 12:4), а Христос «пишет» историю в человеках (2 Кор. 3:2-3).

Перспективы всеобщей и личной истории сопрягаются и отчасти взаимопроникают друг в друга у ап. Павла, как и во всех других новозаветных текстах; особенно это взаимопроникновение ощущается в послании к евреям.

Метод противопоставлений, вообще широко применяемый ап. Павлом, выражает здесь принципиальную *эпохальность* всякой истории, – как человечества, так и человека. Эта эпохальность множественна и поступенна (Евр. 1:1), однако более всего ап. Павел использует типологический метод простых сопоставлений, выступающих у него, одновременно, и противопоставлениями:

- образа – и реальности (Евр. 9:1-3),
- плоти – и духа (Евр. 8:5),

- немощи – и силы (Евр. 7:16),
- смерти – и жизни (Евр. 7:23-25),
- недостаточного – и совершенного (8:7),
- ветхого – и нового (8:8,13),
- освящения тела – и духа (9:13-14),
- многих жертв – и одной Жертвы (Евр. 10:11-14 и др.).

Эти образы, относимые здесь ко всеобщей истории (и конкретно – к отношению *прошлого и настоящего*), через посредующего Христа могут иметь и другой исторический масштаб – масштаб личной истории перехода от ветхого к новому. В этом личном масштабе другое типологическое противопоставление – «страдание – радость» (см. Евр. 12:11 и др.), «тление – обновление» (см. 2 Кор. 4:16) – выражает уже отношения *настоящего и будущего* века. Оно имеет и экклезиологическое измерение: «смерть действует в нас, а жизнь в вас» (2 Кор. 4:12). Так, совершаемый в Церкви и Церковью путь *нисхождения*, выхода к миру, и *восхождения* к торжеству и славе в Боге отображает в себе историю Христа, имеющую те же векторы присутствия в мире (Еф. 4:8-10).

Если отношения прошлого и настоящего даны у ап. Павла как отношения ветхого прообраза и новой реальности, выступающей одновременно образом и парадигмой (отношения «тени» – и «Тела» Христова (Кол. 2:17), но и «тени» – и «Образа» (Евр. 10:1)), то отношения настоящего и будущего выступают уже отношением человека, возрастающего во Христе, и тайны будущего века (ср. Еф. 3:3-4; Кол. 2:2 и др.)⁹⁷; впрочем, историческое их соотношение оказывается не только линейным, но и перманентным (2 Кор. 1:5). Оба измерения оказываются относимы к Церкви. Слова «древнее прошло, теперь всё новое» (2 Кор. 5:17)

⁹⁷ Ср. сведение этих пар в один троичный ряд: Евреи возвещали тень образа, третью от истины; мы же светло величаем образ... А сама истина в точности откроется по воскресении (См.: *Методий Патарский, свщмч.* Пир десяти дев // Отцы и учителя Церкви III века. Антология. В 2-х тт. М., 1996. Т.2. С. 419. 5:7).

становятся вневременным внутренним принципом становления вообще всякой истории, как и Личность Христа – её универсальной мерой⁹⁸.

Присутствует у ап. Павла и *обратная историческая перспектива*. Она имеет как всеобщее измерение (1 Кор. 10:4), так и личное, присущее каждому человеку, церковному члену (2 Кор. 4:16); в частности, она выражена в следующем историческом парадоксе, основанном на нарушении логики времён: «мы сделались... если сохраним» (Евр. 3:14), «ныне... когда услышите» (Евр. 3:15; 4:7), «вы умерли... Итак, умертвите» (Кол. 3:3,5).

История мира в изображении ап. Павла оказывается подобна росту человека (Гал. 4:1-7), но и наоборот, – история человека оказывается подобна истории и росту мира (Гал. 4:19).

Два образа истории – *время дорого, а дни лукавы* (Еф. 5:16) – представляют *два пути* истории человечества: со Христом и с миром. Эти пути антагонистичны (2 Кор. 6:14-16) и представляют в макроперспективе историческое движение и развитие двух «градов»: укоренённого в настоящем земного, и будущего, небесного (Евр. 13:14). Внутренний закон, движущий историю каждого из градусов, как и конечная перспектива этих историй, представляет тайну – «тайну беззакония» (2 Фес. 2:7) и «тайну Христову» (Еф. 3:4; Кол. 4:3); их *противоборство* простирается сквозь историю человечества.

Умножение опыта мира, идущего окольными путями истории (2 Тим. 3:1-9) – а этот христобежный процесс затронет и Церковь (1 Тим. 4:1; 2 Тим. 4:3-4), – представляет будущую историю мира. Служение Церкви состоит в том, чтобы христоподобно перебороть и победить мир в эсхатологической перспективе, хотя эта победа и не будет видимым торжеством в самой истории: задача Церкви – постоянно трудясь над преображением мира, «всё преодолев, устоять» (Еф. 6:13), «облекаясь во всеоружие Божие» (Еф. 6:11) в «день злой» (Еф. 6:13). Всецелая история человечества, как и отдельный

⁹⁸ «(Отец) тайну Своей воли по Своему благоволению... *прежде положил* в Нем, в устроении *полноты времен*, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом. В Нем *мы и сделались* наследниками» (Еф. 1:9-11).

человек, в своём священном измерении движима верой (Евр. 11 и др.), способной преодолевать «непреодолимое».

Ряд богословских *антиномий*⁹⁹ выступают, согласно ап. Павлу, двигателями истории и заключённого в ней внутреннего противоборства Христа и мира; таковы антиномии:

1. *силы закона*¹⁰⁰ *и силы благодати*: «утверждение» ветхого закона совершается через «преодоление» его историей – новой историей Христа (Рим. 3:31; 2 Кор. 5:17 и др.); закон бессилен (Рим. 8:3), но он становится сотрудником благодати («Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Рим. 5:20));

2. *свободы человека и воли Божией*: «Всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11:32);

3. *сил человека и тайны Божией*: спасение мира начинается со слабейших – с гонителей, язычников, грешников (1 Тим. 1:15-16; Рим. 11:11-12,31; ср. Мф. 9:13 и др.; Мф. 18:12 и др.; ср. 1 Кор. 12:24); Христос как бы разворачивает мир, привносит в историю обратную перспективу *τέλος*'а, замысла Божия о конце.

Преодолевая эти антиномии через историю, Бог соединяет несоединимое.

Эсхатология, как и в Евангелиях¹⁰¹, имеет у ап. Павла не одно, а три измерения: личное, всеобщее и уже совершившееся во Христе. «Теперь день спасения» (2 Кор. 6:2), «полнота времени» (Гал. 4:4), «последние века» (1 Кор. 10:11), «конец веков» (Евр. 9:26), «последние дни» (Евр. 1:2) – таково измерение вечности, пребывающее во времени, в каждый момент

⁹⁹ То есть богословских противоречий, неразрешимых принципиально ограниченной логикой человеческого языка, помогающих прикоснуться к Божественной тайне, превышающей способности природного человеческого познания.

¹⁰⁰ Который производит в человеке способность видеть грех (Рим. 7:5–10 и др.).

¹⁰¹ Особенно в Евангелии от Луки, см. выше.

настоящего. Но и будущее – также «последние времена» (1 Тим. 4:1), «последние дни» (2 Тим. 3:1); и, наконец, в перспективе общего конца истории – «день Господа» (2 Кор. 1:14), «день Христов» (Фил. 2:16), просто «день» (Евр. 10:25). Приближение этого дня неотвратимо (Евр. 10:25), однако неопределённое «еще немного, очень немного» (Евр. 10:37) включает в себе смыслы ожидания конца личной истории каждым человеком.

Всеобщее воскресение совершится в некотором отображении ретроспективы прошедшей истории (ср.: «мёртвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых» (1 Фес. 4:16-17)).

Образ Откровения Лиц Святой Троицы (Рим. 11:36) также предполагает у ап. Павла исторический контекст, хотя он и намечен у него прикровенно.

1.4.2. Соборное послание апостола Иакова

Жизнь и история человека, согласно апостолу Иакову, представляет собой путь искушения, испытания (Иак. 1:3,12); этот путь определяется, прежде всего, внутренними процессами, происходящими в человеке. Если Бог неизменен (Иак. 1:17), то человеку оказывается потребна история для его исправления; она есть история его внутреннего испытания (Иак. 1:13) и восхождения к Богу. Этот путь представляет собой *единый путь веры и дел* (Иак. 2:14-26), достигающий в своей перспективе совершенства (Иак. 2:22). Мысль ап. Иакова антиномична: категоричное утверждение о том, что всякое внутреннее раздвоение (Иак. 3:9-10) *должно быть* преодолено в церковном члене (Иак. 3:11-18), противопоставлено реальности жизни – «все мы много согрешаем» (Иак. 3:2). Так, духовное начало в человеке, выражающее себя в слове, подвержено раздвоению (Иак. 3:3-10). Эта антиномия «снимается» историей – историей человека в Церкви.

«Плод правды» сеется у тех, которые, одухотворяясь верою, деятельно «хранят мир» (Иак. 3:18). «Дружба с миром есть вражда против Бога» (Иак. 4:4), – такая ключевая мысль послания ап. Иакова будет наследована мужами

апостольскими, богословие «двух путей» выразит её со всей остротой. Здесь у ап. Иакова мы видим дальнейшее развитие идеи поляризации истории, выраженную краткими словами Христа: «Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10:34).

История в изображении ап. Иакова есть подвиг долготерпения (Иак. 5:7-8), подражание пути праведников Ветхого Завета (Иак. 5:10-11). Эта предельная синергичная устремлённость к Богу соотносится с духовной мерою человека (Иак. 4:17) и, таким образом, представляет собой *внутренний вектор его личной священной истории*, а не наличное состояние его близости к Богу. Лишь внутренняя простота (Иак. 5:13) и радикальное, безоглядное устремление к Богу делает из человека подлинного христианина (Иак. 4:5-8); *«христианство наполовину» оказывается невозможным*. Огонь греховного «сокровища» человека будет поедать его в подобие жертвы греху в «последние дни» (Иак. 5:3). Такие люди убивают Христа, сами же убиваемы грехом (Иак. 5:1-6), – эти слова оказываются обращены к распявшим Христа, но также и ко всякому грешнику, особенно же к тем *двоедушным* (ср. Иак. 3:11; 4:8), которые будут исторгнуты из Церкви Христовой «в последние времена», как ныне исторгнут из «эклисики» отношений Бога и человека народ Израильский. Здесь ап. Иаков (как и везде в Новом Завете) намеренно не даёт различия между личной и всеобщей историей, показывая и подчёркивая их типологическое родство.

Но послание ап. Иакова всё же *обращено к конкретному человеку* (и тем не менее, даже личная священная история в нём имеет соборное, экклезиологическое измерение (Иак. 5:14-20)); это послание оказывается особенно близким к катехизической (прежде всего, обращённой на отдельного человека) традиции мужей апостольских, в нём мы находим корни и характер будущих восточных школ, обращённых в своих богословских акцентах *к максимально конкретному* пласту бытия, особенно к человеку, к личным усилиям человека в синергичном деле спасения.

И хотя священная история человека есть *длящееся становление*, путь ко Христу, однако она, в то же самое время, имеет и неизменную константу «стоящего у дверей» (Иак. 5:9). Так, сама история христианина – а следовательно, и христианства – несёт в себе, как зародыш будущей жизни, компонент вечности.

1.4.3. Соборные послания апостола Петра

Написанные после посланий ап. Павла¹⁰², соборные послания апостола Петра в наиболее общих смысловых аспектах повторяют богословие Павловых посланий; касается это и вопросов, связанных с осмыслением истории, прежде всего – истории отдельного человека.

Священная история человека представляется ап. Петром как «время странствования» (1 Пет. 1:17; ср. 2:11). Её простирается совершается «послушанием истине через Духа» (1 Пет. 1:22), по примеру Христа (1 Пет. 2:21) и предполагает синергийный рост – «возрастание в благодати и познании Господа» (2 Пет. 3:18). Апостол Пётр утверждает *поступенность* пути, как малой (отдельного человека (2 Пет. 1:5-8)), так и великой Священной Истории (1 Пет. 1:12). Путь человека от веры к любви, обозначенный апостолом Павлом, у ап. Петра представлен с ещё более ярко выраженной внутренней динамикой; насчитывая семь ступеней духовного совершенствования (2 Пет. 1:5-7), коррелирует с образами «послушных детей» и даже «новорождённых младенцев, возлюбивших чистое словесное молоко» к возрастанию «во спасение» (1 Пет. 1:14; 2:2), «рассветающего дня... в сердцах» человеческих (2 Пет. 1:19), строителей собственного «входа в вечное Царство», соделывающих его «твёрдым» и «непреткновенным» (2 Пет. 1:10-11)¹⁰³.

Надежда и опора на Бога (2 Пет. 1:19-21 и др.), единовекторность, *прямизна* этого пути (2 Пет. 2:15) противопоставляется ап. Петром

¹⁰² См., напр.: Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 377–378, 383.

¹⁰³ Ср. с образом «живых камней» (1 Пет. 2:5).

обращению вспять («Лучше бы им не познать пути правды, нежели, познав, возвратиться назад» (2 Пет. 2:21)), – здесь мы видим также характерный образ посланий ап. Павла. Этот образ представляет совершенно иной акцент, нежели обнаруживаемый в соборном послании ап. Иакова, проникнутом духом восточного менталитета, склонного к детализации и конкретике, обращению к внутренним человеку природным процессам (образы «двоедушия», внутреннего раздвоения, но также и опасности «раздвоения» в Церкви, акцент на деятельности и делах).

Можно также выделить и специфику в целом более узконаправленного подхода ап. Петра в его отличии от Павлова богословия (дающего широкую картину взаимоотношений Христа, Церкви и мира на поле истории).

Так, особая, особенно подчёркнутая *христологичность* Евангелия от Марка, сотрудника апостола Петра, коррелирует и с Петровыми посланиями. Образом «следов» Христовых (1 Пет. 2:21) апостол Пётр подчёркивает аспект уподобления истории Церкви земной истории Христа, Его общественного служения.

Подобие Христу, «камню живому» (1 Пет. 2:4), апостол Пётр (греч. «Пётрос» – Камень) полагает важнейшим критерием созидания Церкви, перманентного основания церковной жизни в её членах. Изображаемые под образами «живых камней» (1 Пет. 2:5) церковные члены призываются им к «устроению из себя дома духовного» (1 Пет. 2:5) – таково историческое бытие и строительство Церкви, свидетельство о *значении каждого конкретного человека* в истории её строения. Этот образ обнаружит впоследствии своё дальнейшее раскрытие в пророчествах об историческом бытии и росте Церкви «Пастыря» Ерма¹⁰⁴. Подчёркнутость твёрдой внутренней опоры на поступательном (ко Христу и со Христом) духовном

¹⁰⁴ Образы Церкви-башни и людей-камней, из которых строится «башня» в истории (См.: *Ерма, св. Пастырь // Писания мужей апостольских*. М., 2003. С. 230–236, 287–298. 1:3:1–9; 3:9:2–16).

пути человека противопоставляется окаменелости этого пути¹⁰⁵, происходящей от его обращения (2 Пет. 2:21; ср. Быт. 19:26).

Указание на тройственную эпохальность истории – прошлой, настоящей и будущей – также соотносится ап. Петром со Христом:

1. «Им (пророкам) открыто было (в предвозвещении) ...
2. нам служило...
3. проповедано вам» (1 Пет. 1:12).

Апокалиптическое настроение, в целом характерное для всех апостольских трудов, в посланиях ап. Петра представляет традиционную антиномию, указывающую на неопределённость продолжительности будущей истории и, вместе с тем, её таинственное единство и связь с историей отдельного человека:

1. «Близок всему конец» (1 Пет. 4:7; ср. 1 Пет. 1:4-5; 2 Пет. 3:3)
2. «У Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день. Не медлит Господь... но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию. Придет же день Господень, как тать ночью» (2 Пет. 3:8-10)

1.4.4. Соборные послания апостола Иоанна Богослова

Соборные послания апостола Иоанна Богослова, написанные позднее всех иных апостольских посланий¹⁰⁶, более всего выражают дух «последнего времени» («Дети! Последнее время» (1 Ин. 2:18)). Выражая, как в общем и целом, так и в отношении конкретно историко-богословской проблематики, традиции Евангелия от Иоанна (прежде всего, для нас здесь представляет

¹⁰⁵ Так, противопоставление «камня живого» и «камня падения (πέτρα σκανδάλου)» (1Пет. 2:4,7), обнаруживаемое в отношении ко Христу различных людей, соотносимых с последующими образами живых и мёртвых камней в «Пастыре» Ерма, отсылает к контексту близкого апостолу Петру Евангелия от Марка с характерным именно для него выражением «окамененное сердце» (Ср.: Мк. 6:52; 8:17).

¹⁰⁶ См., напр.: *Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете. М., 2006. С. 465.*

интерес 1 Ин.), они служат некоторым «пролегоменом», «введением» к Откровению.

Тайна истории и её успеха (которая есть любовь) состоит в том, что «не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас» (1 Ин. 4:10); Он – первый совершитель истории. Он – и её окончание (1 Ин. 5:20).

Уже совершившаяся история изображается им как путь «из смерти в жизнь» (1 Ин. 3:14), как путь «познавших Безначального», «победивших лукавого», «знающих всё» (1 Ин. 2:14,20).

Однако ещё не открывшееся (и призванное открыться через историю) «что будем» (1 Ин. 3:2) сопрягается с ожиданием встречи человека и человечества с Богом и видения Его «как Он есть» (1 Ин. 3:2), – здесь, традиционно для ап. Иоанна Богослова, становятся ощутимы предельные смыслы истории. Как представляется, ап. Иоанн, при сравнении с апостолами Петром и Павлом, акцентирующими (в терминологической перспективе будущего богословия Церкви) сущностно-энергийную (2 Пет. 1:4) или, напротив, личностно-ипостасную (1 Кор. 13:12) проблематику, избегает того или иного, намеренно узкого, контекста, представляя – традиционно для своей глубины и широты мысли – в немногих словах максимальную контекстуальную и смысловую широту исторической перспективы Церкви, её богоподобия и её отношений с Богом, перспективы её всецелого пролегания *от начала к концу*¹⁰⁷.

Время Церкви есть неизменно «последнее время» (1 Ин. 2:18), поскольку «дух антихриста» (1 Ин. 4:3) уже действует в истории¹⁰⁸. Представляя *будущее в настоящем* («Придёт антихрист, и теперь появилось много антихристов», «он придёт, и теперь есть уже в мире» (1 Ин. 2:16; 4:3)), ап. Иоанн пролагает мысль о *едином и постепенно вызревающем* историческом процессе этих «последних времён» – процессе, заключающем в себе грандиозное противостояние, противоборство Христа и антихриста,

¹⁰⁷ «Если пребудет в вас то, что вы слышали от начала, то и вы пребудете в Сыне и в Отце» (1Ин. 2:24).

¹⁰⁸ Само слов «антихрист» появляется впервые именно на страницах соборных посланий апостола Иоанна: 1Ин. 2:18, 22; 4:3; 2Ин. 1:7.

Церкви и мира – противоборство «пребывающей вовек» любви и «проходящего мира» ненависти (1 Ин. 2:17; 3:13-14 и др.). Антихристианство персонально (2 Ин. 1:7; 1 Ин. 2:22), но и сверхперсонально (1 Ин. 4:3; ср. Откр. 16:13). «Весь мир», который «лежит во зле» (1 Ин. 5:19), несёт в себе образ будущей пародии на католическую полноту человечества – царства антихриста.

Темы первенствования Бога на путях истории¹⁰⁹, деятельного противоборства Христа и антихриста, Церкви и мира, как единого и цельного исторического процесса¹¹⁰, антихристового духа ересей и расколов¹¹¹, становятся впоследствии важнейшими направлениями мысли представителей малоазийской богословской школы¹¹², корни преемства которой восходят к апостолу Иоанну.

Эсхатологическое ожидание предельной встречи с Богом и видения Его «как Он есть» (1 Ин. 3:2), равно как и противоборство предельных сил в истории – Христа и антихриста, – намечает тему *предельных смыслов истории*, которая впоследствии будет развёрнута в таинственной ткани Откровения.

1.5. «Седмеричная модель истории» Апокалипсиса¹¹³

1.5.1. Введение

Из библейских книг ключевое влияние на формирование тех или иных конкретных тем, связанных с осмыслением истории в последующем

¹⁰⁹ Ср.: «Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим, чтобы (человек), соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим» (*Иринея Лионский, свщмч. Против ересей // Его же. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди.* СПб., 2008. С. 296. 3:19:1).

¹¹⁰ Наиболее значимыми тут будут имена свщмч. Иринея Лионского и свщмч. Ипполита Римского; особенно важны произведения последнего: «Толкование на книгу Даниила» и «О Христе и антихристе».

¹¹¹ Можно упомянуть первые и систематические богословские трактаты, специально посвящённые обличению ересей и расколов; они принадлежат авторству именно представителей малоазийского богословия: несохранившийся трактат «Против всех ересей» св. Иустина Мученика и «Пять книг против ересей» свщмч. Иринея Лионского.

¹¹² Важнейшие представители которой: свв. Поликарп Смирнский, Иустин Мученик, Мелитон Сардийский, Иринея Лионский, Ипполит Римский, Мефодий Патарский.

¹¹³ Данный параграф написан на основании следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 69-95.

богословии, особенно в период Древней Церкви, оказала именно книга Откровения – книга, целиком посвящённая не только последним временам, но и вообще будущему, то есть, собственно говоря, истории мира и истории Церкви ещё неизвестной. Впрочем, эта неизвестность, уже сама в себе, имеет все измерения истории – прошлое, настоящее и будущее: «Напиши, что видел, и что *есть*, и что *будет*» (Откр. 1:19).

Эта история именуется ап. Иоанном: «близким временем» (Откр.1:3; 22:10), «скорым пришествием» Христовым (Откр. 2:5,16 и др.), а в своей перспективе – «днём Бога» (Откр. 16:14)¹¹⁴, «временем жатвы» (Откр. 14:15), «временем суда» (Откр. 11:18). Однако выражения «чему надлежит быть вскоре» (Откр. 1:1; 22:6), «гряду скоро» (Откр. 3:11; 22:7,12,20), «малое время» (Откр. 20:3) имеют характер неопределённости и составляют контраст и антиномию с указанием на *полноту времён* в предстоящей истории Церкви (Откр. 20:3-7; ср. 2 Пет. 3:8)¹¹⁵. Такая антиномичность, представляющая общую характерную черту всего новозаветного историзма, здесь, в Откровении, становится ещё более заметной.

В общем и целом, в Откровении повторяются и ещё более заостряются те ключевые мысли о смыслах истории, которые присутствовали в Евангелии от Иоанна и его посланиях. Смысловым эпицентром Откровения выступает Лицо Христа¹¹⁶: Он обрамляет историю, но также и становится источником её движения. Так, Христос предстаёт в Откровении как «вечно настоящее», но, одновременно, Он и присутствует в истории *конкретным образом*, как её прошлое, настоящее и будущее, её смысл (Христос есть «Альфа и Омега, Первый и Последний, начало и конец... Который *есть и был, и грядет*, Вседержитель (Откр. 1:8,10; ср. 21:6; 22:13), «корень и потомок Давида» (Откр. 22:16)); эта мысль касается и ещё неизвестной истории Церкви и мира.

¹¹⁴ Ср.: «День Господень» как день суда и конца мира: Иоил. 1:15; 2:1, 11, 31; 3:14; Ам. 5:18–20; Авд. 1:15; Соф. 1:7; Деян. 2:20; 2Пет. 3:10 и др.

¹¹⁵ Тысяча — священный символ полноты, даже неизвестного, «неисчислимого множества» (Сорокин А., *прот.* Христос и Церковь в Новом Завете... С. 552).

¹¹⁶ Здесь мы находим и указание на Его ипостасное бытие как одного из Лиц Святой Троицы: Откр. 1:13; 14:14.

Лишь Христос есть Ключ к истории мира и Церкви (Откр. 5)¹¹⁷, которая синергийна¹¹⁸; в Нём заключены начаток и полнота синергии, совместной работы Бога и человека.

Смешение различных планов истории в одном тексте, также отчасти встречающееся во всех новозаветных книгах, здесь, в Откровении, достигает своей максимальной напряжённости – *становится нормою текста*, имеющего уже не повествовательный, а исключительно пророческий характер. Следующие одно за другим видения порой имеют не хронологический характер, но смыслообразующий, представляющий вневременную «хронологию» (см., напр.: гл. 12, 20).

Между тем, наиболее общая линейность последования текста всё же присутствует в Откровении, формирует его внутреннюю логику, основу которой составляют:

1. пророческое видение, обращённое к семи Асийским Церквам (Откр. 1:10 – 3:22),
2. знамение о печатях (Откр. 4:1 – 8:1),
3. знамение о трубах, или казнях (Откр. 8:2 – 14¹¹⁹),
4. знамение о чашах, или язвах (Откр. 15-19).

1.5.2. Ключевые планы и образы

Пророческое обращение к семи Асийским Церквам, предначинающее собственно исторический контекст повествования Откровения, само по себе имеет два плана (что в целом характерно для пророческой письменности):

1. Конкретных реалий современной ап. Иоанну жизни (т.е. данные обращены к конкретным местным общинам),
2. Общего плана истории, предполагающего универсальный контекст: *испытаний*, стоящих перед церковными общинами (и вообще всяким

¹¹⁷ Лишь Он может взять и раскрыть книгу — образ истории, и снять с неё печати.

¹¹⁸ «Книга, написанная внутри и отвне» (Откр. 5:1), — символическое указание на синергийность истории.

¹¹⁹ Исключая главы 10 и 12, которые представляют собой отдельные знамения-вставки, см. об этом ниже.

церковным членом), *способов* их преодоления, выраженных через Божий призыв, а также ожидаемых Богом *плодов*¹²⁰.

Кроме того, это пророчество имеет разные экклезиологические измерения – оно обращено, как к общинам, так и к каждому отдельному человеку, церковному члену. Внутренняя структура каждого из обращений четырёхчастна и представляет собой следующую последовательность – сперва свидетельство об одной из сил Христа (начинается со слов: «Так говорит...»), представляющей образец и пример для Церкви, и затем следует собственно обращение:

1. *свидетельство о текущей истории*, наличном состоянии, о характере протекающего в Церкви процесса (начинается со слов: «Знаю твои дела...»);
2. *призыв к действию*, например, покаянию и исправлению, научение Божие (начинается со слов: «Итак, вспомни...», «Покайся...», «Будь верен...», «Советую тебе...» и др.);
3. *обетование о плодах* (начинается со слов: «Побеждающему...»)¹²¹.

Таким образом, каждое из семи обращений заключает в себе потенциальную историю – или фрагмент истории – церковной общины (но и отдельного человека), намеченный путь со Христом и ко Христу, реализация которого будет зависеть от личного произволения человека или церковного собрания, возглавляемого епископом¹²². Все вместе эти обращения некоторым образом таинственно указывают и на полноту истории всецелой католической Церкви¹²³, здесь уже непоколебимую, сообразную той

¹²⁰ Коррелируемых, соответственно, с силами Христа, подаваемыми человеку и Церкви, см. об этом ниже.

¹²¹ Обетование о плодах в каждом обращении прямо или символически указывает на тот плод Святого Духа, который обозначался как соответствующая сила Христа в начале данного обращения.

¹²² Непосредственно Христовы слова данного пророчества обращены к епископам Церквей — их «Ангелам» (Откр. 1:20); впрочем, образ «ангелов Церквей» может иметь и другое значение и толкование. На потенциальный исторический динамизм местных Церквей, их возможность отпасть от Христа, указывает и следующая антиномия, присутствующая в Откровении: «семь духов» *тождественны* (Откр. 4:5; 5:6) и, вместе с тем, *не тождественны* (Откр. 1:4) семи Церквам.

¹²³ «Под покровом (семи обращений)... можно усматривать единую соборную Святую вселенскую Церковь», «очерк церковной жизни во все времена, до самой кончины мира» (Иоанн Кронштадтский, св. Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. М., 2005. С. 64, 88).

«полноте совершенств», которую являет представленная в данном знамении-обращении совокупность сил, или имён, Христа¹²⁴, даров Духа Святого¹²⁵.

Следующие за обращением к семи Церквам три знамения о *будущей истории мира* – о печатях, трубах и чашах – составляют собственно основной объём Откровения.

Представляя, как, безусловно, последовательно-исторические, так и некие смысловые вехи¹²⁶, основные знамения будущей истории мира (о печатях, трубах и чашах) наполнены символами; ключевые из этих символов выражают основные характеристики знаменуемых исторических процессов. Историческая логика поступенности (очевидная во внутреннем простирании для каждого знамения, от первой к седьмой ступени) в некоторой иной перспективе простирается также *в последовательности самих знамений, от первого к третьему* – от «печатей» к «чашам»¹²⁷. Более того, вышеобозначенная последовательность потенциальной истории церковных общин, как мы видим из следующей таблицы, составляет смысловую параллель с последовательностью знамений будущей истории мира и Церкви, представляя, таким образом, тот же контекстуальный путь, путь выбора «в диапазоне» двух совершающихся и взаимосвязанных историй – Церкви и мира (см. таблицу).

¹²⁴ См.: *Там же*. С. 65.

¹²⁵ См.: *Барсов М.В.* Апокалипсис святого Иоанна Богослова. Толкование. М., 2002. С. 64–65.

¹²⁶ Подходить к тому, как соотносятся между собою те и другие, мы можем лишь гадательно.

¹²⁷ Общая логика этой последовательности может быть описана как движение от терпения и ожидания Божия, через назначенное к исправлению наказание, к полному отвращению. Ср. не исторический, но по смыслу схожий ряд: «К одним будьте милостивы, с рассмотрением, других спасайте, исторгая из огня, а третьих обличайте со страхом, гнушаясь даже одеждою, которая осквернена плотью» (Иуд. 1:22–23 (перевод дан по греческому тексту; синодальный перевод здесь вызывает сомнения)).

Реальный путь будущей истории мира и всей Церкви		Потенциальный путь будущей истории (к которому призваны церковные общины и их члены ¹²⁸)
	<i>Символы, выражающие Божественное участие в истории мира и Церкви</i>	
1	Печати – тайны истории, раскрываемые Христом; но они же есть и <i>символ запечатления</i> , задающего вектор пути истории, символ вхождения в тот или иной исторический процесс, указывающий также на <i>общий характер этого процесса</i> ¹²⁹ (для Церкви и для мира печати различны ¹³⁰).	Кони – этот символ выражает сам общий характер процессов того или иного периода истории.
2	Трубы – представляют символ призыва Божия, Его научения, обращённого к человеку, сил, подаваемых человеку на изменение его жизни (для Церкви и мира эти призывы также различны – надежда ¹³¹ , в одном случае, и вразумление, в другом).	Казни – этот образ выражает идею <i>домостроительности наказания</i> Божия, пути, направленного к исправлению мира ¹³² .
3	Чаши – символ <i>полноты</i> исторического процесса, его плодов; в данном случае они представляют собой и образ <i>жертвы</i> (для Церкви – христоподобной, для мира – «жертвы» собственного греха; ср.: образ двух <i>вечерей</i> (Откр. 19:9,17)).	Язвы – представляют собой образ <i>попустительных итогов</i> истории мира, внутренних результатов его постепенного разрушения, вызванного отъятием силы Божией.

¹²⁸ Призванные преодолеть влияние мира в самих себе.

¹²⁹ Ср. с «печатью» Таинства Крещения.

¹³⁰ Ср.: Откр. 7:2; 20:3.

¹³¹ См.: Откр. 10:1. Радуга — образ надежды, который сопровождается здесь другими важными образами; см. ниже.

¹³² Казни разделяются на две группы: сначала происходит разрушение 1/3 мира, сотворённого Богом, его стихий (1–3 казни), последующие казни, или три горя («горе, горе, горе» (Откр. 8:13; 9:12)), представляют собой исчадия человека.

Каждое из трёх знамений (о печатях, трубах и чашах) содержит семь периодов, или исторических ступеней. В вышеприведённой таблице (С. 70) схематически показано, что все три знамения имеют повторяемую внутреннюю историческую логику, очевидно соотносясь друг с другом в смысловом плане¹³³. Более того, можно проследить корреляцию этой исторической логики с той последовательностью (при отсутствии прямых указаний на её историчность), которую имеют обращения Божии к семи Церквам – начиная от Ефесской (Откр. 2:1-7) и заканчивая Лаодикийской (Откр. 3:14-22)¹³⁴.

Всё вместе это составляет таинственную модель истории, проникновение в смыслы которой затруднено до времени её действительного совершения (см. таблицу на стр. 82).

Не ставя перед собой задачу подробного комментария Откровения, обозначим лишь некоторые «опорные точки» этой исторической модели, наиболее общие закономерности её внутренней структуры, а также приведём отдельные характерные примеры присутствующей в ней динамики истории.

Ключом к пониманию историзма Откровения являются образы, или символы, которыми пронизана и буквально перенасыщена ткань этой книги. Каждая из семи групп¹³⁵, представляющих ту или иную стадию, ступень исторической периодизации и объединяющих в этом представлении события разных знамений¹³⁶ и, соответственно, исторических рядов, содержит *типовой набор символов*, образов, повторяющихся или родственных между собой.

¹³³ Как, впрочем, представляя и общую историческую последовательность.

¹³⁴ Общая историческая последовательность в нижеследующей таблице простирается, таким образом, идеально и типологически от графы 2(1)/1 к графе 4(3)/7, а реально и общеисторически — от графы 5(1)/1 к графе 7(3)/7.

¹³⁵ См. вертикальные столбцы в вышеприведённой таблице.

¹³⁶ №1–4 по горизонтали — знамение-обращение к Асийским Церквам; №5 — знамение о печатях, №6 — знамение о трубах (казнях), №7 — знамение о чашах (язвах).

		1	2	3	4	5	6	7	
		История, связанная с разрушительной деятельностью человека по отношению к созданному Богом миру и, соответственно, с призывом Божиим к утверждению Его замысла о мире и человеке				История, связанная с разрушительной деятельностью человека по отношению к самому себе ¹³⁷			
1	Знамение, связанное с потенциальной историей Церкви – церковной общины и человека ¹³⁸	«Держащий семь звёзд в деснице... Ходящий посреди...» (Откр. 2:1)	«Который был мертв, и се, жив» (Откр. 2:8)	«Имеющий острый с обеих сторон меч» (Откр. 2:12)	«У Которого очи, как пламень огненный, и ноги подобны халколивану» (Откр. 2:18)	«Имеющий семь духов Божиих и семь звезд» (Откр. 3:1)	«Имеющий ключ Давидов, Который отверяет - и никто не затворит...» (Откр. 3:7)	«Аминь» (Откр. 3:14)	
2 (1)		«Ты оставил первую любовь твою» (Откр. 2:4)	«Знаю твои дела, и скорбь, и нищету... и злословие (на тебя)» (Откр. 2:9)	«Не отрекается от веры Моей... Но имею немного против тебя, потому что есть у тебя (таковые)» (Откр. 2:13-14)	«Знаю... то, что последние дела твои больше первых» (Откр. 2:19)	«Ты носишь имя, будто жив, но ты мертв» (Откр. 3:1)	«Я отворил... дверь, и никто не может затворить... (хотя) ты не много имеешь силы» (Откр. 3:8-10)	«Ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг» (Откр. 3:17)	
3 (2)		«Твори прежние дела» (Откр. 2:5)	«Будь верен до смерти и дам тебе венец жизни» (Откр. 2:10)	«Приду к тебе и сражусь с ними мечом уст Моих» (Откр. 2:16)	«То, что имеете, держите, пока приду» (Откр. 2:25) ¹³⁹	«Бодрствуй... Найду на тебя, как тать, и ты не узнаешь, в который час найду на тебя» (Откр. 3:2-3)	«Се, грядущ скорю» (Откр. 3:11)	«Се, стою у двери и стучу» (Откр. 3:20)	
4 (3)		«Дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая» (Откр. 2:7)	«Не потерпит вреда от второй смерти» (Откр. 2:11)	«Дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень» (Откр. 2:17)	«Будет пасти (язычников) ... железом железным... и дам ему звезду утреннюю» (Откр. 2:26-28)	«Облечется в белые одежды... и исповедаю имя его пред Отцем Моим» (Откр. 3:5)	«Сделаю столпом в храме... и напишу... имя Бога... и имя града Бога... и имя Мое новое» (Откр. 3:12)	«Буду вечером с ним... Дам сесть со Мною на престоле» (Откр. 3:20-21)	
5 (1)	Знамения, связанные с будущей историей человечества: мира и Церкви	Конь белый: победа и торжество «новой твари» ¹⁴⁰ (Откр. 6:1-2)	Конь рыжий: вражда и смерть (Откр. 6:3-4)	Конь чёрный: мера и отделение (Откр. 6:5-6)	Конь бледный: смерть и приближение ада (Откр. 6:7-8)	Ожидание гнева Божия; души убиенных вопиют о мщении (Откр. 6:9-11)	Печать начала гнева Божия: удержание стихий (Откр. 6:12 – 7:17)	«Безмолвие на небе, как бы на пол часа» (Откр. 8:1)	
6 (2)		Казнь через землю: уничтожение 1/3 деревьев (Откр. 8:7)	Казнь через воду (море): 1/3 моря стало смертоносной кровью (Откр. 8:8-9)	Казнь через реки и источники вод: 1/3 вод омертвела (Откр. 8:10-11)	Казнь через солнце и светила; 1/3 их повреждена (Откр. 8:12)	«Саранча», вышедшая из «кладязя бездны»: мучение человека ¹⁴¹ (Откр. 9:1-11)	Брань войска «коней»; повреждение социума и умертвление 1/3 людей (Откр. 9:13-21; 11:3-13)	Царство зверя; жатва земли и людей; конец испытаний (Откр. 11:14-19; 13-14)	
7 (3)		Разрушение земли как начало разрушения творения: гнойные раны (Откр. 16:2)	Разрушение воды: море стало мёртвой кровью, смерть всего в море (Откр. 16:3)	Разрушение рек и источников вод: они стали кровью (Откр. 16:4-7)	Разрушение солнца и светил: разрушительный огонь светил (Откр. 16:8-9)	Омрачение царства зверя; разрушение человека (Откр. 16:10-11)	Собирание мира на брань с Богом; разрушение социума (Откр. 16:12-16)	Вечера Божия; разрушение мира и победа Бога в истории (Откр. 16:17 – 19:21)	

¹³⁷ Его личной творческой, социальной и духовной деятельностью. В каждом из знамений эти периоды выделены в отдельную и особую группу. В «знамении печатей» они оказываются связаны исключением символов «коней» и «животных». В «знамении труб» — образуют особую группу «горя» (Откр. 8:13; 9:12; 11:14). В «знамении чаш» — связаны с состоянием царства зверя.

¹³⁸ А значит и с реальной историей динамически обновляющейся церковной жизни в тех общинах и людях, которые смогут пройти её до конца.

¹³⁹ Ср.: «Кто... соблюдает дела Мои до конца...» (Откр. 2:26).

¹⁴⁰ Ср.: 2Кор. 5:17. Начало пути истории: мир идёт за Христом.

¹⁴¹ По общей логике всех казней здесь можно предполагать повреждение на 1/3 человека, который желает, но не может умереть (Откр. 9:6).

Рассмотрим такие группы символов более подробно, обращаясь к наиболее важным из них.

***Первая ступень.** Ключевые образы и символы: земля и растения, дерево, рай, новый мир, держащий в деснице, ходящий посреди, конь белый, лук, первая любовь.*

Все образы этой ступени обращают внимание на полагание Бога началом и источником всего, на непрестанное обращение и возвращение к нему как к началу бытия мира и человека. Он – являет себя как победитель (образы «лука», «коня белого», «держашего» и «ходящего посреди»), Вседержитель полноты («держаший семь звезд в деснице»), подлинное «Древо жизни», Источник всякой жизни и жизненной силы – как природной, так и духовной. Он же творит и новый мир – мир Христов, который становится «первой любовью» человечества, которое впоследствии отойдёт от Бога. Назидательные миру казни, а затем и попустительное разрушение мира, начинается символически и реально именно с повреждения и разрушения самого жизненного начала в мире – с земли и растений («земля» здесь выступает и как наиболее общий образ творения, в том числе тварной жизни, вообще мира как творения, как космоса (ср. Быт. 1:1), а «дерево» – не только как образ самого Бога («Древо жизни» (Быт. 2:9)), но и как указание на растения вообще, на начало тварной жизни на земле. Власть и торжество Христа имеют здесь параллель с образами райского сада, сотворённого Богом мира (ср.: «ходящий посреди» (Откр. 2:1); ср. Откр. 2:7). Этот процесс может быть совершён и в отдельном человеке, христианине, и даже общине, если они «оставят свою первую любовь», Христа. Покаяние и возвращение к прежним делам жизни во Христе возвратят их к победе, к источнику и «древу» всякой жизни – Богу.

Последовательность творения – «сотворившему небо и землю (1), и море (2), и источники вод (3)» (Откр. 14:7) – задаёт структуру последующих ближайших ступеней.

Вторая ступень. Ключевые образы и символы: вода (море), жизнь, смерть, кровь, вражда, темница. Образы этой ступени продолжают ряд символов истории как единого целого.

Они оказываются обращены к человеку – к характеру того пути человека и социума, который они избирают для себя. Именно «вода» («воды», «море») в различных её формах и состояниях выступает в Откровении в целом символом человека, человеческого, человечества, но также – и его состояния, его деятельности. Таковы «море стеклянное» (Откр. 4:6), «море стеклянное, смешанное с огнём» (Откр. 15:2; ср.: скорбь как путь человека (Откр. 2:9-10)), символизирующие упорядоченность, внутренний покой, чистую жизнь, приведённость к Богу человеческой жизни в Церкви. Таковы и просто «воды» (Откр. 14:2; 19:6). Стихийность, неуправляемость «вод», бурность «моря» обозначают страстную, греховную, подвластную страстям деятельность человека – деятельность, несущую смерть, а не жизнь; обозначают и сами народы мира (Откр. 12:15; 13:1; 17:1,15). Другой важнейший здесь образ «крови» (с её движением в человеке, но также и излиянием вовне) с древнейших времён выступает символом как жизни, так и смерти, одновременно. Вражда и разделение между людьми, приходящие на смену согласию, нарушение призвания Божия о единстве человека являют себя как в начале мировой истории (начиная с первого убийства Каином Авеля), так и в определённую эпоху жизни Церкви с новым витком вражды, несомым миром (Откр. 6:4). Эта вражда всегда выступает следствием ослабления связи человека с Богом, дальнейшим следствием оставления «первой любви» (ср. Откр. 2:4) к Нему. Рыжий цвет коня (в знамении печатей), так же как и смертоносная кровавость вод моря (в последующих знамениях казней и язв), имеют ту же символику – разделения человека, разрушения его жизни и разрушения связей между людьми, реального претерпевания страданий и даже смерти, за собственные ли грехи, либо искупительных страданий за грехи ближнего (ср. 1 Пет. 2:17 и др. там же). Именно в море, при начале казней, начинается массовая гибель

одушевлённых тварей и людей (Откр. 8:9). Все эти символы имеют и подчеркнута христологический характер, включённый в экклезиологию¹⁴², обращённый к человечеству Христа. Ополчение мира на подлинных учеников Христовых означает для церковных членов и общин вновь и вновь проживание пути Христова, Его смерти и воскресения в самих себе (Откр. 2:8), и делает их действительными, действующими и неизменными членами церковной общности после «первой смерти» (Откр. 2:11; ср. 20:6); изведения из «темницы» смерти (ср. Откр. 2:10).

Третья ступень. Ключевые образы и символы: течение рек и источники вод, камень, манна, меч обоюдоострый, мера.

Образы этой ступени продолжают ряд творения Богом мира: земля, море, источники вод (Откр. 14:7). Здесь очевиден отсыл к пневматологическим мотивам (Откр. 21:6; 22:17; ср. Ин. 7:38), а вместе и к троическому измерению – отображению дела Святой Троицы в творении¹⁴³, завершаемого Духом Святым. Таковы, прежде всего, образы «источников» и вытекающих из них «потоков» пресных вод. Если море (образ предыдущей ступени) символизирует собою жизнь, то образы этой ступени обращают внимание к источнику и подателю жизни – пресной воде, а в высшей и духовной перспективе – и к Духу Святому, Подателю всякого блага. Образ «сокровенной манны» (Откр. 2:17) также представляет дары духовные, дары Духа. Именно полнота совершения дела Святой Троицы в истории, утверждаемая Духом Святым, создаёт кафолическую полноту Церкви Христовой, её цельность, непобедимую в истории. Образ «камня белого» (Откр. 2:17) многомерен. Выступая парадоксальным источником живительных вод (ср. Чис. 20:11), «камень» имеет вместе с тем и явную экклезиологическую символику: Христос (1 Кор. 10:4; ср. Мф. 21:42-44 и др.), Пётр как символ епископства и общинного бытия Церкви (Ин. 1:42),

¹⁴² То, что обычно называется: «христологический аспект Церкви» (См.: Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие. М., 2013. С. 499–500).

¹⁴³ Ср.: «Те три дня, которые были прежде создания светил, суть образы Троицы, Бога и Его Слова и Его Премудрости» (Феофил Антиохийский, *свщисп.* Три послания к Автолику... С. 151. 2:15).

вообще христиане (1 Пет. 2:5)¹⁴⁴. «Камень» (а в перспективе – и «град» (Откр. 21:10-11) обладает цельностью, имеет определённую стройность и меру (ср. Откр. 21:15-21); вместе он заключает в себе и образ неподвижного движения. Он же и отделяется, отсекается, высекается, отторгая «порчу греха». Но если Святой Дух собирает в одно Церковь, то мир, уходящий от Бога, на определённой стадии этого отхождения устремляется к самоизоляции всякого личного бытия, атомизации жизненного пространства, регулируемому юридизмом (и его «мерой») межличных связей (Откр. 6:6). Таков образ торговли, всеразделяющей «меры», «весов» мира, в противоположность объединяющей и всеединящей «мере» Святого Духа (ср. Ин. 3:34). Обоюдоострый меч Христов (Откр. 2:12; ср. Мф. 10:34; 24:40-41 и др.) радикально разделяет и «измеряет» пространство космоса, экумены человеческого бытия¹⁴⁵, но это разделение является и источником очищения Церкви (от ересей, расколов и всякого нечестия)¹⁴⁶, высекание её «Камня» (ср. Откр. 12:5) в истории¹⁴⁷. Это отделение означает, что им нет места в общении, отторгает их от «меры» камня, храма, града. Впоследствии повреждение, а затем и разрушение пресных вод и их источников продолжает казни и язвы мира, пытающегося жить без Бога, а значит и без Его помощи и силы, которые содержат, направляют и оживотворяют всё творение.

Четвёртая ступень. Ключевые образы и символы: солнце, светила, звезда, свет, огонь, ад, халколиван, ноги, жезл железный.

Все образы этой ступени связаны с наиболее ключевыми из них – света и огня. Бог есть свет истинный и превечный (ср. Ис. 60:19-20; 1 Тим. 6:16), но, вместе с тем, этот же свет есть и огонь пополающий и сожигающий всё

¹⁴⁴ Ср. с символикой «камня», «каменной» в Пастыре Ерма: *Ерм, св. Пастырь...* С. 230–236, 287–298. 1:3:1–9; 3:9:2–16.

¹⁴⁵ «Обоюдоострый меч» есть мера человека, разделяющая человека, социум, человечество, историю на два пути, вектора, града. См. подр. об этих аспектах разделения ниже, гл. 2 диссертации.

¹⁴⁶ Ср.: Откр. 2:16 — призыв к покаянию как очищению Церкви от отмерших членов.

¹⁴⁷ Ср.: «Башня так очистилась, что казалась вся сделанною как бы из одного камня, так будет и Церковь Божия»; также ср. труд ангелов по измерению и разделению камней-людей (См.: *Ерм, св. Пастырь...* С. 299. Ср.: *Там же*. С. 230, 292. 1:3:2; 3:9:9,18). «Как изваяние, иссечём богослова во всей красоте» (*Григорий Богослов, свт. Слово 27, против евномиан и о богословии первое, или предварительное // Его же. Творения. В 2-х т. М., 2010. Т.1. С. 330*).

грешное и недостойное (1 Кор. 3:13; ср. Исх. 3:6; 24:17; Лев. 10:2; Чис. 1:1; Втор. 32:22 и др.). Таков и Христос, Солнце правды (ср. Откр. 1:16; 12:1; 21:23-24; Мал. 4:2). Такова и Церковь, таковы и её члены (Откр. 2:28; 22:16; ср. Мф. 5:14 и др.). Когда мир отвергает этот свет, отворачивается от Христа, встаёт на путь апостасии и мнимой самодостаточности, тогда он сам исполняет себя духовной смерти и следует по пути в ад (Откр. 6:8). Бледный (букв. на греч. «χλωρός», зелёный) цвет всадника в знамени печатей представляет вид этого духовного трупа мира. Образами пополающего огня и света Божия выступают Христовы «очи, как пламень огненный» и Его «ноги, подобные халколивану» (Откр. 2:18), камню, своим видом являющему образ раскалённого огня. «Ноги» Христовы представляют здесь образ попирающего нечестивых Христа. Таков и образ «жезла железного» (Откр. 2:26-27; ср. 12:5; 19:15), относимый к Церкви и показывающий её подлинную власть над миром, власть которого, в свою очередь, иллюзорна. «Звезда утренняя» (Откр. 2:28) выступает символом надежды для Церкви, – такова и сама побеждающая Церковь на небосводе «нового неба и новой земли» (Откр. 21:1), где духовные светила (ср. Откр. 12:1)¹⁴⁸ освещают человека так же, как освещали его светила тварные. Таким образом, и разрушением тварных светил (образом четвёртого дня творения) продолжаются казни, а затем и язвы мира, отвергнувшего свет духовный – Бога. «Четвёртый день (творения), – говорит свщисп. Феофил Антиохийский, – (есть) образ человека, нуждающегося в свете»¹⁴⁹.

Пятая ступень. *Ключевые образы и символы: белые одежды, мрак, бездна, «саранча», неизвестность, исповедание, имя.* Образы этой и последующих ступеней составляют особую группу, связанную с созиданием и, напротив, разрушением самого человека, венца творения Божия¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Образы Христа и Пресвятой Богородицы в Церкви.

¹⁴⁹ Феофил Антиохийский, свщисп. Три послания к Автолику... С. 151.

¹⁵⁰ 5–7 ступени представляют некоторое отображение 1–3 ступеней; тогда как ступень 4 отсылает к тайне «восьмого дня» и будущего века («Восьмой (день) намекает на неизреченное таинство вечного благобытия» (Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // *Его же*. Творения. В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 224. 1:56)).

Образы этой ступени отсылают к началу творческой, «созидательной» деятельности человека, к направлению вектора пути этой деятельности и, вместе, к его делам – с Богом или без Бога. Так, «белые одежды», символ святости и обращённости к Богу, выступают и символом крещения, начала христианской жизни, а затем и покаяния – постоянного и перманентного обращения духа человеческого к Богу. «Исповедание» Богом человека (Откр. 3:5), так же, как и человеком – Бога, представляет собой оборачивание лицом к лицу, перманентное начало созидания человека как христианина. Напротив, мрак («омрачение» (Откр. 9:2; 16:10)), «бездна», ночь, в которую приходит вор (ср. Откр. 3:3), символизируют неизвестность и, вместе с тем, иллюзорность иного пути, пути мнимой жизни, но подлинной смерти (Откр. 3:1). Разрушение созданных Богом светил (четвёртая ступень) закономерно продолжается разрушением «души живой» – живого и самодействующего начала в человеке, а значит и разрушением самого человека, которое совершается по плодам его собственных «трудов». Как мир создан Богом «из ничего», так и человек в своей творческой деятельности пытается заменить собою Бога, проникая в «кладязь бездны»; «плоды» этой деятельности мучают человека: «саранча», выходящая из «кладязя бездны» (Откр. 9:7-10) и приносящая мучения человеку, – образ рукотворной «живительной» силы, иллюзия жизни, результат *дел* человеческих; она – анти-образ пятого дня творения Богом мира, творения «души живой» (ср. Быт. 1:20-21). Начало разрушения царства зверя (Откр. 16:10-11) представляет собою уже иной виток (в знамении язв) такой мнимо созидательной деятельности человека. Так, души замученных и убиенных христиан, их мольбы о мщении (Откр. 6:9-11) указывают на ожидание близкого гнева Божия (знамение печатей); их запечатление от казней и одновременные мучения греховного человека в мире от «саранчи» (Откр. 9:1-11) – на домостроительное начало осуществления этого гнева и этих мучений (знамение о казнях); а «кусание (людьми) языков от страдания» (Откр. 16:10) – на попустительное Богом всеразлагающее изнутри мучение отступившего от Бога человека в царстве

зверя (знамение о язвах). Напротив, бытие человека в Церкви, со Христом (Откр. 3:4; 6:9), его «бодрствование» (Откр. 3:2) означает подлинную жажду жизни (пролагаемую в «книгу жизни» (Откр. 3:5)) в противовес «сну греха» и желанию смерти, происходящему от страданий, вызванных собственным грехом. Это «*желание (собственной) смерти*» (Откр. 9:6) становится исторической расплатой за смерть Христовых мучеников, вопиющих о мщении (Откр. 6:10). «Бодрствование» и «свет» являют себя полной противоположностью «жажде смерти» и тьме греховного «омрачения».

Шестая ступень. Ключевые образы и символы: четыре ангела, река Евфрат, ключ Давидов, иудеи, столп, собрание, брань, войско, соучастие, проповедь, цари земли, имя новое.

Образы этой ступени соотносятся с процессом собирания, общности, соучастия – с той внутренней динамикой, которая следует за началом всякого, прежде избранного человеком, пути. Это и собирание стихий творения для их противления человечеству (образы «четырёх углов земли», «четырёх ветров земли», «четырёх Ангелов», войска «коней» (Откр. 7:1-2; 9:14-15; 9:16)), и собирание остатка рабов Божиих (Откр. 7:4-17), и собирание всего мира на брань против Бога (Откр. 16:12-16)¹⁵¹. Собирание людей представляет такие реалии как социум, община, общество. Именно поэтому на этой ступени мы находим воспоминания об Израильском народе (Откр. 3:9)¹⁵², который, будучи *отдельным социумом*, олицетворяет собой именно социальный период исторического бытия отношений Бога и человека (период ветхозаветной Церкви)¹⁵³. «Река Евфрат» (Откр. 9:14; 16:12), «ключ Давидов» (Откр. 3:7-8) – важные образы, также связанные с историей Израильского народа. Образы «сатанинского сборища» (Откр. 3:9) и избранного остатка (Откр. 7:4-8), также и обращение некоторых из иудеев к

¹⁵¹ Ср.: идею антихристового «совозглавления» («συνκεφαλαίουῦνται») у свщмч. Иринея Лионского (См.: *Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses* // PG 7. Col. 1203).

¹⁵² Стих Откр. 2:9 отсылает нас к тому параллелизму 1–3 и 5–7 ступеней, о котором мы писали выше; см. предыдущую ступень.

¹⁵³ Ср.: «Всеобщий путь ко спасению души святые ангелы и святые пророки указывали и предрекали сперва немногим людям... потом в особенности (одному) *еврейскому народу*... (и наконец он был явлен через осуществление обетований во) Граде Божиим, который должен был *составиться из всех народов*» (Августин Иппонский, *блаж.* О Граде Божиим... Т. 1. С. 506-507. 10:32).

Богу (Откр. 3:9; ср. 11:13) отсылают нас к этой же теме. Повреждение, а затем и разрушение антихристианского социума представлено умерщвлением 1/3 людей (в знамении казней) и собиранием «царей земли» (Откр. 16:14) для будущего разрушения «великого града Вавилона» (в знамении язв) – образа земной социальной организации человечества, отвергающей Бога. Но образы собрания и общности относятся не только к социуму; они характеризуют также и внутренний мир человека, собранность сил его души – подлинную и мнимую. Войско с тремя язвами (от огня, дыма и серы¹⁵⁴) – «кони» с головами львов и хвостами змей, помрачающие силы человеческой души – разум, волю и чувство, – сами являют плод «теоретической», «созерцательной» деятельности отступившего от Бога человечества (Откр. 9:17-19); на «теорию» (греч. «θεωρία»)¹⁵⁵ как созерцательное и собирательное научение указывает и проповедь миру двух пророков (Откр. 3:8-10; 11:3-13). «Выходящие из уст дракона и из уст зверя и из уст лжепророка три духа нечистых» собирают «царей земли» (Откр. 16:13-14) на борьбу с Богом через синергийное «собрание» и единое направление внутренних сил человека и человечества. «Написание имени» (Откр. 3:12) – этот образ также имеет синергийный характер: характер отношений человека с Богом, Церковью и её членами; он означает «сделать участником», соучастником, представляя идею перихорестического и святого общения. Соделывание побеждающего «столпом в храме» (Откр. 3:12), как и незаконченный характер измерения храма Божия (Откр. 11:1; ср. 21:15¹⁵⁶), также указывают на «социальный» – уже не личный, но и ещё не всеобщий, частный характер совершающихся процессов.

¹⁵⁴ Библейские образы непрерывно совершающихся: начала, возгорания (сера), продолжения действия (огонь) и окончания (дым) страстного процесса в человеке. Силы человеческой души (разум, чувство и воля) также являют в своём страстном и греховном взаимодействии подобную последовательность.

¹⁵⁵ Стадия в духовном процессе внутренней организации и вызревания человека, восхождения его к Богу. Она коррелируется со всяким вообще процессом внутреннего и внешнего собирания, научения, познания человеком самого себя и окружающего мира; а также связана с научением, учением, пророчеством, обращённым к человеку. См., напр.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 510-528.

¹⁵⁶ Ср. символику «трости, подобной жезлу» (Откр. 11:1; ср. 2:27; 12:5; 19:15) и «золотой трости» (Откр. 21:15).

Седьмая ступень. Ключевые образы и символы: Аминь, жертва, жатва, безмолвие, явление ковчега Завета, град, вечеря, воцарение, царство.

Образы седьмой ступени символизируют конец, полноту, исполнение, окончание, совершение всякого процесса («совершилось» (Откр. 16:17)): воцарение со Христом¹⁵⁷ (Откр. 3:21) или гибель всякого иного царства. «Аминь» – таково одно из имён Христа, но оно же обозначает и тождество конца началу, исполнение времён¹⁵⁸. Окончание истории обозначают образы «успокоения от трудов» (Откр. 14:13), «жатвы» и сбора плодов (Откр. 14:14-20), «стояния при двери» и «стука» в неё (Откр. 3:20). «Безмолвие на небе, как бы на пол часа» (Откр. 8:1) – образ вечности, но образ, данный именно как образ и залог будущего, как его предчувствие; это безмолвие – и ожидание Божие, субботний покой седьмого дня (ср. Быт. 2:2-3) перед началом казней мира. На этой же ступени, но уже в другом историческом периоде, совершается воцарение и «царство зверя» – соединёнными усилиями дракона, лжепророка и зверя (Откр. 13), – совершается полнота самоизоляции и самоорганизации человечества в антиподобии Церкви и её внутреннего перманентного (и вместе с тем, исторического) восхождения к полноте богоподобия – подобия Святой Троице. На этой ступени происходит и окончательное запечатление и исполнение Завета Божия с человеком в вечности, *окончание хриstopодобного дела Церкви в истории* (ср. Откр. 11:19), означающего и «жатву» мира и человека, сбор плодов мира (Откр. 11,13-14 гл.). Но эта полная победа Бога и человекoв, с Ним победивших, требует предельной горячности от Церкви (ср.: «Ты тепл, а не горяч и не холоден» (Откр. 3:15)), предельной хриstopодобной жертвенности и самоотречения, подлинного участия в вечери Христовой (Откр. 3:20). Так, эта жертвенность имеет пасхальный и евхаристический характер. В запечатлении «*печатью* Бога живаго» рабов Бога (Откр. 7:2-3, и далее, Откр. 7), предваряющей снятие седьмой *печати* с книги (Откр. 8:1), уже очевидны

¹⁵⁷ Буквально «восседание на троне».

¹⁵⁸ «Аминь... начало создания Божия» (Откр. 3:14).

пасхальные мотивы. Последующие исторические события, знаменуемые седьмой ступенью казней, таким образом, можно назвать *приготовлением к «пасхальной» жертве* Церкви в истории; образ «жатвы» (земли и людей) являет окончательную готовность Церкви к этой жертве, а образ брачного пира (седьмая ступень язв), «вечери» (Откр. 19:9) – окончательное совершение хриstopодобной и соучаствующей Христу и Его Жертве жертвы Церкви в истории – её смерть и воскресение со Христом. Образ окончательной гибели мира как кровавой «вечери Божией» (Откр. 19:17) сопутствует образу вечери любви, свидетельствуя о достигающем максимума антагонизме и, вместе, антиномизме истории, таинственно и неведомо уходящем в вечность и снимающемся в вечности. Образы двух «великих градов» (или «жён» (Откр. 17:4-6,9,18; Откр. 12:1; 19:7)) – с одной стороны, «блудодействовавшего с царями земли» (Откр. 16:19; 17:18 и др.; Откр. 17:2; 18:9) и, с другой стороны, «святого» и приготовленного как Невеста Агнца (Откр. 21:10; 22:19), представляют эту же антитезу тотальной гибели и торжества в истории.

Рассмотрев символы и исторический характер различных *типовых стадий* истории, согласно Откровению, обратимся теперь к общему характеру последовательности в каждом из исторических рядов, выражаемых четырьмя ключевыми знаменами Откровения¹⁵⁹.

При историческом движении (от первой к седьмой ступени) в каждом из знамений можно наблюдать общий рост, *усиление и обострение всех процессов* – происходящих в мире, в Церкви и в отношениях их друг с другом и с Богом. В наиболее принципиальных чертах эти процессы представляют собой два векторных движения – усиление богоотвержения миром, сопровождаемое ростом его страданий, и, с другой стороны, утверждение хриstopодобного пути Церкви в истории, сопровождаемое ростом её торжества:

¹⁵⁹ Обращению к Асийским Церквам, а также знаменами о печатях, трубах и язвах.

1. *Усиление богоотвержения миром.* В течение времени «знамения печатей» – от шествия за Христом (Откр. 6:2), к ополчению на Церковь и друг друга (Откр. 6:4), отделению и атомизации мира (Откр. 6:5-6), его апостасии и тотальному отходу от Христа (Откр. 6:8), богопротивлению и убиению христиан (Откр. 6:9), и «великой скорби» для них (Откр. 7:14). В период казней – от отвержения покаяния (Откр. 9:20), через радость от смерти пророков (Откр. 11:10), до бессильной ярости на Бога и Его Церковь («и рассвирепели язычники» (Откр. 11:18; см. также 12:12,17). В период последних язв – от хуления Бога (Откр. 16:9,11) до «собираания... на брань» против Него (Откр. 16:14) и последнего приготовления к этой брани (Откр. 19:19).

2. *Рост страданий мира.* В течение времени «знамения печатей» – от «взятия мира на земле» (Откр. 6:4) к нераскаянному осознанию слабости и незащищённости человеческих перед гневом Божиим (Откр. 6:15-17). В период казней – от страдательного искажения служащего человеку творения (Откр. 8:1) и начала мучений (Откр. 8:10-11), а потом желаний и, вместе, неспособности умереть (Откр. 9:5-6), через душевные и физические страдания и смерть от «огня, дыма и серы» (Откр. 9:18-10), к окончательному «погублению губивших землю» (Откр. 11:18). В период последних язв – от «гнойных ран» и разложения тел человеческих (Откр. 16:2), через «кусание языков... от страдания» (Откр. 16:10), к погружению «живыми... в озеро огненное, горящее серою» для вечных мучений (Откр. 19:20).

3. *Утверждение христоподобного пути Церкви в истории и рост её торжества.* В течение времени «знамения печатей» – от воцерковления мира (Откр. 6:1), к запечатлению Церкви, уберегающему от казней (Откр. 7:3), и соучастию святых в приготовляемых наказаниях мира Богом (Откр. 8:3-5). В период казней – от избавления запечатлённых от страданий (Откр. 9:4)¹⁶⁰, через власть над стихиями (Откр. 11:3-6), до соделывания «Царства мира... Царством Господа нашего и Христа Его» (Откр. 11:15)». В период последних язв – от стояния на «море, смешанном с огнём» (Откр. 15:2-4), через «бодрствование и хранение одежды своей» (Откр. 16:15), к браку Церкви и Агнца, брачной вечере (Откр. 19:9).

¹⁶⁰ Избавление имеющих «печать Божию» от мучений от «саранчи».

Таковы мнимый исторический рост и развитие мира, и подлинный – Церкви, итог которых – мнимое «воцарение» зверя, и подлинное – Бога¹⁶¹.

Примечательны следующие два (составляющие между собою пару) небольшие знамения, посвящённые заключительному этапу истории. Они дополнительно характеризуют *динамику* внутреннего развития и структуры устройства человеческой жизни и человечества в истории, в его отношении с Богом: от *личного* начала к торжеству *кафолической* полноты для Церкви, или к краху глобального единения без Бога для мира (см. таблицу).

	Характер свидетельства	Призыв к народам перед язвами пощущения Божия (Откр. 14:6-12)	Знамение о Церкви перед язвами пощущения Божия (Откр. 15:2-8)
1	<i>личный</i>	Призыв к покаянию ангела, имеющего «вечное Евангелие» (Откр. 14:6-7)	Песнь святых со Христом на стеклянном море, смешанном с огнём (Откр. 15:2-4)
2	<i>социальный</i> ¹⁶²	Свидетельство о падении Вавилона (города великого) ¹⁶³ (Откр. 14:8)	Отверзение небесного храма (города великого и святого) ¹⁶⁴ для начала язв (Откр. 15:5-7)
3	<i>всеобщий</i> ¹⁶⁵	Предостережение о поклонении зверю и образу его, и принятии печати его (Откр. 14:9-11)	Наполнение храма дымом ¹⁶⁶ от славы и силы Божией и невозможность никому войти в храм (для поклонения) до окончания язв (Откр. 15:8)

«Терпение святых» (Откр. 14:12) – в прохождении до конца этого пути истории. Эсхатологическая песнь на «стеклянном море, смешанном с огнём» (Откр. 15:2), представляя образ Церкви и её последней и великой жертвы в истории, предваряющей воскресение со Христом и окончательное торжество

¹⁶¹ «Ты приял силу Твою великую и *воцарился*» (Откр. 11:17).

¹⁶² Но в том числе и личный.

¹⁶³ Который есть «город великий» (Откр. 11:8; 14:8; 17:18 и др.), «блудница» (Откр. 17:1 и др.).

¹⁶⁴ «Великий город, святой Иерусалим» (Откр. 21:10; ср. 3:12; 11:2; 21:2; 22:19); «невеста» (Откр. 21:2,9; 22:17).

¹⁶⁵ Но в том числе личный и социальный.

¹⁶⁶ «Дым» — характерный образ окончания, завершения деструктивных процессов или истории гнева Божия: «Тот... будет мучим в *огне* и *сере*... и *дым* мучения их будет восходить во веки веков» (Откр. 14:10–11; ср. 9:17–18).

Церкви, подчёркивает *единство всецелой Священной Истории*, проходящей сквозь всю историю мира (песнь Моисея, Агнца и Церкви («победивших зверя» (Откр. 15:2)).

1.5.3. Сопутствующие знамения

Общая «историческая» логика последования Откровения нарушается рядом знамений, имеющих иное значение, не связанное с изображением поступенной логики исторических процессов¹⁶⁷. Таковы следующие вставки в общую канву Откровения: главы 10, 12 и 20. Знамения, содержащиеся в них, можно назвать «*знамениями победы*». Они не связаны напрямую с одной историей будущего, представляя более сложный контекст: вневременной тайны, сопоставления различных планов истории или её обратной перспективы.

Дадим краткую характеристику каждому из этих знамений.

Знамение об эсхатологической победе Бога (Откр. 10) – о совершении «тайны Божией» (Откр. 10:7) в противостоянии Его с миром. Это знамение наиболее прикровенно из всех, содержащихся в Откровении; оно содержит лишь немногие символы, а также прямое указание Божие на сокрытость от мира того откровения, которое было открыто апостолу Иоанну (то, что «*семь громов* проговорили... скрой... и не пиши сего» (Откр. 10:4))¹⁶⁸. Образ «семи громов» очевидно коррелируется с семью именами Христа, составляющими внеисторический, но вместе с тем и направляющий человеческую историю, ряд парадигм, источников и тайн (Откр. 1:13-18; 2:1,8,12,18; 3:1,7,14). Это знамение – знамение «тайны» (Откр. 10:7), «тайны восьмого дня»... (которая) принадлежит будущему веку»¹⁶⁹, тайны «имени» Христова, «которого никто не знал, кроме Него Самого» (Откр. 19:12). Нам

¹⁶⁷ Эта логика «иногда прерывается отступлениями, которые, по большей части, относятся к будущему и имеют целью подчеркнуть его глубочайший смысл» (*Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение... С. 434).

¹⁶⁸ Образ «семи громов» (Откр. 10:3–4) представляет глас Божий, «персонифицированный» в откровении семи духов (ср. Откр. 4:5; 5:6).

¹⁶⁹ *Лосский В.Н.* Боговидение // *Его же.* Боговидение. Минск, 2007. С. 121. Гл. 9.

приоткрыто лишь то, что оно содержит в себе следующую богословскую антиномию:

1. покаяние отвержено миром (Откр. 9:20-21).
2. образы *надежды* (радуга, Откр. 10:1), *славы Божией* (облачение облаком, Откр. 10:1), *истории* (книга, Откр. 10:2) – обращены к значению *для всего мира* (стояние ангела на море и земле, Откр. 10:2)¹⁷⁰.

Знамение о победе Церкви в истории (Откр. 12). Это знамение представляет соединение в один контекст *различных планов истории* – её *начала, середины и конца*, повествующих об «извержении дракона, древнего змия, называемого диаволом и сатаною» (Откр. 12:7-9), его войны с творением Божиим (ангелами, Христом и Церковью) и победы над ним:

1. *победы ангелов* над диаволом при начале мира – образ будущих побед Христа и Церкви,
2. *победы Христа* над диаволом,
3. *победы Церкви* над диаволом.

Знамение о личной победной эсхатологии человека (Откр. 20) – об окончании личной истории святых и их дальнейшем соучастии со Христом в истории мира. Здесь, так же, как и в Откр. 12 (хотя и иным образом), соединяются *разные планы истории* – истории отдельного человека и истории Церкви и мира; причём эти планы рассматриваются в их взаимном отношении друг к другу. Для этого знаменья характерен парадокс *обратной перспективы* истории: «Которые не поклонились зверю (эсхатологическое будущее) ... «ожили и царствовали со Христом тысячу лет (предшествующее ему время)» (Откр. 20:4)¹⁷¹. Момент Откр. 20:2-3 (временное пленение

¹⁷⁰ Ср.: Откр. 1:7.

¹⁷¹ Ср. с мыслью о том, что, как Христос древнее всего, так, опираясь на Него, были движимы пророки и праведники Ветхого Завета (Ин. 8:56–58; 1Кор. 10:4). Так же и антихрист «зреет» в истории — опираясь на него, действуют противящиеся Богу (1Ин. 2:16; 4:3).

диавола – он помещён в темницу, затворён и запечатан) следует полагать началом истории Церкви Христовой и взаимоотношением с ней мира¹⁷².

1.5.4. Конец истории

Отдельно следует выделить *знамения, посвящённые поражению «Вавилона»*, представляющие собой вставку в пророчество о седьмой язве:

- - знамение *о суде* над Вавилоном (Откр. 17),
- - знамение *о плаче* над Вавилоном сильных мира (Откр. 18).

Образы «жены» (Откр. 17:3,4,6,18), «матери» (Откр. 17:5), «блудницы», с которой «блудодействовали цари земные» (Откр. 17:2; 18:9), «царицы» (Откр. 18:7), «Вавилона, града великого» (Откр. 14,8; 17:18; 18:10 и др.), «тайны» (Откр. 17:5; ср. 2 Фес. 2:7), представляют очевидную антитезу эkkлeзиологическим образам «жены, облечённой в солнце» (Откр. 12:1), «невесты Агнца» (Откр. 21:9), небесного «града, святого Иерусалима» (Откр. 21:10; ср. 3:12; 21:2) и др. «Земной град», ведущий борьбу с Богом и Церковью в истории социум мира сего¹⁷³, в конце истории будет промыслительно истреблён самими людьми (Откр. 17:16-17), стремящимися передать всю полноту власти над человечеством зверю, который «выйдет из бездны, и пойдёт в погибель» (Откр. 17:8).

Эта полнота власти над человечеством *онтологически иллюзорна* (Откр. 19:20; 20:10), но, при этом, *исторически реальна* (Откр. 13:15).

Идея противоположенности, проходящей сквозь историю, – Бога, Христа, Церкви, с одной стороны, и диавола, антихриста¹⁷⁴, земного града, с другой, выражается в Откровении не только в противопоставлении «Вавилона» и «Небесного града Иерусалима», града земного и Церкви.

¹⁷² Следует отличать его от конечной участи диавола и его сотрудников (Откр. 20:10; ср. 20:10, 15; 21:8).

¹⁷³ «Вавилон» не следует отождествлять с земным обществом или государственностью как таковой, но именно с *социумом богопротивления* (напр., гонящее христиан Римское государство того времени выступает одним из прообразов и, так сказать, исторических «воплощений» этого «Вавилона» (ср. 1Пет. 5:13)). Так, в Откровении присутствует пророчество и о воцерковлённых социумах и «спасённых народах» («цари земные принесут в него славу и честь свою» (Откр. 21:24)).

¹⁷⁴ В известной мере, для Откровения это собирательный образ (само слово «антихрист» (1Ин. 2:18, 22; 4:3; 2Ин. 1:7) здесь не употребляется), обобщающий в себе первого и второго «зверя» (Откр. 13:1–8, 11–16).

Царство зверя, мнящее в своём превозношении себя выше «Вавилона» и делающее себя «богом» (ср. Ин. 5:43), создается тремя действующими «лицами»:

1. «Драконом, древним змием, называемым диаволом и сатаною» (Откр. 12:9),

2. «Зверем... (который) имел два рога, подобные агнчим, и говорил как дракон... (Который) сделает то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено будет начертание на правую руку их или на чело их» (Откр. 13:11-16),

3. «Выходящим из моря зверя с семью головами и десятью рогами... Одна из голов его как бы смертельно была ранена, но эта смертельная рана исцелела» (Откр. 13:1,3)¹⁷⁵.

Очевидна троичная символика, представляющая пародию на Святую Троицу, предвечно замыслившую и созидающую в истории Церковь Христову.

Христологическая антисимволика также присутствует и представлена следующими параллелями:

- «*Живый*; и был *мертв*, и се, *жив*» (Откр. 1:18)

- «*Был*, и *нет* его, и *явится*» (Откр. 17:8)¹⁷⁶

- «*Нет* его, и *выйдет* из бездны, и *пойдёт* в погибель» (Откр. 17:8)¹⁷⁷

Вечеря Божия, представляющая окончание последней из семи чаш, или язв, («чашу вина ярости гнева Его» (Откр. 16:19), «великую вечерю Божию», гнева Божия (Откр. 19:17)) и, одновременно, торжественный и вечный пир Христа с верными («Брачную вечерю Агнца» (Откр. 19:9)), являет момент высшего и окончательного противоположения, конфликта

¹⁷⁵ Черты антихриста (то есть представляющего себя *вместо Христа*) имеют как второй, так и третий звери, однако, вероятно, всё же его следует отождествлять со вторым зверем, на что указывает ряд признаков: «рога, подобные агнчим», образ «выхода из земли» (т.е. сотворённость Богом), именно он изображается в Откровении деятельным лицом, приводящим человечество к поклонению другому зверю (Откр. 13:12 и др.).

¹⁷⁶ Ср.: «одна из голов его как бы смертельно была *ранена*, но эта смертельная рана *исцелела*» (Откр. 13:3).

¹⁷⁷ Указание на иллюзорность зверя и его «исцеления»: он выйдет из ниоткуда и пойдёт в никуда.

между Богом и миром, окончание великой борьбы двух «градов» (водительствуемых Богом и дьяволом), и *конец истории* (Откр. 21:1). Участие Церкви в чаше гнева Божия (ср. Откр. 18:6), как и участие её в собственном брачном пире, представляет собой единый пир Христа и, вместе с тем, таинственную богословскую антиномию, неразрешимую в самой истории. *Готовность Церкви* ко браку со Христом¹⁷⁸ через хриstopодобное прохождение ею и окончание истории знаменует её окончание.

Последние главы (Откр. 21-22), посвящённые видению небесного Иерусалима, вновь отсылают нас к метаистории, к вечности, смыкаясь с началом Откровения (Откр. 1:8) и даже началом Евангелия от Иоанна (Ин. 1:1). Это «возвращение в вечность» будет, однако, уже исполнено историей, включит её в себя как ставшее вневременным достояние богочеловеческой жизни Христа и Его Церкви. Так, образы вечности в Откровении представляют Христа («Конь белый», на котором сидит Христос (Откр. 19:11))¹⁷⁹, Церковь («море стеклянное» (Откр. 4:6))¹⁸⁰, вечное сопричастие с Богом ангелов («Ангелы на конях белых» (Откр. 19:14)). «Книга жизни» (Откр. 13:8; 20:12; 21:27), – ещё один и важнейший образ вечного и вневременного со-бытия праведных с Богом, «метаистории», превышающей, но и заключающей в себе совершившуюся историю; но, вместе с тем, «книга жизни» есть и сама Церковь – *её история и её вечность*, вобравшая в себя историю. Такими же «книгами» выступают и жизни и истории отдельных людей (Откр. 20:12). Присутствуют в Откровении и земные, «исторические» образы вечности – образы реки, улиц, месяцев года (Откр. 22:1-2 и др.); они также свидетельствуют о таинственном характере вечности, катафатически превышающем собою время и историю¹⁸¹.

¹⁷⁸ «Наступил брак Агнца, и жена Его *приготовила себя*» (Откр. 19:7).

¹⁷⁹ Ср.: тот же образ, но выступающий образом некоего исторического времени (Откр. 6:2).

¹⁸⁰ Ср. с другим образом — «стеклянного моря, смешанного с огнем» (Откр. 15:2), — образ жертвы Церкви в истории (при язвах) и проникновения вечности в историю. Ср.: образ народов — «воды» (Откр. 17:15).

¹⁸¹ Образами времени надделено также и изображение вечности мучений в «озере огненном и серном» (Откр. 20:10).

1.6. Выводы по главе

Как единогласно отмечает множество исследователей, богословие истории рождается на страницах Библии. Античный мир ещё не знает истории как таковой, взятой в современном понимании этого слова, его понимание времени имеет совершенно другой характер, наделяя его чертами цикличной повторяемости и отсутствием смысла.

Уже Ветхий Завет задаёт весь спектр основных параметров исторического процесса как осмысленного взаимодействия Бога и человека, как единого и неповторимого пути человека и человечества к Богу. Можно выделить ряд таких ключевых характеристик:

- тварность времени как субстрата истории;
- линейный характер истории, имеющий перспективу единого движения от начала к концу как к своей цели;
- уникальность и цельность истории;
- её теоцентричность, направление истории Богом согласно своему замыслу о человеке;
- прикровенная христоцентричность и экклезиоцентричность истории, представляющей собой в своём стержне священные отношения Бога и человека, восходящие от отдельных священных событий, совершаемых праведниками, к Завету Бога с богоизбранным народом – ветхозаветной Церковью;
- значение воли человека в исторических событиях, его свободного выбора того пути, который предлагает Бог;
- типологический (прообразовательный) характер исторических событий, указывающий на восходящую повторяемость, спиралевидность истории, сочетающую образы линейного и циклического движения.

Евангельское повествование Нового Завета сохраняет и продолжает ветхозаветное понимание истории, при этом усвершенствует и конкретизирует

его. В нём ставятся предельные вопросы, связанные с отношением к истории человека и человечества. При этом каждое из Евангелий задаёт свои, особенные акценты, служащие раскрытию смысла и характера истории.

Два базовых взаимодополняющих подхода к истории в целом задают евангелисты Матфей и Лука, которые можно назвать акцентуациями *прямой* и *обратной* перспектив истории.

Евангелист Матфей подчёркивает значение истории как процесса, то есть как поступательного движения, предполагающего внутреннее развитие и преемство, идущее от прошлого через настоящее к будущему, он подчёркивает неизменное единство этих компонентов. В этом общем контексте его подхода к истории ев. Матфей развивает ряд важных идей. Он подчёркивает органичность истории, – исходя из этого, любой разворот истории вспять оказывается губителен для человека или социума. Именно у него получает основное развитие прикровенно выраженная в Ветхом Завете идея значения Церкви как стержня истории – она выражается в той ключевой мысли, что история всего мира призвана стать Священной Историей как историей Церкви. Единство и органичность истории означают для ев. Матфея также и связь её компонентов (прошлого, настоящего и будущего), равно как и её действующих сил (народа, Христа и Церкви). Также у ев. Матфея, как, впрочем, отчасти и у других евангелистов, можно обнаружить отношение к личной и всеобщей истории как к единому процессу, восприятие их в нерасчленённом единстве.

Евангелист Лука, в отличие от евангелиста Матфея, акцентирует внимание на рождении исторически нового, на восхождении к нему, на радикальной инаковости настоящего и будущего в его отношении к прошлому; история, согласно его взгляду, есть радикальная устремлённость вперёд. Такой эсхатологизм позволяет вести парадоксальный «обратный отсчёт» истории – от будущего через настоящее к прошлому. Такой общий подход ев. Луки коррелирует с рядом важных направлений его мысли. Среди них важнейшее место занимает идея поляризации истории, наличия в ней

двух путей, двух противоположно направленных векторов – ко Христу и от Христа. Финальный путь истории представляет собой заданное Боговоплощением и устремлённое к эсхатону неизменное усиление напряжённости исторического выбора, стоящего перед каждым человеком, перед народом, а затем и перед всем миром. В конечном счёте этот выбор всегда радикален; символическим финалом такого самоопределения становится участь двух разбойников, сораспятых со Христом. Для ев. Луки обратная перспектива задаётся самим смыслом истории, но реальная история не оборачивается вспять, а поляризуется в своих путях, устремляясь к концу. Ещё одной важной характеристикой богословия истории ев. Луки выступает синергичность исторического процесса, он подчёркивает неизменное участие в истории как Бога, так и человека.

Евангелист Марк акцентирует значение самой истории Христа, истории Его общественного служения, – для истории человека, Церкви и человечества. В чём-то близкое Евангелию от Луки по своей миссионерской направленности, Евангелие от Марка однако сосредоточивается не на истории в целом (как это было у ев. Луки), а на отношениях «Христос – человек», «Христос – человечество», взятых в контексте истории. Именно у ев. Марка земная история Христа наиболее чётко и ясно реконструируется с точки зрения последовательности и даже дискретности её стадий: 1. проповеди покаяния и совершения чудес, 2. преподавания полноты учения и, наконец, 3. восхождения на Крест. Особая динамичность Евангелия от Марка выражает концентрированность смыслов истории, заключённую во Христе. Эти смыслы разворачиваются в Его земном служении. В перспективе последовательность служения Христа представляет собой отражённый путь идущих за Христом и со Христом Его учеников.

Евангелист Иоанн по сравнению с прочими евангелистами в своём Евангелии особым образом обращается к связи истории с тем, что над историей, с Божественной вечностью. Для него историю как таковую пронизывает «вечно настоящее» Христа, а земная история самого Спасителя

оказывается исполнена троической – Божественной и «надисторической» – символикой. В его изображении перспектива земного служения Христа пролегает от Отца к Святому Духу, и затем опять к Отцу, тем самым замыкая своего рода «круг истории», отображающий связь истории и вечности. Подобный циклизм выражается у ап. Иоанна и в локальных планах – для него характерно повторение важных тем с постепенным углублением раскрываемого содержания. Подобный метод акцентирования типологической цикличности унаследуется от него представителями малоазийского богословия. Евангелист Иоанн подчёркивает значение исторического роста Церкви и её опыта, её дел, которые в своём видимом расширении будущей истории продолжат и превзойдут дела Самого Христа.

Апостольские послания представляют дальнейшее развитие тематики богословия истории Евангелий.

В мысли ап. Павла, наиболее близкой по своему характеру Евангелию от Луки, обнаруживается несколько устойчивых планов истории: истории отдельного человека, истории Церкви и истории мира. Каждый из этих планов обнаруживает в себе идею поступательного движения. Исторический путь человека к Богу характеризуется образными интенциями устремления «вверх» и «вперёд», восхождением от меры в меру, угасанием колебательности воли, синергийным сотрудничеством с Богом, определёнными закономерностями самого пути (например, верою и жертвенностью как его движущими силами). В отношении Церкви ап. Павел подчёркивает богословскую антиномию простирающегося в вечность её соприсутствия со Христом, с одной стороны, и исторического становления, с другой. Двигателем истории мира и его противоборства со Христом, согласно ап. Павлу, также выступают антиномии: силы закона и силы благодати, свободы человека и воли Божией, сил человеческих и тайны Бога. История заключает в себе напряжение этих антиномий, окончательное разрешение которых будет возможно лишь за её пределами. В целом у ап. Павла, как и у ев. Луки, доминирует обратная перспектива истории.

Апостол Пётр во многом повторяет мысли посланий ап. Павла, внося при этом собственные акценты. Поступенность истории выражена у него с более яркой внутренней динамикой. Эта поступенность проявляется как в истории отдельного человека, так и в Священной Истории отношений Бога и человека. Как человек, так и Церковь, в своём историческом пути имеют своим образцом путь Христа. Все эти акценты роднят послания ап. Петра с Евангелием от Марка.

В отличие от ап. Петра, апостол Иаков задаёт акценты, отличные от акцентов Павловых посланий. История мыслится им прежде всего как путь испытания и преодоления двойственности, двоедушия (тематика, унаследованная впоследствии мужами апостольскими) усилием веры и дел человеческих. Простота внутренней нераздвоенности совершающего историю человека есть для него двигатель истории, которая совершается, прежде всего, внутри человека.

Соборные послания ап. Иоанна Богослова служат своего рода введением к Откровению. В его изображении прежде всего Сам Бог является началом, совершителем и концом истории. Исторический процесс для него представляет собой единое целое, постепенно вызревающее в своём становлении. Двигателем этого становления выступает противоборство Христа и антихриста, Церкви и мира, который «лежит во зле» (1 Ин. 5:19). Именно эта тема становится ключевой в последней книге Священного Писания.

Откровение, завершая Библию, сфокусировано на последних событиях, каковыми выступает вся будущая история Церкви Христовой, при этом здесь повторяются и ещё более акцентируются те ключевые мысли о смыслах истории, которые присутствовали в Евангелии от Иоанна и его посланиях. Ядром Откровения, составляющим около 80% его текста, выступает повествование, имеющее чёткий внутренний и в основном своём объёме исторический (Откр. 6:1-19:21) план с внутренней последовательностью и структурой. Несмотря на пророческий характер Откровения, этот объём

текста имеет характеристики систематического подхода. Эта структура охватывает три эпохи будущей истории мира, каждая из которых имеет по семь ступеней, или периодов. Логика смены эпох представляет собой последовательное изменение отношения Бога к миру: благословения, наказания, пощения¹⁸². Внутренние эпохам седмичные последовательности периодов коррелируют друг с другом, так что характеристики всех периодов определённой ступени будут родственны (например, все три первых периода разных эпох будут иметь типологическое сходство, затем все три вторых и т.д.), что выражается через многообразную символику, выступающую своего рода шифром к тексту Откровения. Этот основной исторический план предваряется внеисторическим, также седмичным планом (Откр. 1-3), представляющим последовательные ориентиры пути святости для церковных общин; его ступени также коррелируют с общей седмичной последовательностью исторических процессов жизни мира. Эта корреляция имеет зеркальный характер, так что усугублению противостояния Бога и мира соответствует рост стойкости Церкви перед встающими искушениями. Все указанные последовательности сводятся в единую историческую модель, которая может быть названа «седмичной моделью истории». Она включает также аспекты начала и конца истории, особого отображения в истории троичности Бога (1-3 ступени каждой из седмичных последовательностей) и некоторые другие аспекты. Отдельные знамения Откровения, включённые в седмичную модель или обрамляющие её, задают дополнительные характеристики исторического процесса.

В целом в Откровении богословский историзм Библии достигает своего наивысшего развития и детализации. При этом, весь объём новозаветного богословия становится основанием для формирования научной парадигмы богословия истории в последующей церковной мысли.

¹⁸² Ср.: «Все от Бога... но одно – по благоволению, другое – по домостроительству, третье – по пощению» (Ефрем Сирийский, *прп.* Различные виды промысла Божия // *Его же*. Творения. В 8 т. М.: Изд. отд. МП, 2004. Т.3. С. 395).

ГЛАВА 2. ФОРМИРОВАНИЕ НАУЧНОЙ ПАРАДИГМЫ БОГОСЛОВИЯ ИСТОРИИ В СВЯТООТЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ I – VII ВЕКОВ

2.1. Введение

Богословское осмысление истории происходило в самой истории. Чувство истории, её смысла и линейного направления, имеющего начало и конец, равно как и значение в ней «действующих лиц» – Бога и человека, изначально присутствует в опыте Церкви, в её Предании. Библейский историзм находит своё продолжение в Церкви – в её жизни и событиях её земной истории, постепенно начинает раскрываться в церковной мысли, начиная с первых её шагов, осмысляясь в контексте текущих задач церковного бытия. Хотя библейское богословие истории содержало весь объём историко-богословских тем, однако они будут раскрыты, объяснены, логически систематизированы и синтетически осмыслены лишь в последующей церковной мысли.

Существенная часть этого процесса будет проходить в эпохи Древней Церкви и Вселенских Соборов, то есть почти всего I тысячелетия. Эти эпохи представляют собой наиболее изученный и, несомненно, наиболее важный объём святоотеческой письменности.

Богословие истории не представляет собой одну из специфически исторических задач, подобно тому, как, например, мы знаем особые периоды троических или христологических споров, – на протяжении самой истории оно было спутником тех общеподобословских проблем, которые вставали перед Церковью. В этом контексте и происходило постепенное становление богословия истории как научной области. Исследуя специфику и развитие тем богословия истории в это время, необходимо понять, как они были соотнесены с этим общим богословским процессом становления церковной, прежде всего догматической, мысли.

Задачи первичного разворачивания и попыток аналитического подхода в богословской мысли (I-II вв.), затем её структуризации и систематизации (III в.), всестороннего обсуждения троического (IV в.) и христологического (V-VII) догматов, будут составлять ключевой контекст эпохи I тысячелетия. Параллельно этим общеподобословским задачам и в их контексте перед богословием истории будут вставать свои частные задачи, представляя постепенно восхождение от отдельных векторов и тем историко-богословской мысли к попыткам синтетического взгляда на историю, а затем и видению интегрированного участия в человеческой истории Лиц Святой Троицы и, особенно, Христа как Спасителя мира и Главы Церкви.

2.2. Богословское осмысление истории у мужей апостольских и апологетов¹⁸³

В этом процессе концу I-II векам жизни Церкви принадлежит важная роль первичного опытного соприкосновения с «новой историей» – историей нового, христианского мира, «последних времён» – постепенного вызревания и раскрытия тех совершенства и полноты, которые принёс Христос. Мужами апостольскими и апологетами закладываются многие ключевые парадигмы, вопросы, темы и образы, посвящённые отношению истории и Святой Троицы, истории и Христа, истории и Церкви, истории и человека. Весь этот комплекс разрозненной историко-богословской проблематики впоследствии, с рождением научных форм богословской науки¹⁸⁴, претерпит процесс внутренней интеграции.

2.2.1. Святая Троица и история

¹⁸³ Данный параграф написан на основании следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 98-134; *Легеев М., свящ. Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Научно-богословское осмысление истории у мужей апостольских и апологетов: от Святой Троицы к человеку // Христианское чтение. СПб., 2018. №1. С. 34-45; *Легеев М., свящ.* Научно-богословское осмысление истории у мужей апостольских и апологетов: развитие и Предание // Христианское чтение. СПб., 2018. №2. С. 10-24.

¹⁸⁴ Этот процесс будет связан, прежде всего, с образованием общих контуров систематического богословского знания в III веке и формированием универсального богословского понятийного аппарата в IV веке.

Проблематика связи *истории, устройства человека* и отображаемой в них *троической жизни* Самого Бога, которая будет занимать умы богословов III века, обнаруживается у мужей апостольских лишь в самом зачаточном виде.

Контекст отображения троичности Бога в тварном бытии оказывается очевидно выражен уже в посланиях священномученика Игнатия Антиохийского (троичность священной иерархии Церкви¹⁸⁵, реконструкция у св. Игнатия трёх уровней эклезиологического единства¹⁸⁶, косвенное указание на единство Церкви как на образ троичного единства¹⁸⁷), однако напрямую связь его с историей здесь не прослеживается. У других мужей апостольских он ещё менее очевиден.

Апологеты дают несколько больше в этом отношении. Сам термин «Троица» (греч. «Τριάς»), как известно, впервые появляется у священноисповедника Феофила Антиохийского, причём это появление оказывается не лишено рассматриваемого нами контекста связи троичности и истории. Так, *история сотворения Богом мира* оказывается у него некоторым отображением троичной жизни Бога: «Те три дня, которые были прежде создания светил, суть образы Троицы, Бога и Его Слова и Его Премудрости»¹⁸⁸. Вместе с этим, не только троичность Бога, но и единство Лиц Святой Троицы отображается в творении, особенно при создании человека¹⁸⁹. Исторический контекст здесь не столь важен, однако он всё же предполагается в силу определённой последовательности сотворения Адама и Евы, а сами человеческие ипостаси также, хотя и скрытым образом, выступают в роли «образов Троицы». Несмотря на сказанное, всё это

¹⁸⁵ См.: *Игнатий Антиохийский, свецмч.* Послание к филиладельфийцам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 361. Гл. 7; *Его же.* Послание к магнезийцам // *Там же.* С. 343, 346. Гл. 6, 13; *Его же.* Послание к траллийцам // *Там же.* С. 348, 350. Гл. 2, 3, 7; *Его же.* Послание к смирнянам // *Там же.* С. 367. Гл. 8; *Его же.* Послание к Поликарпу // *Там же.* С. 372. Гл. 6.

¹⁸⁶ См.: *Игнатий Антиохийский, свецмч.* Послание к ефесянам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 332, 340. Гл. 2, 20; *Леггев М., свящ.* Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. С. 77, 79–82.

¹⁸⁷ *Игнатий Антиохийский, свецмч.* Послание к траллийцам... С. 351. Гл. 11.

¹⁸⁸ *Феофил Антиохийский, свецисп.* Три послания к Автолику... С. 151. 2:15.

¹⁸⁹ «Чтобы показать таинство *единства Божия*, Бог вместе сотворил жену Адама, а также для того, чтобы большая была между ними любовь» (*Феофил Антиохийский, свецисп.* Три послания к Автолику... С. 160. 2:28).

остаётся единичными упоминаниями, из которых мы можем извлечь что-либо полезное для нашей темы. Лишь наследие священномученика Иринея Лионского вплотную приближается к той проблематике, которая проявит себя у учителей III века.

Представляя новое и последнее поколение апологетов¹⁹⁰, святой Ириней предвосхитил в своих трудах (и, прежде всего, в своей главной книге «Против ересей») грандиозный всплеск троического богословия III века; к истории, как у него, так и у учителей III века, оно имеет самое непосредственное отношение.

Богословие святого Иринея разворачивается здесь (как, впрочем, и во всех прочих его аспектах) в контексте полемики с гностицизмом, некоторые ветви которого¹⁹¹ отрицали согласие и единство дела Божественных Лиц. Так, прежде всего, история изображается св. Иринеем как *единое* домостроительство Святой Троицы¹⁹², однако, при этом единстве, место Лиц Святой Троицы в домостроительстве истории оказывается *различным*¹⁹³. Крылатое выражение святого Иринея «руки Отца»¹⁹⁴, «руки Божии»¹⁹⁵, относящееся к явлению Сына и Святого Духа в истории, указывает на особые, более открытые, по сравнению с прикровенностью и «невидимостью Отца»¹⁹⁶, характеристики образов действия (греч. «*τρόπος ἐνεργείαν*») этих Божественных Ипостасей. Акцентирующее Ипостась Отца личным началом Троического Откровения, оно однако имеет у святого Иринея и свою антитезу в представлении о Святом Духе, призывающем к человеку Сына с Отцом. Как Отец, так и Святой Дух, представляются в этой образной системе

¹⁹⁰ Творчество которых приходится на последнюю четверть II века и подводит итоги всему периоду апологетов.

¹⁹¹ Прежде всего, маркиониты.

¹⁹² Откровение Сыном Отца «простирается вообще на всё время» истории, а не только на её период, последующий Боговоплощению, «ибо изначально, сопредельствуя своему созданию, Сын открывает Отца всем, кому хочет и когда хочет, и как Отец хочет, и поэтому во всём и через всё Один Бог Отец и Одно Слово и Сын, и Один Дух» (*Иринея Лионский, свщмч. Против ересей...* С. 336. 4:6:7 и др.).

¹⁹³ «Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца» (*Там же*. С. 335. 4:6:6), так что «Сын открывает познание Отца через своё Откровение... потому что всё открывается через Слово» (*Там же*. С. 334. 4:6:3); «Дух действует, Сын служит, Отец одобряет» (*Там же*. С. 378. 4:20:6) и др.

¹⁹⁴ *Иринея Лионский, свщмч. Против ересей...* С. 323, 375, 462, 516. 4:1:4; 4:20:1; 5:6:1 и др.

¹⁹⁵ *Там же*. С. 516. 5:28:4.

¹⁹⁶ *Там же*. С. 379. 4:20:7. Ср.: *Там же*. С. 381. 4:20:11.

координат инициаторами (и в определённом смысле возглавителями) двух исторических процессов, характеризующих всецелый Троический образ Откровения, сообщаемый человеку¹⁹⁷.

Этот *двухвекторный* образ Откровения имеет для святого Иринея как вневременный, так и исторический характер (именно последний особенно акцентируется в его мысли):

- «Без Духа невозможно видеть Сына и без Сына невозможно приступить ко Отцу...
- Духа же сообщает Сын, сообразно Своему служению, по благоволению Отца, тем, кому хочет и как хочет Отец»¹⁹⁸.

Сопоставление следующих текстов святого Иринея указывает на одновременность, а, следовательно, и взаимосвязанность, даже взаимозависимость этих процессов. Учитывая это, их можно представлять, скорее, *двумя векторами единого исторического процесса*:

«Плод свободы (человека) возрос и созрел... когда из него (Израиля) как плод произошёл по плоти Христос... (Так) Бог всё делает мерою и в порядке, и ничего у Него нет неизмерного, потому что ничего нет беспорядочного... (так и) Сам неизмеримый *Отец* (домостроительно) принял меру в *Сыне*... Так и образ всего мира должен прейти с наступлением времени Его пришествия, дабы плод был собран в житницу, (когда Сын) “будет крестить вас *Духом Святым* и огнём” (Мф. 3:11; Лк. 3:16)»¹⁹⁹.

«Бог... тогда (в ветхозаветное время) был видим пророчески через *Духа*, видим (и теперь) через *Сына* по усыновлению и будет видим *отечески* в

¹⁹⁷ Ср. с позднейшей святоотеческой мыслью: «Когда в нас будет Дух, придут Сын и Отец и обитель в нас сотворят» (*Афанасий Великий, свт.* Послание 3 к епископу Серапиону Тмуитскому о Святом Духе // *Его же.* Творения в 4 т. Т. 3. М.: Из-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1994. Репринт: Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1902-1903. С. 65. Гл. 6); «Отец... ежедневно открывает Его всем; потому что Им всё стоит и живёт» (*Его же.* Слово против язычников // *Его же.* Творения: в 3 тт. М., 2015. Т.1. С. 102. 2:47).

¹⁹⁸ *Иринея Лионский, свщмч.* Доказательство апостольской проповеди... С. 582. Гл. 7. Ср.: «Слово Божие обывкло восходить и нисходить ради спасения ближнего» (*Иринея Лионский, свт.* Против ересей... С. 351. 4:12:4).

¹⁹⁹ *Иринея Лионский, свщмч.* Против ересей... С. 329-330. 4:4:1-3. Эти слова свт. Иринея относятся к истории домостроительства Святой Троицы, а не к внутритроичным отношениям или свойствам.

Царстве Небесном» [Ириней, 2008а, 377. 4:20:5]; «некоторые из (людей)... видели (тогда) Дух пророческий и Его действия, простиравшиеся на все роды дарований; другие (затем) – пришествие Господа и бывшее от начала домостроительство... иные же – славу Отца, сообразную с временами... Так открывался Бог... Ибо слава Божия (Отчая) есть живущий человек, а жизнь человека есть видение Бога»²⁰⁰.

Имея ввиду перманентный характер обращения Святой Троицы к миру и человеку, свщмч. Ириней отдельно указывает на подобную двухвекторность, двунаправленность Троического образа Откровения, связанного с процессом богопознания Святой Троицы человеком, как в отношениях Сына с Отцом²⁰¹, так и в отношениях Сына со Святым Духом²⁰².

Другой темой, связанной с троичностью, у святого Иринейя выступает единство самой Троицы и Её домостроительства, которое означает для святого Иринейя и *единство истории*²⁰³; ведь история в каком-то таинственном смысле совершается по образу неведомой человеку Троической жизни. С другой стороны, согласное с единством Божиим преемство Откровения Лиц Святой Троицы означает также и *преемство истории*, задаёт эпохальность, периодичность, определённую смысловую дискретность её протяжения, логику её развития – от начала к концу, смыслу, *τέλος* у тварного бытия²⁰⁴.

Так, единство Троической жизни Бога и, одновременно, различие образов Откровения Божественных Лиц выступает в понимании святого Иринейя Лионского прообразом целенаправленных процессов, протекающих в Священной Истории отношений Бога и человека; отрицание этого факта неминуемо ведёт к «развязыванию» истории, лишению её смысла – к

²⁰⁰ Там же. С. 378-379. 4:20:6-7.

²⁰¹ «(В отличие от праведных, еретики) не получают от Отца познания о Сыне, ни Отца не познают от Сына» (Ириней Лионский, свщмч. Против ересей... С. 326. IV:2:5).

²⁰² «Дух показывает Слово... но Слово даёт образ Духу» (Ириней Лионский, свщмч. Доказательство... С. 581-582. Гл. 5).

²⁰³ «(Так) и мы будем иметь приращение в том же самом» и др. (Там же. С. 343. 4:9:2).

²⁰⁴ «Он... был возвещаем и открываем людям, как было угодно Богу, дабы они, веруя в Него, всегда могли преуспевать и посредством (последовательных) Заветов постепенно достигать совершенного спасения. Ибо одно спасение и один Бог; а много — заповедей, образующих человека, и немало ступеней, приводящих его к Богу» (Там же. С. 343-344. 4:9:3).

превращению истории в бессмысленное движение в никуда²⁰⁵. Вместе с тем историческое развитие, в том числе динамика Откровения, есть и существует для человека и по причине *историчности и несовершенства самого человека*, а не в силу каких-либо надуманных развитий или антропоморфных особенностей жизни и бытия Бога²⁰⁶.

В конечном счёте, для святого Иринейя подлинная цельность²⁰⁷ и полнота (греч. «πλήρωμα») Бога²⁰⁸ означает и полноту Его домостроительства, полноту Церкви, действующей в истории, наконец, – и полноту самой истории в замысле Божиим²⁰⁹.

2.2.2. Христос – Альфа и Омега истории

Если троическая проблематика в её связи с историей ещё только приоткрывается в трудах святых рассматриваемого периода, да и то лишь ближе к его окончанию, то связь Христа и истории, мысль о христоцентричности истории пронизывает эти труды насквозь, составляет одну из центральных их тем.

Сам Христос, как Богочеловек, победивший диавола, изображается мужами апостольскими как стоящий над противоречиями нашего земного мира, а значит – и *над диалектикой истории* (хотя и не вне её)²¹⁰. Само Его земное служение исторично: оно оканчивается Крестом и Воскресением, подобно тому, как растение приносит свой плод; «от этого плода... и

²⁰⁵ «Если же в том состоит преуспеяние, чтобы изобретать другого Отца... тогда будет следовать (бесконечный) переход от (второго и) третьего к четвёртому и от этого опять к другому и так далее, и таким образом подобный ум, думая всё двигаться вперёд, никогда не остановится на едином Боге» (*Там же*. С. 344. 4:9:3).

²⁰⁶ Как то представляли гностики. См.: *Там же*. С. 347, 379. 4:11:2; 4:20:7 и др.

²⁰⁷ Ср.: кафолический (греч. «καθολικός» — цельный, целостный, согласный с целым).

²⁰⁸ Ср.: Кол. 2:9.

²⁰⁹ Гностики, которых обличает святой Ириней, попутно разворачивая перед нашим взором своё богословие истории, учили о «другой полноте (плероме, греч. «πλήρωμα»)» и «другом домостроительстве», «другом Боге или Отце» и другой «Матери (Церкви), которая по словам их, родилась без Отца, т.е. без Бога, женщина — от женщины, т.е. тление — от заблуждения» (*Ириней Лионский, свт. Против ересей...* С. 318, 320. 3:24:2; 3:25:5–6).

²¹⁰ См.: *Легеев М., свящ.* Патрология... С. 77–78. Ср. с позднейшим развитием этой мысли у свщчм. Киприана Карфагенского и др. святых отцов, учением их о вневременности Жертвы Христовой.

произошли мы (христиане)»²¹¹, – говорит святой Игнатий Антиохийский²¹². Христос есть Источник и Образец для исторического совершенствования человека²¹³. Он есть Господин всей истории²¹⁴, тогда как сатана – «начальник (лишь краткого) времени беззакония»²¹⁵, – указывает послание апостола Варнавы.

Особую силу приобретает учение о Христе и Его месте в истории, начиная с периода апологетов, особенно у святых малоазийской богословской школы, наследников учения апостола Иоанна Богослова, изобразившего Христа как «Альфу и Омегу» истории²¹⁶. Так, согласно святителю Мелитону Сардийскому, Христос соединяет в Себе историю, её начало, середину и конец: «Христос, Который вместил в Себе всё», «Который есть всё», «через Которого было всё в древнем законе, но ещё более – в новом слове»²¹⁷. Прошлое, настоящее и будущее связываются во Христе, обретают в Нём своё бытие, актуальность и смысл: «Сей есть Альфа и Омега. Сей есть начало и конец – начало неизъяснимое и конец непостижимый»²¹⁸. В рамках такого богословия святым Мелитоном развивается учение *об образе и реальности*, составляющих ткань истории²¹⁹. Так, Христос есть не только Воплотившийся в определённый исторический период; Он же – и «прообраз» Воплощения, Он же – и тайна будущего века.

Учение о Христе и истории святого Мелитона продолжается и развивается его учеником, священномучеником Иринеем Лионским. История, согласно святому Иринею, имеет «воспитательный и

²¹¹ Игнатий Антиохийский, *свщмч.* Послание к смирнянам... С. 364. Гл. 1.

²¹² Плод же христианской жизни обретётся в будущем веке: «Если исполнишь это, будешь иметь плод в будущем веке» (*Ерм., св. Пастырь...* С. 266. 3:4).

²¹³ См., напр.: «Будьте подражателями Иисусу Христу, как и Он — Отцу Своему» (*Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к филиладельфийцам... С. 361. Гл. 7 и мн. др.).

²¹⁴ «Бог есть Господь от веков и в века» (Послание апостола Варнавы // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 112. Гл. 18).

²¹⁵ Послание апостола Варнавы... С. 112. Гл. 18. Ср.: *Там же.* С. 109. Гл. 15.

²¹⁶ Ср.: Откр. 22:13 и др.

²¹⁷ Мелитон Сардийский, *свт.* О Пасхе: Литургическая поэма / Пер. с греч. и послесл. иером. Илариона (Алфеева). М., 1998. Гл. 5, 9, 6.

²¹⁸ *Там же.* Гл. 105.

²¹⁹ См.: *Там же.* Гл. 35–38, 42–43, 58 и др.

предуготовительный» характер к участию человека в славе Божией²²⁰. Её поступательный и законосообразный характер обусловлен постепенностью вызревания человека и его отношений с Богом; сообразно этой постепенности Сын Божий постепенно же открывает Себя человеку²²¹. Сам воплотившийся Христос есть «плод» исторических взаимоотношений Бога и человека²²²; Он, «плод бессмертия» – плод исторического «созревания» человека²²³.

С другой стороны, согласно святому Иринею, воплотившись, Христос придаёт истории своего рода обратный отсчёт: «Поэтому и Лука, начиная родословие Господне, возвёл его к Адаму, показывая, что не они (праотцы) Его, а Он возродил их в евангелие жизни»²²⁴. Его учение о *рекапитуляции* (греч. «ἀνακεφαλαίωσις», лат. – «recapitulatio», буквально – перевозглавление) Христом мира²²⁵ также имеет исторический контекст: Христос *перевозглавляет* и собирает в одно целое не только человеческую природу, но и историю. Рекапитуляция в изображении святого Иринея представляется не просто одномоментным совершившимся фактом, но вызревающим в истории процессом, простирающимся от Адама до Христа – от образов до реальности²²⁶. «Возглавляя (ἀνακεφαλαίωσασθαι) всяческая» (Еф. 1:10) в Себе Самом, Христос исполняет историю, задаёт генеральный вектор её

²²⁰ Иринея Лионский, *свт.* Против ересей... С. 379. 4:20:8. Ср.: Климент Александрийский. Педагог. М., 1996. С. 68–77. Гл. 7.

²²¹ «Христос... через Своих патриархов и пророков прообразовал и предвозвещал будущее, приготавливая Свою часть к распоряжениям Божиим и приучая Своё наследие повиноваться Богу» (Иринея Лионский, *свт.* Против ересей... С. 387. 4:22:3). «У Бога нет ничего праздного или без значения» (Там же. С. 387. 4:22:3). «Где последовательность, там постоянство, где постоянство, там и благовременность, а где благовременность, там и польза» (Там же. С. 379. 4:20:7) и др.

²²² «Из него (Иерусалима), как плод, произошёл по плоти Христос» (Там же. С. 329. 4:4:1). Древо, принесшее Плод (т.е. Израиль, принесший Христа), уже не годится более для плодоношения (См. Там же. С. 329–330. 4:4:1–3).

²²³ Там же. С. 330. 4:5:1.

²²⁴ Там же. С. 311. 3:23:4.

²²⁵ См., напр.: *Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses // PG 7. Col. 955. III:XXI:10:218:64* и др.

²²⁶ Так, Адама св. Иринея называет прообразом Христа, повторяя и развивая богословие св. Мелитона Сардийского об историческом развитии от образа к реальности: «Он в Себе Самом восстановил (рекапитулировал) все народы, от Адама распространившиеся... Поэтому-то и Адам назван у Павла “образом будущего” (Рим. 5:14), потому что Создатель всего Слово предобразовал в отношении к Себе Самому будущее устройство рода человеческого через Сына Божия, так как Бог предопределил, чтобы первый человек, душевный, был спасён духовным» (Иринея Лионский, *свт.* Против ересей... С. 310. 3:22:3).

дальнейшему завершению и окончанию, ставит предельную задачу человечеству перед лицом мира²²⁷.

Христос есть стержень истории, «совершая всё от начала до конца»²²⁸.

2.2.3. Два вектора исторического процесса в его отношении ко Христу

Уже у мужей апостольских история так неизменно оказывается «привязана» ко Христу, что все происходящие в ней процессы обретают свой вектор движения, исходя из отношения к Нему. Прежде всего, эта «привязка» связана с тематикой «двух путей» истории: со Христом и без Христа. Они – пути как истории всеобщей, так и отдельного человека. Впрочем, именно *путь отдельного человека* занимает, прежде всего, катехизическое по своему основному импульсу, внимание мужей апостольских. Перед каждым человеком стоит исторический выбор – по какому пути пойти; и ключевая задача мужей апостольских – помочь человеку сделать правильный выбор²²⁹.

Два пути истории мужей апостольских прообразуют тематику двух исторических векторов у апологетов. Так, согласно апологетам, движением ко Христу или от Христа измеряется всякий исторический процесс, протекающий в мире; хотя, как покажет время, реальность истории окажется более многомерна²³⁰. *Центростремительный и центробежный (по отношению ко Христу) векторы исторического движения* представляют внецерковные социумы²³¹ и, соответственно, развитие (в ту или другую сторону) их неполноценного и даже искажённого исторического опыта богообщения. Сама же векторность того или иного пути свидетельствует о приближении или, напротив, удалении представляющих его социумов по

²²⁷ «Вражду (мира) Господь сосредоточил в Себе Самом» (См. *Там же*. С. 448. 4:40:3).

²²⁸ *Там же*. С. 336. 4:6:7.

²²⁹ См.: *Дидахе* // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 41. 1:1; Послание апостола Варнавы... С. 112. Гл. 18; *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к магнезийцам... Гл. 5; *Ерм, св.* Пастырь... 2:6:1 и др.

²³⁰ Ведущие ко Христу семена Логоса, рассеянные у язычников (которые принадлежат Церкви), как покажут апологеты, осквернены примесью нечистоты, тогда как, напротив, ереси и расколы обладают, хотя и лишённым спасительной силы, но всё же церковным достоянием, способным привести человека к Церкви (ср. позицию по этому вопросу блаж. Августина Иппонского).

²³¹ Язычников, иудеев, различных ересей и расколов.

отношению ко Христу. «Лучше сосед вблизи, чем брат вдали...»²³², – эти слова Климента Александрийского, подводящего итог ушедшему периоду апологетов в III веке, кратко и образно представляют тематику «двух векторов» исторического движения мира: мир язычников приближается ко Христу (даже сам ещё того не подозревая), тогда как мир отколотого христианства (ересей, расколов и самочинных собор²³³) – удаляется от Него²³⁴.

Возвещённый апологетами центробежный путь истории, путь ересей и расколов, в богословии священномученика Иринея Лионского приобретает ещё более определённые черты. В злом подражании вызревающей в истории и наконец осуществившейся с Боговоплощением *рекапитуляции* Христа, уже после Его прихода, в истории начинает совершаться альтернативный процесс – исторического вызревания «перевозглавления» и «совозглавления» мира под властью антихриста²³⁵. К такой альтернативной рекапитуляции ведёт путь ересей и расколов, прообразующих в себе дело антихриста и подготовляющих его приход: они «сходятся в одном и том же богохульном намерении... – учат богохульству против Бога... и подрывают спасение человека»²³⁶. Этот процесс завершится временной и условной рекапитуляцией мира антихристом.

2.2.4. Историзм Церкви: личность и кафоличность

Следующая область взглядов мужей апостольских и апологетов на историю касается исторического бытия Церкви, а вслед за ней и мира, сам

²³² Климент Александрийский. Строматы. В 3-х тт. СПб., 2003. Т.1. С. 129. I:19:95:4.

²³³ См.: Иринея Лионский, свецмч. Против ересей... С. 394–395. 4:26:2.

²³⁴ Впоследствии именно из этих парадигм «двух путей» и «двух векторов» истории во многом вырастает концепция *двух градов* блаж. Августина Иппонского.

²³⁵ «В грядущем звере будет перевозглавление («ἀνακεφαλαίωσις») всего нечестия и всякого коварства... Он перевозглавит («ἀνακεφαλαίουμενος») в себе самом всё смешение зла, бывшее перед потопом и происшедшее от ангельского отступничества... И он (антихрист) перевозглавит («ἀνακεφαλαίουμενος») всё бывшее после потопа заблуждение выдуманных идолов и убиение пророков, и сожжение праведных... (В нём) совозглавится («συνκεφαλαίουνται») всё 6000-летнее отступничество, неправда, нечестие, лжепророчество и обман» (*Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses* // PG 7. Col. 1201–1203. V:XXIX:2:327–328:70–78).

²³⁶ Иринея Лионский, свт. Против ересей... С. 322. 4:Предисловие:4.

смысл существования и исторического развития которого оказывается обусловлен бытием Церкви.

Для сознания церковного человека той эпохи опыт личного и кафолического бытия (и одновременно *личной и кафолической истории*) оказывается нерасчленённым, единым, подобным тому, как младенец воспринимает себя и мать единым целым. Переживание человеком себя как Церкви задаёт ощущение этой нерасчленённости. Об этом свидетельствует ряд факторов.

2.2.4.1. Тέλος истории и τέλος человека

Понятие «последних времён», «последних дней»²³⁷, восходящее к библейскому богословию²³⁸, даёт косвенную почву для такого мироощущения. В действительности оно многомерно, представляет разные смыслы, – как правило, от времени первого до времени второго пришествия Христова. Кроме того, на страницах Священного Писания можно встретить понятие «последнего времени» и по отношению к *личной истории* отдельного человека (ср.: Мф. 25:13; Иак. 5:3). С понятием «последних времён» также тесно связано другое библейское понятие – «парусии» (греч. «παρουσία» – пришествие, пребывание), заключающее в себе коннотации действия, совершающегося акта и, одновременно, длительности, неопределённой протяжённости, постоянства. Эта библейская многомерность передаётся и эпохе Древней Церкви.

Вообще идея скорой парусии, встречи со Христом и окончания истории чрезвычайно характерна для церковных авторов I-II веков. «Уже (сейчас) последние времена»²³⁹, «грядет уже день суда»²⁴⁰, «теперь же...

²³⁷ Которое следует отличать от более конкретного понятия «последнего дня», «судного дня» (Ср.: Мф. 10:15, 11:22, 12:36; Мк. 6:11; Ин. 6:40–54, 11:24, 12:48; 2Пет. 3:7 и др.).

²³⁸ Ис. 2:2; Иер. 30:24, 48:47, 49:39; Иез. 38:16; Дан. 2:28, 8:19, 10:14, 12:4, 9; Ос. 3:5; Мих. 4:1; Деян. 2:17; 1 Пет. 1:20; 2 Пет. 3:3; 1 Тим. 4:1; 2 Тим. 3:1; Евр. 1:2 и др.

²³⁹ *Игнатий Антиохийский, свецмч.* Послание к ефесянам... С. 336. Гл. 11.

²⁴⁰ *Климент Римский, свецмч.* Второе послание к коринфянам // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 507. 16:3.

настали последние времена»²⁴¹, – таковы типичные выражения этого времени. Означает ли это действительное отрицание будущей истории?

Безусловно, нет. Реминисценция притчи о девах в Дидахе²⁴² представляет оба исторических плана – личный и всеобщий, – и одновременно отсылает нас к теме *совершенства*²⁴³ – совершенства истории, личной и кафоличной. Здесь, напротив, будущая история представляется *протяжённой* – как в личном, так и в кафолическом масштабе. Подобный взгляд мы находим и у других мужей апостольских: святых Климента Римского²⁴⁴, Ерма²⁴⁵, Игнатия Антиохийского²⁴⁶ и других. Мы видим, что ощущение истории настоящего и будущего у мужей апостольских оказывается сродни новозаветному, где «эсхатология скоро грядущего и история спасения никоим образом не противоречат друг другу и не исключают друг друга... (а) напряжение между “уже” и “еще не” почти неизменно присутствует»²⁴⁷. «Последнее время» есть «настоящее время праведности»²⁴⁸, вживание в которое назначено человеку; ибо «в конце времён», то есть в век Церкви Христовой, Бог «совершил в нас второе творение»²⁴⁹.

Период апологетов не вносит в этом отношении ничего принципиально нового, кроме, возможно, большего перенесения акцентов на историю всеобщую, когда катехизический призыв к *личному совершенству* мужей апостольских несколько заслоняется острой задачей своего времени –

²⁴¹ *Иринея Лионский, свщмч.* Против ересей... С. 322. 4:1:4.

²⁴² «Бодрствуйте о жизни вашей. Свильники ваши да не угасают и чресла ваши да не распоясываются, но будьте готовы. Ибо вы не знаете часа, когда Господь наш придёт... Не принесёт пользы вам всё время веры вашей, если не станете *совершенны* в последнее время», «тогда придёт тварь человеческая в огонь испытания, и многие соблазняются» (*Дидахе*... С. 60. 16:2, 5).

²⁴³ Ср. позднее толкование понятия «совершенства» как исполнения человеком собственной духовной меры у прп. Макария Египетского: *Макарий Египетский, прп.* Беседа XLIV // Творения преп. Макария Египетского. М., 2002. С. 448. Гл. 9. Ср. с антиномическим: «Доньне не знаю ни одного человека христианина совершенного» (*Его же.* Беседа VIII // *Там же.* С. 301. Гл. 5).

²⁴⁴ «Итак, будем ежечасно ожидать Царства Божия в любви и праведности, потому что не знаем дня явления Божия» (*Климент Римский, свщмч.* Второе послание к коринфянам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 187. Гл. 12).

²⁴⁵ «Итак, позаботьтесь о себе, пока ещё строится башня» (*Ерма, св.* Пастырь... С. 306. 3:9:32).

²⁴⁶ См.: *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к траллийцам... С. 351. Гл. 13 и др.

²⁴⁷ *Данн Джеймс Д.* Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. М., 2009. С. 384.

²⁴⁸ Послание к Диогнету // Памятники древнехристианской письменности. М., 2005. С. 244. Гл. 9.

²⁴⁹ Послание апостола Варнавы... С. 95. Гл. 6.

сохранить *совершенство Церкви* от влияния ересей и расколов²⁵⁰. Так, «последние времена» оказываются временем «совершенства», временем смысла истории, её *τέλος*'а, совершаемого во всех масштабах человеческого бытия – от личного до кафолического и всецелого. Одновременно, «последние времена» оказываются и временем призыва к совершенству мира и человека²⁵¹.

Так, в отличие от «последнего дня», «судного дня», «дня Господня»²⁵² (ср.: Мф. 10:15, 11:22, 12:36; Мк. 6:11; Ин. 6:40-54, 11:24, 12:48; 2 Пет. 3:7 и др.), «исполнения времени»²⁵³, понятие «последних времён» обозначает *протяжённую эпоху*, некий исторический период, имеющий свою логику и свой смысл.

Прежде всего, уже Сам Христос, подобно горчичному семени²⁵⁴, несёт в Себе конечный смысл, *τέλος* истории; смыслы и концы всех веков заключены в Нём²⁵⁵. Поэтому история с приходом Христа не заканчивается. Всё совершённое Христом, Его подвиг и земное служение Богу и человеку, *должно вновь исторически повториться* (хотя и в иных ипостасных формах) в жизни Его Церкви²⁵⁶ и в жизни каждого христианина²⁵⁷. Именно эти совершенные «смыслы веков» (1 Кор. 10:11), заключённые во Христе²⁵⁸, разворачиваются и осуществляются в жизни Церкви в протяжённости её истории. «Последние времена» оказываются *исторической эпохой всей жизни Церкви в истории*. В конечном счёте, сама Церковь есть подлинный

²⁵⁰ «Теперь же, когда настали *последние времена*, зло распространяется между людьми... через всех вышеупомянутых еретиков» (*Иринея Лионский, свщмч.* Против ересей... С. 322. 4:1:4 и др.).

²⁵¹ Ср.: *Дидахе*... С. 49–50. 6:2.

²⁵² *Иринея Лионский, свщмч.* Против ересей... С. 531. 5:35:1.

²⁵³ *Ерм, св.* Пастырь... С. 275. 3:6:4. Ср.: Откр. 10:6.

²⁵⁴ Ср.: Мф. 13:31; Мк. 4:30–31; Лк. 13:18–19.

²⁵⁵ См. более точный перевод в скобках: «Все это происходило с ними, [как] образы; а описано в наставление нам, *достигшим последних веков (в которых встретились смыслы (τὰ τέλη) веков)*» (1 Кор. 10:11). Ср.: «Он явился в последние дни» (*Ерм, св.* Пастырь... С. 294. 3:9:12 и др.).

²⁵⁶ Ср.: «Составляйте из себя как бы один храм Божий, как бы один жертвенник, как бы одного Иисуса Христа» (*Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к магнезийцам... С. 343. Гл. 7).

²⁵⁷ Ср.: *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к ефесянам... С. 336. Гл. 10; *Его же.* Послание к римлянам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 355. Гл. 6; *Его же.* Послание к филладельфийцам... С. 361. Гл. 7.

²⁵⁸ См.: *Иринея Лионский, свщмч.* Против ересей... С. 442, 435. 4:38:1; 4:36:7.

смысл истории и её цель, *τέλος*, завершение; ради неё Бог сохраняет этот мир²⁵⁹.

Становясь Церковью, становясь церковным членом, каждый человек на своём личном уровне входит в область этой истории «последних времён»²⁶⁰, в область совершенной жизни – жизни Церкви. Но и мир, и человек, пребывающие вне Церкви, также оказываются перед лицом этой исторической реальности.

2.2.4.2. Исторический рост Церкви и человека

«Век в борьбе»²⁶¹, – говорит автор второго послания к коринфянам Климента Римского о смысле истории. Природная историчность человека, необходимость развития его отношений с Богом²⁶², обуславливают и историчность Церкви – необходимость её непрерывного обновления и исторического развития, при всём сохранении своей самоидентичности и цельности заключённой в ней полноты богообщения²⁶³.

Тема *усовершенния* как отдельного церковного члена, так и всей Церкви, обнаруживается в евхаристических молитвах Дидахе²⁶⁴. Образ растущей в истории и одновременно молодеющей Церкви (как женщины) – в её истории и в истории её членов – представлен в книге «Пастырь» мужа апостольского Ерма, где содержится и его объяснение: очищение церковных членов от грехов, обновление их духа, их укрепление и молодение во Христе²⁶⁵. С другой стороны, и в другом образе (Церкви-башни, созидаемой ангелами в истории), сама Церковь представляется очищаемой от всего греховного, – прежде всего, через отсечение тех её членов, «которые познали Господа и

²⁵⁹ *Ерм, св. Пастырь...* С. 228. 1:2:4, Послание к Диогнету... С. 240–241. Гл. 6; *Иустин Мученик, св. Вторая апология // Памятники древнехристианской письменности.* М., 2005. С. 98. Гл. 7.

²⁶⁰ «Оно (Слово) было искони, но *явилось в последнее время*; оказалось древним – и всегда *снова рождается в сердцах святых*» (Послание к Диогнету... С. 246. Гл. 11).

²⁶¹ *Климент Римский, свщмч.* Второе послание к коринфянам... С. 123. Гл. 7.

²⁶² См., напр.: *Иринея Лионский, свщмч.* Против ересей... С. 443, 445. 4:38:1–2; 4:39:2.

²⁶³ См., напр.: *Там же.* С. 225. 3:4:1 и др.

²⁶⁴ «Помяни, Господи, Церковь Твою, (чтобы)... усовершенить Её в любви Твоей... Если кто не (свят), да кается» (*Дидахе...* С. 54. 10:5:6).

²⁶⁵ «Ты видел, что она (стала) ещё моложе, прекрасна, весела и лицо её светло... Так точно и вы получили обновление душ ваших» (*Ерм, св. Пастырь...* С. 238. 1:3:13 и др. См.: *Там же.* С. 237–238. 1:3:10–13).

видели дивные дела Его, (но) если делают зло, будут вдвое наказаны и умрут навеки»²⁶⁶. Это очищение происходит *одновременно* – как в очищающихся и идущих ко Христу церковных членах, так и в самой Церкви, сохраняющей себя от всякого порока и прирастающей в истории.

Сама Церковь изображается Ермом *проходящей через всю историю*: от замысла Божия о ней²⁶⁷ до эсхатологического торжества со Христом²⁶⁸. Её историческое вызревание, а затем и усовершенствование, придаёт смысл всей истории.

Другой своеобразный образ (евхаристический образ собственной смерти) представляет священномученик Игнатий Антиохийский. Взаимоотношения личного и всеобщего, кафолического бытия показаны им так, что узловые моменты личной истории становятся или способны становиться отображением таковых в Священной Истории и в жизни Церкви²⁶⁹. Грядущая собственная смерть от зубов львов и путь к ней становятся в его изображении *отображением* пути Христова, Его Жертвы, её евхаристической актуализации, а равно – образами пути Церкви и составляющими опыта её кафолической жизни²⁷⁰.

У апологетов исторический рост Церкви представлен, прежде всего, темой Предания.

2.2.5. Опыт Церкви и опыт мира в истории в их взаимном отношении

²⁶⁶ Там же. С. 299. 3:9:18. «Так очистится Церковь Божия... И башня так очистилась, что казалась вся сделанною как бы из одного камня, так будет и Церковь Божия, когда она очистится» (Там же).

²⁶⁷ «Так как... сотворена она (Церковь) прежде всего (в замысле Божиим), то и стара» (Там же. С. 228. 1:2:4).

²⁶⁸ «Она будет одно тело, один дух, один разум, одна вера и одна любовь, и тогда Сын Божий будет торжествовать между ними» (Там же. С. 299. 3:9:18 и др.).

²⁶⁹ См.: Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к римлянам... С. 354. Гл. 4 и др.

²⁷⁰ Сравн. с многочисленными образами у него кафолического, общинного и лично-ипостасного церковного бытия (хор, цитра, образы иерархии, молчание и проч.), которые, хотя и не имеют прямого исторического контекста, однако могут быть использованы богословием истории как вспомогательные.

Формирование стройного и законченного учения о Предании Церкви принадлежит исключительно периоду апологетов²⁷¹.

Само Предание представляет собой нечто иное как святой опыт Церкви, её жизни – опыт отношений человека и Бога, накопленный, преумноженный и сохранённый в истории²⁷². Поскольку история непрерывна и поступательна, постольку непрерывен и поступателен также опыт отношений Бога и человека. Начинаясь в Церкви ветхозаветной, и даже ранее, этот опыт продолжается в Церкви Христовой – оба опыта составляют общее наследие и преемство друг другу. Жизнь и опыт отдельно взятых людей (праведников, патриархов, пророков, апостолов, святителей, святых) оказываются вписаны в «контекст» этого единого Предания и подчинены ему. Вместе с этим, святой опыт отдельных личностей, обретенный в «русле» Предания, оказывается необходим для его исторического сохранения и преумножения. Таков общий план учения апологетов о Предании.

Сообразно этому плану, общая логика развития учения апологетов о Предании также простирается от Ветхого к Новому Завету – от Церкви ветхозаветной к Церкви Христовой, зримо «воплощаясь» в истории самой Церкви II века. Так, если более раннее поколение апологетов (святые Иустин Мученик, Феофил Антиохийский и др.), обращаясь к языческому миру, представляет в своих апологиях учение о Предании *ветхозаветной Церкви*²⁷³, то святой Ириней Лионский, ставящий перед собой задачу разделения Церкви с миром ересей и расколов, переводит те же самые характеристики, которые использовали его предшественники в описании священного опыта, в совершенно иную плоскость – опыта *Церкви Христовой*. Оба поколения апологетов, таким образом, рассматривали святой опыт, составляющий собственно область Предания (ветхозаветного Израиля или, впоследствии, его преемницы – Церкви) не сам по себе, а *на контрасте*

²⁷¹ Хотя истоки его можно обнаружить и у мужей апостольских. См., напр.: *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к филиладельфийцам... С. 361. Гл. 8.

²⁷² См.: *Легеев М., свщц.* Предание и антипредание // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 45-48.

²⁷³ Не используя, впрочем, ещё сам термин «предание» (греч. «παράδοσις»).

и в противовес опыту окружающего, отделённого и так или иначе враждебного Церкви (или её прообразу – ветхозаветному Израилю) мира²⁷⁴.

У среднего поколения апологетов наиболее часто упоминаются такие черты ветхозаветного Предания как *согласие* и *древность* (непрерывность, идущая от древности). У святого Иринея Лионского они дополняются характеристиками уже Предания церковного: *всеобщностью* (открытостью) и *полнотой* (Предание содержит полноту Откровения Божия). Антипредание в своих основных характеристиках представляет собой своего рода негативный слепок Предания: разногласие и бесплодная партикулярность²⁷⁵, неполноценность и новизна.

Дополнительную характеристику Преданию придают различные образы органического и неорганического характера. *Органические образы* Предания берут своё начало задолго до прп. Викентия Леринского²⁷⁶, восходя к библейским образам горчичного семени, пшеничного колоса, человеческого организма²⁷⁷. Таковы же и *неорганические образы* – строительства дома, храма, града²⁷⁸; все они могут быть отнесены как к церковной жизни в целом и самой Церкви, так и специфически к её Преданию. Если у мужей апостольских, как правило, экклезиологические образы, относящиеся к Церкви и её жизни в целом, ещё специфически не свидетельствуют о Предании как об *опыте* церковной жизни²⁷⁹, то у

²⁷⁴ Предание ветхозаветной Церкви противопоставляется ими опыту языческого мира, тогда как Предание Церкви Христовой — опыту ересей и расколов. При этом Антипредание (см.: *Там же*. С. 50-51), то есть опыт отделённого от Церкви мира, при всей его противопоставленности Преданию, настойчиво подчёркиваемой апологетами, не может быть описано исключительно чёрными красками. Более того, антипредание ветхозаветного времени, с одной стороны, и современное апологетам, с другой, обладают, согласно мысли самих апологетов, разной спецификой, разным вектором своего действия, при всём сходстве основных черт обоих. См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 113-115.

²⁷⁵ Ср.: ересь — греч. «αἵρεσις», направление, выбор.

²⁷⁶ См.: *Викентий Леринский, прп.* Памятные записки Паломника о древности и всеобщности католической веры против непотребных новизн всех еретиков // *Его же*. О Священном Предании Церкви. СПб., 2000. С. 76–79. 1:23. Ср.: «Много ветвей на дереве, но ствол один, крепко держащийся на корне» (*Киприан Карфагенский, свщмч.* О единстве Церкви // Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. М.: Паломник, 1999. С. 235). Ср. также: *Иринея Лионский, свт.* Против ересей... С. 297–298. 3:19:3.

²⁷⁷ См.: Мф. 13:31–32 и др.; Мф. 13:24–30; 1Кор. 4:12–27.

²⁷⁸ См.: 1Кор. 3:16; Евр. 12:22–23; Откр. 21:2 и др.

²⁷⁹ Например, образы башни (неорганический) и женщины (органический) в Пастыре Ерма.

апологетов возможно найти такие свидетельства²⁸⁰. Образы Предания, то есть *исторического опыта Церкви*, естественным образом оказываются неразрывно связаны с образами самой Церкви и восходят к ним.

Учитывая эту неразрывную связь Церкви как таковой и её исторического опыта, учитывая, таким образом, и совместное вызревание святоотеческой экклезиологии и богословия истории в той его части, которая претендует на осмысление исторического опыта как такового, через фокус и ретроспективу свойств Церкви, возможно оценить и учение апологетов о Предании. При этом свойства Церкви отражаются в Предании, выступая его ключевыми характеристиками.

В следующей таблице представлена попытка более развёрнутой реконструкции учения апологетов о Предании и антипредании в «контексте» свойств Церкви.

Свойства Церкви	Предание как единое целое	Антипредание
Единство	Опыт Церкви один и тот же, <i>согласный</i> в своих членах. Он неповторим и уникален; является для всех единственным источником и примером истины и жизни ²⁸¹ . Столь же согласным и единым был и опыт ветхозаветной Церкви, прообразующий Предание Церкви Христовой ²⁸² .	Опыт антипредания (ересей, расколов и самочинных соборниц ²⁸³) не имеет подлинного единства. Он разногласен, разрознен и <i>противоречив</i> между своими частями ²⁸⁴ . Таков же был и опыт языческой дохристианской истории ²⁸⁵ .

²⁸⁰ См., например, в контексте: «Они (ереси) не основаны на одном камне, но на песке, содержащем в себе множество камешков» (*Иринея Лионский, свт. Против ересей...* С. 318. 3:24:2).

²⁸¹ *Иринея Лионский, свт. Против ересей...* С. 428, 495. 4:35:4; 5:20:1 и др.

²⁸² «Легко видеть, как все пророки говорили *согласно между собою*, одним и тем же духом возвещая» (*Феофил Антиохийский, свцисп. Три послания к Автолику...* С. 166. 2:35). «Множество пророков... говорили о столь многих вещах *единодушно и согласно между собою*» (*Там же*). «Все пророки говорили согласно друг с другом, и предвозвещали будущие события всего мира» (*Там же*. С. 181. 3:17).

²⁸³ См.: *Иринея Лионский, свт. Против ересей...* С. 394–395. 4:26:2.

²⁸⁴ *Там же*. С. 427, 494–496. 4:35:4; 5:19:2; 5:20:2.

Святость	Опыт Церкви свят, нужен и <i>открыт</i> всем для спасения. Он просвещает человека и <i>отделяет</i> его от греха; призывает же всех к святости и соединению с Богом ²⁸⁶ .	Опыт антипредания нечестив, губителен, смешан с заблуждениями мира и <i>скрывается</i> от света под личиною ложной избранности, «отделённости» ²⁸⁷ (эзотеричности). Он застилает духовный взор человека, <i>отделяя</i> его от Бога ²⁸⁸ .
Кафоличность	Опыт Церкви <i>полон</i> всяких духовных сокровищ, содержит в себе всё, потребное человеку для жизни в Боге ²⁸⁹ . Также и до рождения Церкви Христовой, то есть в церкви ветхозаветной, этот опыт, хотя и не имел полноты присутствия Святого Духа, но был <i>истинным</i> , лишённым пагубы и лжи измышлённого человеком, по прямому пути направлял человека к Богу ²⁹⁰ .	Опыт антипредания (как ветхозаветного, так и новозаветного) <i>неполноценен</i> , представляет собой губительную смесь мёда с ядом, паразитируя на «обрывках» достояния ветхозаветной, а затем и Христовой Церкви ²⁹¹ .
Апостоли-	Опыт Церкви <i>древен</i> и	Опыт антипредания <i>нов</i> ; он

²⁸⁵ «Они... ни сами не познали истины, ни других не привели к истине. Ибо то, что они говорили, обличает их, так как они говорили *несогласно* друг с другом и многие из них отвергали свои собственные положения; они не только опровергали друг друга, но даже некоторые из них и собственные свои учения разрушали, так что слава их обращалась в безчестие и глупость» (Феофил Антиохийский, *свицисп.* Три послания к Автолику... С. 172. 3:3).

²⁸⁶ Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей... С. 324, 335–336, 495–496. 4:1:2; 4:6:5–7; 5:20:1–2.

²⁸⁷ «Святости» (древнеевр. «kadesh», отделимость).

²⁸⁸ Иринеи Лионский, *свт.* Против ересей... С. 333–336. 4:6:4–7.

²⁸⁹ «Все другие ошибаются, а только одни христиане владеют *истиной*, так как мы научены Святым Духом» (Феофил Антиохийский, *свицисп.* Три послания к Автолику... С. 165. 2:33).

²⁹⁰ Там же. С. 162, 180, 188, 190. 2:30; 3:16, 26, 29.

²⁹¹ «И то, что, по-видимому, сказано ими справедливого, *смешано с заблуждением*. Как смертоносный яд, смешанный с мёдом или вином, делает все смешение вредным и негодным, так и их красноречие оказывается напрасным трудом или скорее — пагубою для тех, которые верят ему» (Феофил Антиохийский, *свицисп.* Три послания к Автолику... С. 148. 2:12). «Сколько глупостей допустил даже Платон, который, кажется, был мудрейшим из эллинов! ... Ясно, что... *не вполне истинно* то, что сказано им» (Там же. С. 180. 3:16).

чность	<i>непрерывен, преемственен. Он проистекает от начала – Христа, через апостолов (а до этого, то есть в ветхозаветной Церкви, – от самого сотворения мира, через непрерывную череду праведников, патриархов и пророков, исполнявших волю Божию)²⁹².</i>	имеет своими источниками не Бога, но конкретных людей – ересиархов и расколочальников ²⁹³ . Столь же новы по отношению к преданию ветхозаветной Церкви и учения языческих мудрецов ²⁹⁴ .
--------	---	--

Говоря об историческом опыте Церкви, следует отдельно отметить традицию малоазийской школы, где Предание предстаёт *в перспективе своего типологического развития*, в историческом движении от прообраза к его исполнению в настоящей реальности, и от реальности – к тайне будущего. Это вызревание исторического опыта отношений Бога и человека также обнаруживает себя через единство, открытость, цельность и непрерывность Предания, коррелируемые со свойствами Церкви; на это указывают следующие его признаки:

- согласие и единство времён – прошлого, настоящего и будущего²⁹⁵,
– образы Ветхого Завета прообразуют Новозаветную реальность,

²⁹² «Мы, чтущие Бога имеем Писания, которые оказываются *древнее* и даже *истиннее* всех писаний ваших историков и поэтов» (Феофил Антиохийский, *свицисп.* Три послания к Автолику... С. 162. 2:30). «*Не ново и не баснословно* наше учение, но *древнее и достовернее* всех ваших поэтов и писателей, писавших о неизвестном» (Там же. С. 180. 3:16). «*Древнее и истиннее* наши священные писания писаний греческих и египетских, и всяких других историков» (Там же. С. 188. 3:26). «Из рассмотрения времен и всего нами сказанного, можно видеть *древность* пророческих писаний и *божественность* нашего учения, — что *не ново* это учение, и *не баснословны* и не ложны наши верования, как думают некоторые, но самые *древние* и *истинные*» (Там же. С. 190. 3:29). См.: *Иринеи Лионский, свт.* Против ересей... С. 222–224. 3:3:1–4; *Иустин Мученик, св.* Первая апология // // Памятники древнехристианской письменности. М., 2005. С. 67, 73, 76. Гл. 43, 51, 53 (44, 52, 54) и др.

²⁹³ *Иринеи Лионский, свт.* Против ересей... С. 221, 226. 3:2:1–2; 3:4:3.

²⁹⁴ «Кто же из называемых у вас мудрецов, поэтов и историков мог сказать об этом истину, когда они жили много *позднее*, и ввели множество богов... *спустя много лет*» (Феофил Антиохийский, *свицисп.* Три послания к Автолику... С. 165. 2:33). Ср.: «Эллины же не имеют истинной истории, во-первых потому, что они *в недавнее время* познакомились с письменами... во-вторых, они *заблуждались и заблуждаются* в том, что упоминают не о Боге, но о суетных и бесполезных делах» (Там же. С. 191. 3:30). Ср.: Там же. С. 170. 2:38.

²⁹⁵ «(Одно) таинство Господне ветхое и новое – ветхое по прообразу, новое же по благодати» (Там же. Гл. 58). Ср.: Там же. Гл. 2 и др.

прообразуют Христа²⁹⁶, а реальность жизни во Христе предвосхищает тайну будущего века²⁹⁷;

- личную открытость Бога человеку и человека – Богу в церковном опыте, где Бог постепенно открывает Себя человеку, вплоть до Боговоплощения, а затем – через сошествие Святого Духа – это открытие вновь и вновь совершается в церковных членах через их обновление и жизнь во Христе²⁹⁸;
- опыт богообщения в Предании, так что история движется к обретению полноты опыта жизни с Богом (во Христе)²⁹⁹, а затем и раскрытия этого опыта в ипостасной полноте (в Церкви)³⁰⁰, – на каждом историческом этапе отношений Бога и человека последнему синергично сообщается максимально возможная в данное конкретное время полнота Откровения, затем, в жизни Церкви Христовой, эта полнота ипостасно раскрывается и преображает мир;
- органическую непрерывность этого исторического процесса, так что опыт ветхозаветной, а затем и Христовой Церкви изменяется в истории, составляя в ней дискретные периоды непрерывного исторического процесса, каждый последующий из которых органически связан с предыдущим, но принципиально отличается от него и его превосходит³⁰¹; святые личности этих эпох прилагают свой опыт к опыту своих духовных отцов на фундаменте – Христе,

²⁹⁶ См.: *Там же*. Гл. 35–45, 57–59 и др.

²⁹⁷ *Иринея Лионский, свят.* Против ересей... С. 336. 4:6:7, (вся 4 книга) и др.

²⁹⁸ См.: *Там же*. С. 374–384. 4:20:1–12 и др.

²⁹⁹ «Изделие не создается без приготовления. Разве не видится будущее через прообразовательный образ? Поэтому совершается предызображение будущего... чтобы будущее стало видимо выше в величии и сильнее в мощи, прекрасное по форме и богатое по устройству через малое и тленное предызображение. Образ истины уступает место самой истине... Всею своею время: образу — своею время, а реальности — своею время» (*Мелитон Сардийский, свят.* О Пасхе... Гл. 37–38).

³⁰⁰ *Иринея Лионский, свят.* Против ересей... С. 329–331. 4:4:1–2, 5:1 и др.

³⁰¹ «Когда же возникает то, к чему (относился) прообраз, тогда то, что некогда носило (в себе) образ будущего, разрушается как ставшее ненужным», «Когда же появилась Церковь и Евангелие произошло, прообраз исчерпал себя, передав силу истине, и закон исполнился... и сегодня обесценилось то, что когда-то имело ценность, ибо явлено то, что ценно по природе» (*Мелитон Сардийский, свят.* О Пасхе... Гл. 37, 42–43). Ср.: *Иринея Лионский, свят.* Против ересей... С. 432. 4:36:4 и др.

но этот опыт есть и подлинный источник всякого иного благого опыта, приводящего человека ко Христу³⁰².

Одновременно тема исторического развития Предания обнаруживает у апологетов и *обратную (телеологическую) перспективу*. Её основание можно заметить ещё у свщмч. Игнатия Антиохийского («Для меня древнее (ветхозаветных писаний) – Иисус Христос, непреложно древнее – Крест Его, Его смерть и Воскресение, и вера Его»³⁰³), в Пастыре Ерма³⁰⁴ и у других мужей апостольских. Она присутствует также и у святого Мелитона Сардийского в изображении реальности, проецируемой на прошлое из будущего³⁰⁵.

2.2.6. Попытки периодизации истории с точки зрения богословия

Первые, ещё не систематические богословские опыты *периодизации истории* мы находим в это же время конца I–II веков – время первичного развёртывания учения Церкви и подготовки святоотеческой мысли к формированию богословия в качестве научного поля.

Как мы уже отмечали выше, нерасчленённость личной и кафоличной истории, переживание человеком себя как Церкви, понимание самой Церкви как места вечности в истории характеризуют саму эпоху Древней Церкви. Её представители выражают ощущение собственного исторического времени. Поэтому было бы наивно и в чём-то неверно понимать ожидание скорой парусии святыми этой эпохи как их некую *историческую ошибку*. Недостаток исторического опыта Церкви в это время в сочетании с

³⁰² См.: *Иустин Мученик, св.* Первая апология... С. 67–69. Гл. 43–45(44–46) и др. «Они (язычники) волею или неволею говорили согласно с пророками (о некотором) ... будучи позднее их по времени, (они) похитили это из закона и пророков» (*Феофил Антиохийский, свщисп.* Три послания к Автолику... С. 170. 2:38).

³⁰³ *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к филиладельфийцам... С. 361. Гл. 8.

³⁰⁴ Образ молодеющей Церкви. Ср. также: «Апостолы и учителя... проповедовали Его и прежде почившим... через апостолов они восприняли жизнь и познали имя Сына Божия» (*Ерм, св.* Пастырь... С. 298. 3:9:16). Таковым предстаёт здесь вообще соотношение Ветхого и Нового Заветов: подготовляя пришествие Христово и прообразуя собой Его Церковь, ветхозаветные праведники, тем не менее, сами усвершаются через Церковь, и общение в ней и с её святыми.

³⁰⁵ *Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе... Гл. 6 и др.

органической постепенностью её исторического же развития определяют именно такое мироощущение – в котором пока что связывается то, что впоследствии будет разделено.

Следует заметить, что эта нерасчленённость мироощущения церковных писателей того времени касается не только их *святой* жизни с Богом. Всякий человек несовершенен, включая и членов Церкви; поэтому путь *мира* ко Христу и свой собственный путь к Нему оказываются столь же единой реальностью, соприсущей мироощущению того же самого человека, который мыслит и переживает себя как Церковь³⁰⁶. Общая нерасчленённость истории личной и всеобщей – святой и грешной – оказывается характерным знаком этой эпохи.

Безусловно, при таком мироощущении настоящего, трудно было бы ожидать от святых I-II веков ясного детерминирования общеисторических процессов будущего. Тем не менее, уже у мужей апостольских возможно обнаружить и реконструктивно очертить общие закономерности, общие вехи истории; это обусловлено, по слову священномученика Игнатия Антиохийского, необходимостью «изучения времён (τοὺς καιροὺς καταμανθάωμε)»³⁰⁷. Иллюстрацией взглядов этого периода может послужить следующая реконструкция исторической периодизации в послании апостола Варнавы³⁰⁸. «У Варнавы история религиозной жизни человечества подразделяется на три периода:

1. *Первый период* составляют (символически понимаемые) шесть дней творения, подготовительных к святости через домостроительство нашего спасения в Сыне Божием;
2. *Второй период* – (символически понимаемый) седьмой день, то есть день завершения творения и наступления покоя, совпадающего с изменением и самих условий мировой жизни... и

³⁰⁶ См. ниже: часть 2, гл. 6, п. 6.3. диссертации.

³⁰⁷ *S. Ignatios Antiokheias. Epistola ad Polycarpum* // PG 5. P. 721. 3:32.

³⁰⁸ См.: Послание апостола Варнавы... С. 109–110. Гл. 15.

нравственного миропорядка (уничтожение “времени беззаконного” и наступление святости) ...

3. *Третий период* – завершения всего и начала “другого мира”»³⁰⁹.

Буквальной протяжённости этих периодов здесь даётся определённое толкование³¹⁰, однако следующая схематическая установка послания ап. Варнавы («Божественных установлений три: *чаяние жизни, её начало и совершение*. Ибо Господь через пророков предвозвестил нам то, что теперь и исполнилось, а вместе показал и начало будущего»³¹¹) даёт пищу для большего диапазона толкований понимания его автором периодизации истории. Автор послания не только относит эту периодизацию ко всеобщей истории, его призыв – сделать её также малой историей каждого отдельного человека³¹². Нерасчленённость обеих историй – характерный признак той эпохи. Идёт ли здесь речь о *трёх эпохах всеобщей истории человечества*³¹³ или же – о *трёх периодах в жизни самой Церкви*, остаётся предметом научных толкований и интерпретаций³¹⁴. Взгляды других мужей апостольских (автора Дидахе, Ерма, св. Климента Римского и автора т.наз. Второго послания к Коринфянам св. Климента Римского) на предмет периодизации истории поддаются ещё более сложной реконструкции, однако носят в целом сходный характер с позицией автора послания апостола Варнавы³¹⁵.

Ещё с большей уверенностью и конкретикой возможно реконструктивно очертить общие закономерности, общие вехи истории,

³⁰⁹ Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Век мужей апостольских (I и начало II в.). СПб., 2009. С. 556–557.

³¹⁰ 1–6, 7 и 8 дни понимаются как тысячелетия. Восьмой день и, соответственно, конец истории, соотносится в послании апостола Варнавы с Воскресением Христовым.

³¹¹ Послание апостола Варнавы... С. 87. Гл. 1.

³¹² Ср.: «Посему будем внимательны к последним дням. Ибо всё время нашей жизни и веры не доставит нам никакой пользы, если не будем ненавидеть неправды и будущих искушений... Соделаемся духовными, будем храмом совершенным Богу» (*Там же*. С. 91).

³¹³ Ветхозаветной истории, новозаветной истории и истории Церкви.

³¹⁴ К первому отсылает вышеуказанное место из гл. 15, тогда как цитируемое в гл. 1 скорее указывает на второе.

³¹⁵ Подр. об этом см.: Писарев Л.И. Очерки... С. 556–562 и др.

намечаемые в наследии апологетов; в общем и целом они соответствуют представлениям мужей апостольских:

1. путь мира ко Христу,
2. тысячелетнее царство Христово,
3. апостасия мира и конец истории.

Можно отметить, что ко времени святого Иринея Лионского эта схема более устойчиво может быть интерпретирована как время именно *христианской истории* (в ущерб истории всеобщей)³¹⁶.

Понимание и толкование этих периодов как мужами апостольскими, так и апологетами несёт на себе черты вышеобозначенного «смещения планов», порой доходя до прямых противоречий между этими планами и хилиастического понимания истории, однако сама наиболее общая последовательность вполне может быть истолкована в согласии с Преданием Церкви. Именно апологеты вплотную приблизятся к той чёткой детерминации истории, первые научные (пусть и не всегда успешные) попытки которой обнаружат себя в III веке.

2.2.6.1. Начало христианской истории: путь мира ко Христу

Катехизическая проповедь «двух путей» мужей апостольских свидетельствует о начале христианской истории, о самой необходимости этой истории и предваряет взгляд на историю апологетов.

Сам же пафос труда апологетов не просто имеет миссионерское измерение³¹⁷, но предполагает в то время почти невозможное – надежду на приход ко Христу всего человечества, всей экумены (греч. «οἰκουμένη», обитаемая вселенная), всего, языческого в подавляющем тогда большинстве, мира. «Мы оба победили, и я по справедливости приписываю победу

³¹⁶ См. выше об аналогичном смещении акцентов в учении апологетов о Предании, когда их внимание фокусируется на относящемся к церковной жизни (п. 2.2.5. диссертации).

³¹⁷ «Мы говорим это для вашего блага... зная, что не невозможно разогнать неведение, когда будет предложена истина» (*Иустин Мученик, св. Первая апология...* С. 35, 39. Гл. 8, 12).

себе»³¹⁸, – эти слова Марка Минуция Феликса, сказанные от лица язычника христианину, прообразуют исторический ответ всего языческого мира, данный Христу и Его Церкви. Богословие Климента Александрийского, идейного наследника апологетов, уже в следующем, III веке подводит итог этой надежде: «Без сомнения, путь к истине один, но разные тропы, ведущие из различных мест, соединяются в ней, подобно тому, как различные потоки образуют единую реку жизни, текущую в вечность»³¹⁹.

Несмотря на предчувствие и ожидание близости конца истории, святые этого времени исполняют миссионерскую парадигму Церкви, действуя в согласии со словами Христа Спасителя: «*И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец*» (Мф. 24:14). Эффект «сжимания времени» не устраняет и не отменяет при этом смысловую периодичность и законосообразность истории.

2.2.6.2. Продолжение истории: «тысячелетнее Царство Христово»

Так или иначе, эсхатология отцов I-II веков в общем и целом окрашена хилиастическими нотами, однако такое явление как святоотеческий хилиазм Древней Церкви требует своего осмысления с точки зрения богословия истории, при всей наивности и неверности его ключевых положений.

Следует заметить, что концепция «земного тысячелетнего Царства Христово», никогда не существовавшая, так сказать, в «безвоздушном пространстве», в системе взглядов того или иного автора неизменно включалась в более общий контекст понимания истории, была его составным элементом. Именно контекст понимания, включённость «тысячелетнего Царства» в общее понимание и периодизацию истории и придавали ему характер богословской ошибки или, напротив, свидетельства церковного Предания.

³¹⁸ Марк Минуций Феликс Октавий // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Благовест-Алетейя, 1999. С. 271. Гл. 40.

³¹⁹ Климент Александрийский. Строматы... Т.1. С. 86. I:1:16:3.

Черты хилиазма, равно как и вообще представления о тысячелетнем Царстве Христовом, у мужей апостольских, а также первых поколений апологетов реконструируются рядом исследователей, впрочем, время, вплоть до конца II века, представляет к этому материал довольно скудный. Для нашей темы представляет интерес следующая характеристика периода «тысячелетнего Царства» в послании апостола Варнавы:

«“Будущий век”... по формуле Варнавы будет продолжаться тысячу лет и придёт на смену “веку настоящему”, – веку борьбы за идеалы христианства»³²⁰, «по его характеристике, это период “покоя”, т.е. освобождения от борьбы с “временем беззаконного”; он – выражение “святости” как общего и господствующего настроения»³²¹.

Хилиазм святого Иустина Мученика очевиден, и по своей простоте, ясности и грубому натурализму вряд ли может дать для богословия истории что-либо ценное³²². Менее однозначная и, вместе с тем, существенно более обширно представленная хилиастическая концепция истории изложена святым Иринеем Лионским в последних (так называемых «хилиастических») главах своего грандиозного труда «Против ересей»³²³. Остановимся на ней более подробно.

При *первом воскресении*³²⁴ (называемом святым Иринеем «воскресением праведных» и даже «таинством воскресения праведных»³²⁵) земная история, согласно мысли святого Иринея, не заканчивается. В противоположность ему, «общее воскресение и суд»³²⁶ представляют собой «воскресение второе» и, вместе с тем, окончательный и несомненный конец истории. Само противоположение двух «воскресений» косвенно отсылает

³²⁰ Писарев Л.И. Очерки... С. 557.

³²¹ Там же. С. 562.

³²² «Будет воскресение тела и тысячелетие в Иерусалиме... Верующие в нашего Христа будут жить в Иерусалиме тысячу лет, а после того будет всеобщее, словом сказать, вечное воскресение всех вместе и потом суд» (Иустин Мученик, св. Разговор с Трифоном иудеем // Памятники древней христианской письменности: в 5 тт. М., 1862. Т.3. Гл. 80–81). Хотя, по-видимому, этим словам и противоречит другое место того же святого отца, лишённое крайностей хилиазма (См.: Его же. Первая апология... С. 73–74. Гл. 51(52)).

³²³ Гл. 32–36 пятой книги.

³²⁴ Ср.: Откр. 20:4–6.

³²⁵ Иринея Лионский, свщмч. Против ересей... С. 523. 5:32:1.

³²⁶ Там же. С. 533. 5:35:2.

нас к двум историям – *личной* (отдельно взятых людей, прошедших свой исторический путь и ставших Церковью) и *всеобщей*. Но уже личная история человека, ставшего Церковью, обретшего святость и праведность³²⁷, в таком контексте, в свою очередь, может быть осмыслена и представлена двояко³²⁸:

1. *Со стороны её начала*, и соответственно, – *начатка святости* и праведности человека, сообщаемого ему в момент его крещения, вхождения в Церковь.

2. *Со стороны её окончания*, – исполнения своего земного служения и стяжания относительной *полноты святости* и праведности.

Иллюстрацией такого «наслоения» возможных смыслов (вряд ли осознаваемых самим святым Иринеем) может послужить, например, следующая мысль «хилиастических глав» святого Иринея: «*Таинство воскресения праведных* и Царство, которое есть начало нетления и через которое достойные постепенно привыкают вмещать Бога... *Праведные* должны сначала, воскреснув для лицезрения Бога, в обновлённом создании получить обещанное наследие, которое Бог обещал отцам, и царствовать в нём (т.е. жить и трудиться в Церкви), а потом настанет суд»³²⁹. При отнесении «воскресения праведных» к *началу* личной «священной истории» человека³³⁰ (и, соответственно, отождествлением его с духовным

³²⁷ Ср.: «Кто свят, пусть приходит, кто не свят, пусть кается» (*Дидахе*... С. 54. 10:6).

³²⁸ Вообще определённая нерасчленённость планов «начало — конец» личной истории, в том числе в сакраментологическом контексте, характерна для святых I–II веков. Вера и любовь, Покаяние и Евхаристия — эти противоположные вехи и «точки» личного пути человека, при всей их перманентности, представлены у святых той эпохи в едином ряду и без характерного позднее противопоставления. Исключение здесь составляет разве что св. Игнатий Антиохийский (См.: *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к ефесянам... С. 337. Гл. 14). Также и Л. И. Писарев в своём фундаментальном труде отмечает эту особенность богословия именно св. Игнатия среди всех мужей апостольских, который устанавливает «органическую связь... между таинством Евхаристии и тайной воскресения» (*Писарев Л.И.* Очерки... С. 553). Однако и это замечание ничего принципиально не меняет в рассматриваемом вопросе, учитывая контекст двух «воскресений».

³²⁹ *Иринея Лионский, свщмч.* Против ересей... С. 523. 5:32:1.

³³⁰ Понятие «малая священная история отдельного человека» было введено нами в научный оборот в следующей статье: *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель // Христианское чтение. СПб., 2016. №3. С. 88–99.

воскресением человека в крещении к вечной жизни³³¹) смысл всей фразы «сужается» до рамок исключительно личной истории. Напротив, при отнесении «воскресения праведных» к концу личной «священной истории» человека текст святого Иринея становится повествованием об истории всеобщей. Как видно из нижеприведённой таблицы, оба толкования возможны и не противоречат церковному Преданию, однако предполагают именно *выбор* (между первым и вторым), то есть то самое разделение *личного и всеобщего* исторических планов, которого так не хватает авторам этого времени.

План личной истории	План всеобщей истории
<p>«Таинство воскресения праведных (<i>т.е. крещение, будучи образом воскресения, вводит человека в Церковь – т.е. в</i>)... Царство, которое есть начало нетления и через которое достойные постепенно привыкают вмещать Бога... Праведные (<i>т.е. стяжавшие начаток праведности и привлекаемые к Богу</i>) должны сначала, (<i>духовно к жизни вечной</i>) воскреснув для лицезрения Бога, в обновлённом создании получить обещанное наследие, которое Бог обещал отцам, и царствовать в нём (<i>т.е. жить и трудиться в Церкви</i>), а потом настанет суд».</p>	<p>«Таинство воскресения праведных (<i>т.е. невидимое со-бытие святых со Христом и соучастие их в жизни Церкви земной</i>) и Царство (<i>т.е. Церкви</i>), которое есть начало нетления и через которое достойные постепенно привыкают вмещать Бога (<i>т.е. святые, которые продолжают бесконечно и безгрешно приближаться к Богу</i>)... Праведные (<i>т.е. святые</i>) должны сначала, воскреснув для лицезрения Бога, в обновлённом создании получить обещанное наследие, которое Бог обещал отцам, и царствовать в нём (<i>в Церкви, вместе со Христом устрояя её земное бытие</i>), а потом настанет суд».</p>

³³¹ Ср.: «Ибо человек до принятия имени Сына Божия мёртв; но как скоро примет эту печать, он отлагает мёртвость и воспринимает жизнь» (*Ерм, св. Пастырь... С. 298. 3:9:16*).

В подобном же смысле могут быть истолкованы и некоторые другие ключевые места «хилиастических глав»³³².

Следует однако заметить, что такому пониманию, по крайней мере, в ясном сознании самого святого Иринея, противоречит очевидная привязка первого «воскресения праведных» к пришествию антихриста³³³ (толкование которой допустимо уже с гораздо большей мерою символизма³³⁴) и, особенно, – толкование святым обетований Божиих Аврааму о наследии земли³³⁵. Это толкование содержит недвусмысленное противопоставление бытия Церкви и «оправдания верою» её членов³³⁶, с одной стороны, и первого «воскресения праведных», с другой, исключая, таким образом, отождествление первого «воскресения праведных» и крещения.

В любом случае, то есть как бы мы ни понимали эсхатологические взгляды св. Иринея, последний ясно утверждает *необходимость личной истории человека в Церкви*, предшествующей его личной эсхатологии – основанием этого служит подвиг и смерть Христа, предшествующие Его Воскресению³³⁷.

³³² См., напр.: «Как истинно он (человек) воскресает, так же истинно будет готовиться к нетлению и будет возрастать и укрепляться во времена Царства, чтобы быть способным к принятию славы Отчей. Потом, когда всё обновится, он истинно будет обитать в городе Божиим; «этого (горнего) Иерусалима образ — Иерусалим на прежней земле (во времена Царства), в котором праведные предварительно готовятся к нетлению и готовят к спасению» (*Иринея Лионский, свецмч. Против ересей...* С. 534. 5:35:2). «Ни субстанция, ни сущность мира не уничтожаются... но “проходит образ мира сего” (1Кор. 7:31), т.е. то, в чём совершенно преступление, потому что человек обветшал в этом... Когда же прейдёт этот образ и человек возобновится и окрепнет для нетления так, чтобы он не мог уже обветшать, то будут небо новое и земля новая, в которых будет пребывать новый человек, всегда о новом собеседующий с Богом» (*Там же*. С. 535. 5:36:1). «Иоанн ясно предвидел первое воскресение праведных и наследие их в Царстве земном» (*Там же*. С. 536. 5:36:3).

³³³ «Воскресение праведных имеет быть после пришествия антихриста и истребления всех народов, состоящих под его властью: в то время праведные будут царствовать на земле, возрастая от видения Господа, и через Него навькнут вмещать славу Божию... После (же) времён Царства... (произойдёт) то, что относится к *общему воскресению* и суду... (когда будут) смерть и ад повержены в озеро огненное, во вторую смерть» (*Там же*. С. 532–533. 5:35:1–2).

³³⁴ Эта мысль может быть относима, не погрешая против Предания Церкви, лишь к жизни отдельного человека. Противодействующие Христу восстанут на Церковь, но будут «истреблены» окончанием своей личной земной истории или же обращением их ко Христу.

³³⁵ «Бог... обещал Аврааму и семени его наследие земли, однако, ни Авраам, ни его семья, то есть верой оправдываемые, не получают *в настоящее время* наследия в ней, но получают его *в воскресение праведных*» (*Там же*. С. 524. 5:32:2).

³³⁶ Совершаемого в Крещении.

³³⁷ «Как Учитель наш не тотчас излетел и отошёл (на небо), но... после трёх дней воскрес и вознёсся, так и мы должны ожидать назначенного Богом времени нашего воскресения... и, так воскреснув, вознестись, насколько Господь найдёт (нас) достойными этого» (*Там же*. С. 522. 5:31:2).

Представленные примеры показывают многомерный потенциал мысли святого Иринея о судьбах истории, при всей ошибочности его эсхатологии.

2.2.6.3. Апостасия мира и конец истории

Время конца истории почти нигде мужами апостольскими и апологетами не описывается ни как лишённое исторической протяжённости, ни, напротив, как строго известный по длительности период³³⁸. Таким образом, следует полагать его, скорее, как некую неопределённую эпоху, период, таинственный и неизвестный по своей продолжительности, именуемый, впрочем, некоторыми церковными писателями «кратким временем»³³⁹. Такое понимание подкрепляет именование вообще всей длящейся и, вместе, грядущей истории обобщённо «последним временем». В общем и целом, это время оказывается наиболее таинственным и сокрытым для взора святых Древней Церкви, а их учение о нём оказывается «скорее перечнем эсхатологических истин, чем их раскрытием, развитием и обоснованием»³⁴⁰.

Мужи апостольские (автор Дидахе и святой Ерм) повторяют в общих чертах лишь новозаветные признаки приближения конца истории (не указывая, пожалуй, лишь на беды и казни мира, предшествующие концу); этим ограничиваются их представления о времени, последующем «тысячелетнему Царству»:

- апостасия мира, сопровождаемая оскудением любви,
- великие искушения, а также гонения на христиан,
- приход и правление антихриста³⁴¹.

³³⁸ Напр., не отождествляется с периодом в 3,5 года правления антихриста.

³³⁹ См., напр.: *Иустин Мученик, св.* Разговор с Трифоном Иудеем... Гл. 28. Ср. также мысль о скором втором пришествии Христа у мужей апост. и апол.

³⁴⁰ *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология святого Григория Нисского. М., 1999. С. 19.

³⁴¹ См.: *Дидахе...* С. 60–61. 16:3–5. «Зверь этот есть образ грядущей великой напасти. Поэтому, если приготовите себя и от всего сердца покаетесь перед Господом, то можете избежать её... Как золото испытывается посредством огня и делается годным, так испытываетесь и вы» (*Ерм, св. Пастырь...* С. 240–241. 1:4:3). См. также: *Там же.* С. 239–241. 1:4:1–3.

Автор послания апостола Варнавы, указывая на векторное движение истории к апостасии, говорит о *приближении* «последнего», но всё же «будущего искушения»³⁴². Священномученик Поликарп Смирнский мыслит в русле наследия апостола Иоанна Богослова, утверждая учение о ересь и расколах как о предызображениях антихриста и его незаконного дела: «Всякий, кто не признаёт, что Иисус Христос пришёл во плоти, есть антихрист... И кто слова Господни будет толковать по собственным похотям... тот первенец сатаны»³⁴³.

Апологеты по интересующему нас вопросу здесь не вносят почти ничего нового, вплоть до священномученика Иринея Лионского. Впрочем, мысль святого Иустина Мученика (наследника традиции святого Поликарпа и малоазийской школы в целом) о «приближении» истории к концу и явственном дыхании («стоит при дверях») антихриста³⁴⁴ предшествует учению святого Иринея о роли и месте возникающих ересей и расколов в «контексте» всего общеисторического процесса.

У святого Иринея Лионского мы находим учение о рекапитуляции (пере- и совозглавлении) антихристом отступившего от Христа мира: «В грядущем звере будет перевозглавление («ἀνακεφαλαίωσις») всего нечестия и всякого коварства... Он перевозглавит («ἀνακεφαλαίουμενος») в себе самом всё смешение зла, бывшее перед потопом и происшедшее от ангельского отступничества... И он (антихрист) перевозглавит («ἀνακεφαλαίουμενος») всё бывшее после потопа заблуждение выдуманных идолов и убийство пророков, и сожжение праведных... (В нём) совозглавится («συνκεφαλαιούνται») всё 6000-летнее отступничество, неправда, нечестие, лжепророчество и обман»³⁴⁵. Подобно тому, как рекапитуляция (греч. «ἀνακεφαλαίωσις», лат. – «recapitulatio», буквально – перевозглавление) Христом падшего человечества имеет поступательный исторический характер, прообразуясь в

³⁴² См.: Послание апостола Варнавы... С. 90–91. Гл. 4.

³⁴³ *Поликарп Смирнский, свецмч.* Послание к филиппийцам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 386. Гл. 7. Ср.: 1Ин. 4:3.

³⁴⁴ «Времена приближаются к концу, и уже стоит при дверях тот, кто на Всевышнего будет произносить хульные и дерзкие слова» (*Иустин Мученик, св.* Разговор с Трифоном иудеем... Гл. 32).

³⁴⁵ *Irenaeus Lugdunensis.* Contra haereses // PG 7. Col. 1201–1203. V:XXIX:2:327–328:70–78.

истории Ветхого Завета, также и рекапитуляция апостасийного мира антихристом *имеет исторический характер*, подготавливается и прообразуется ересями и расколами, которые «сходятся в одном и том же богохульном намерении... – учат богохульству против Бога... и подрывают спасение человека»³⁴⁶.

Согласно святым малоазийской богословской школы, процесс, названный святым Иринеем альтернативной «рекапитуляцией», *уже запущен*. Это создаёт для них определённые трудности в понимании того соотношения и очерёдности, которое будут иметь между собою «тысячелетнее Царство» и приход антихриста.

2.3. История в научно-богословских моделях III века³⁴⁷

Именно в III веке закладывается структура научно-богословской мысли, базис систематического рассмотрения и осмысления всех сторон церковного вероучения. В этот исторический период богословские темы, зародившиеся на исходе предшествующего ему времени апологетов, получают своё дальнейшее развитие и осмысление.

Более того, III век, уже с самого своего начала, обнаруживает совершенно новую проблематику богословской мысли. История отношений Бога и человека оказывается в этой новой проблематике одной из ключевых величин. Так, история начинает рассматриваться и осмысляться отцами и учителями Церкви этого времени в связи со следующими двумя отдельными областями богословского знания и в отношении к ним, теперь уже с достаточной ясностью формулируемым:

- *учение о Боге*, представляющее загадку бытия Святой Троицы и внутритроичных отношений;

³⁴⁶ *Иринея Лионский, свт.* Против ересей... С. 322. 4:Предисловие:4.

³⁴⁷ Данный параграф написан на основании следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 135-166; *Его же.* Вклад александрийской школы III века в богословие истории // Христианское чтение. СПб., 2018. №3. С. 45–59.

- *учение о человеке*, начиная с учения о его природе, несущей в себе таинственное отображение Троического бытия, и, в конечном итоге, заканчивая учением о человеке как о Церкви.

Постепенно «таинственный треугольник» (Бог, человек, история) претерпит определённую эволюцию и предстанет в следующем виде: Троица, Церковь, история³⁴⁸. В рамках этого «таинственного треугольника» и развивается богословская мысль того времени. Представитель Римо-Карфагенской школы Тертуллиан первым предпринимает попытку интерпретации этой новой темы, однако во многом оппонирующее ему Александрийское богословие, поставившее перед собой задачу систематики богословской мысли, вносит в её развитие, вероятно, самый значительный вклад³⁴⁹. Вклад малоазийской богословской школы, опиравшейся на традиции «сквозного историзма» св. апостола Иоанна Богослова, оказывается немногим менее весомым, в конечном итоге нивелируя крайние и опасные черты не только александрийской мысли в целом³⁵⁰, но и её историко-богословского подхода в частности.

2.3.1. Историко-богословская концепция Тертуллиана

Тертуллиан, вместе с Климентом Александрийским, представляет одну из первых попыток систематического подхода к богословскому осмыслению истории. Эта попытка являет собой характерный образец гения и силы человеческой мысли, вместе с тем обнаруживая и её ограниченность и слабость – неспособность выйти за пределы человеческой логики.

³⁴⁸ См., напр.: *Легеев М., свящ.* Патрология... С. 147 и др. Уже у Оригена это изменение достаточно явственно. У последующих поколений богословов, таких как отцы-каппадокийцы или блаж. Августин Иппонский, оно станет ещё более заметно.

³⁴⁹ Следует заметить также, что уже сама структура систематически оформляющейся в это время церковной мысли несёт на себе некоторое впечатление опорных точек истории. Первые опыты систематизации догматической мысли, предпринятые Климентом Александрийским и, особенно, Оригеном, представляют собой срез истории, простирающейся от начала, через середину, к концу, следующий за предшествующим ему учением о Боге, Святой Троице, над- и внеисторичной в своей внутрибожественной жизни.

³⁵⁰ Прежде всего, богословской системы Оригена.

Зарождающаяся триадология выступает у Тертуллиана отправной точкой его историко-богословской концепции. Так, хотя мы видим у Тертуллиана вполне характерное вообще впоследствии для Запада и для всякого вообще западного богослова утверждение единосущия Отца, Сына и Святого Духа, выраженное ясными и точными выражениями³⁵¹, однако триадология для него не представляется самодостаточным предметом мысли. Тертуллиан, как впоследствии и Ориген, ставит перед собой задачу осмысления взаимоотношений Лиц Святой Троицы и человека, творения: в контекст этой проблемы он вписывает и внутритроичные отношения. Результатом такой постановки вопроса становится ошибочная идея, поставляющая бытие Сына и Святого Духа в зависимость от домостроения человеческого спасения. Для него Божественные Лица Сына и Святого Духа, хотя и единосущны Отцу, но в своём реальном бытии отнюдь не предвечны, но получают его в истории: Сын перед созданием мира, а Дух – перед сошествием на апостолов и образования Им Церкви³⁵². Несмотря на различные интерпретации в современной богословской науке характера рождения Сына от Отца в учении Тертуллиана³⁵³, в любом случае для него само внутритроическое бытие Лиц Сына и Духа поставляется в определённую зависимость от домостроительства и истории. В силу такой зависимости Святая Троица наделяется им чертами человеческой ограниченности, что и составляет собственно специфический характер Тертуллианова субординационизма.

Закономерным следствием и, своего рода, оборотной стороной такой позиции становится следующий и ещё дальше уводящий от церковного богословия шаг: процесс разворачивания в истории Святой Троицы переносится на жизнь человека – члена Церкви. Человек становится не

³⁵¹ См.: *Tertulliani. Liber adversus Praxeam* // PL 2. P. 157–159, 164, 196. Cap. 2–4, 31.

³⁵² «Мы... верим в Единого Бога при сохранении того распределения (Лиц в Боге), которое мы называем “домостроительство (икономия)” ... Таинство домостроительства... располагает Единицу в Троицу, производя Трех — Отца, Сына и Святого Духа» (*Ibid.* P. 157. Cap. 2). «Святая Троица спускается от Отца через соединенные и связанные ступени, ничем не нарушая монархии и поддерживая состояние домостроительства» (*Ibid.* P. 164. Cap. 8).

³⁵³ См., напр.: *Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. С. 152-154 и др.

просто синергийным соработником Богу в деле своего спасения, но он становится участником, соучастником онтологии внутритроической жизни; проще сказать, Святой Дух не просто сходит на человека и образует Церковь, но, словно подобно Сыну Божию, Сам «воплощается» в церковных членах. Очевидны логические следствия такой идеи: понимание святости церковных членов как фиксированного, совершенного состояния, невозможность для них падения и, соответственно, покаяния и т.п. Всё это – типичные черты монтанизма – ереси, в которую и удалился, отпав от Церкви, Тертуллиан в последний период своей жизни.

Эти тенденции вполне характерно проявляют себя в Тертуллиановом учении о богопознании, представленном, в том числе, в источниках домонтанистического периода его жизни, что свидетельствует о постепенном вызревании его взглядов. Его знаменитое изречение: «Ничего не знать против правила веры значит знать всё»³⁵⁴, – отрицает как необходимость, так и саму возможность развития человека внутри Церкви. Подходя к рассмотрению Священной Истории со стороны всеобщего её порядка (исторические эпохи Отца (Ветхого Завета), Сына (Нового Завета) и Святого Духа (время Церкви Христовой)), Тертуллиан, вместе с тем, отрицает «священную историю» отдельного человека, отрицает процесс духовного развития в человеке, развития его отношений с Богом³⁵⁵ – погружает человека в состояние статики якобы воспринимаемой им от Бога «божественной жизни». Характерны слова, сказанные им о тех людях, в жизни и истории которых продолжается процесс развития отношений с Богом: «Где ищут Бога, там нет и истины»³⁵⁶, «Если они до сих пор ищут, то еще не имеют; а поскольку не имеют, то еще не уверовали и не суть христиане»³⁵⁷.

³⁵⁴ Тертуллиан. О Прескрипции против еретиков // *Его же*. Избранные сочинения. М.-СПб.: Изд-во АСТ — Северо-Запад Пресс, 2004. С. 367. Гл. 14.

³⁵⁵ Отрицает то, что, напротив, будут утверждать Климент Александрийский и Ориген, так сказать, идейные противники Тертуллиана.

³⁵⁶ Там же. С. 390. Гл. 43.

³⁵⁷ Там же. С. 367. Гл. 14. Ср.: Там же. С. 363. Гл. 8.

Учение Тертуллиана о Предании также свидетельствует о его взгляде на историю и её богословское осмысление. Во многом совпадающее с тем, что мы видели у св. Иринея Лионского, оно, прежде всего, оказывается интересно не само по себе, а теми экклезиологическими выводами, которые делает из него сам автор; эти экклезиологические выводы и составляют, собственно говоря, его оригинальность³⁵⁸. Заключенная в противопоставлении подлинного Предания (опыта Церкви, включающего всё её достояние) и предания ложного (лежащего совершенно за пределами достояния Церкви и никак с ним не пересекающегося)³⁵⁹ своеобразная статика состояний, хотя и не отрицает историю – в чём-то даже наоборот³⁶⁰, – однако вносит в неё тот же самый элемент детерминизма и «чёрно-белого» мышления, который характерен для историко-богословской концепции Тертуллиана в целом. История Церкви оказывается в его изображении потенциально статична, вписываясь в общий контекст его учения.

Итак, обоюдная несвобода Бога и человека, взаимообусловленный детерминизм составляет главную черту его историко-богословской концепции. Вместе с тем, учение о трёх эпохах мировой истории, соотносимое с учением святого Иринея Лионского о Троичном образе Откровения Бога человеку, представляет собой определённый вклад в последующую мысль.

³⁵⁸ Они же окажут существеннейшее влияние на экклезиологию святого Киприана Карфагенского.

³⁵⁹ Главным таким выводом является идея радикального, даже юридического (по крайней мере, выражаемая в юридических образах) полагания Предания (со всем тем «объёмом», что в него входит — Священным Писанием, догматами и т.д.) достоянием одной лишь Церкви Христовой. Сам термин «прескрипция», стоящий в заголовке книги Тертуллиана, имеет строго юридический характер и означает в переводе с латинского языка буквально «отвод дела» — юридическое недопущение одной из сторон до судебного разбирательства, недопущение до спора. Этот юридический термин (равно как и характеризующие его многочисленные юридические образы, которыми насыщено данное произведение) Тертуллиан применяет к еретикам, ко всем вообще, находящимся за пределами Церкви Христовой: их аргументы не могут быть услышаны, их апелляция к Священному Писанию не имеет никакого веса на том простом основании, что само Писание, равно как и вообще всё то, к чему апеллируют еретики, им вовсе и совершенно *не принадлежит*. Всё это есть достояние одной лишь Церкви, следовательно, она одна вправе и распоряжаться своим достоянием (См.: *Тертуллиан. О прескрипции против еретиков...* С. 361, 368, 369, 379, 385. Гл. 7, 15, 19, 30, 37).

³⁶⁰ Здесь уже речь идёт об истории Церкви. См., напр.: *Там же*. С. 374–375, 377–378. Гл. 25, 29 и др.

2.3.2. Историзм Климента Александрийского и его значение для церковной мысли

2.3.2.1. Исторический путь отдельного человека

Понятие об историческом «*постепенном развитии*»³⁶¹ отдельного человека, и особенно его развитии в недрах Церкви, столь чуждое мышлению Тертуллиана, у Климента Александрийского, совершенно напротив, составляет характернейшую особенность всего богословия. Закономерности этого развития определяются самим троическим, отображающим Святую Троицу, устройением природы человека, хотя связь эта напрямую и неочевидна³⁶². Фиксированные типы человека у гностиков (соматики, психики, пневматики) обращаются у него в *динамически изменяющиеся духовные меры*, к которым призван и которые способен пройти каждый человек, став членом Церкви Христовой³⁶³: меры *верующего*³⁶⁴, *ученика*³⁶⁵, *гностика*³⁶⁶.

Согласно Клименту, исторические пути отдельных людей *многообразны*, однако в то же время и закономерны, *законосообразны*, представляя собой в этой законосообразности определённую логику движения человека к Богу. Эта логика и есть логика духовных мер –

³⁶¹ Климент Александрийский. Строматы... Т.3. С. 255. 7:16:98:3.

³⁶² Впоследствии, уже в IV веке (у Евагрия Понтийского) будут иметь место попытки более прямолинейного соотношения между внутритроичными отношениями, природой человека и историей (См.: *Евагрий Понтийский. Послание к Мелании // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*. В 2-х тт. М.-СПб., 2009. Т.1. С. 477–497).

³⁶³ Климент Александрийский. Педагог... С. 50. Гл. 6.

³⁶⁴ «Апостол, противопоставляя гностическому совершенству *общую веру*, иногда называя её «основанием» (1Кор. 3:10), иногда «молоком», пишет об этом так: «Я не мог говорить с вами, братья. Как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твёрдой пищей, ибо вы были ещё не в силах, да и теперь не в силах, потому что вы ещё плотские. Ибо если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы...?» (Климент Александрийский. Строматы... Т.2. С. 160. 5:4:26:1).

³⁶⁵ Чаще всего Климент Александрийский говорит однако о двух ступенях, верующего и гностика, представляющих собой, соответственно, начало и конец духовного пути человека в Церкви. Однако последующая реконструкция его учения свидетельствует в пользу преимущественно трёхступенного духовного устройства человека. О том, что, как правило, Климент под именованием «верующего» объединяет первую и вторую ступени духовного роста, говорит сопоставление им этого пути с домостроительным возведением человека «через Сына к Отцу» (См.: *Там же*. Т.2. С. 146. 5:1:1:4), без упоминания здесь дела и образа действия Святого Духа: понятие «верующего», обобщающего две первые ступени, соответствует в таком контексте восприятию человеком общего дела «рук Отца» (См.: *Ириней Лионский, свщмч. Против ересей...* С. 462. 5:6:1) — Святого Духа и Сына.

³⁶⁶ «Апостол считает *пневматиками и гностиками* (духовными и знающими, *πνευματικόν και γνωστικόν*) учеников Святого Духа» (Климент Александрийский. Строматы... Т.2. С. 160. 5:4:25:5).

ступеней духовного роста³⁶⁷ человека, или «ступеней мистического совершенствования»³⁶⁸. *Мерность* исторического духовного развития человека протекает:

1. от частичного, «не в полной мере» исполнения и понимания заповедей³⁶⁹,
2. через познание и «восприятие в Слове Божиим меры сущности вещей, позволяющей различать их достоинство»³⁷⁰,
3. к «беспредельной святости (и)... свободе от всех грехов»³⁷¹.

Так, путь истории отдельного человека есть путь его совершенствования, усовершеня, «постепенного развития»³⁷², он – путь реализации «возможности развития», дарованной человеку Богом, пребывающим выше истории³⁷³. Учение Климента о динамически изменяющихся духовных мерах как о вехах личной истории будет впоследствии подхвачено и развито отцами каппадокийцами и, особенно, прп. Макарием Египетским³⁷⁴, через них прочно войдя в сокровищницу церковной мысли.

Тертуллиановому отрицанию истории, выраженному в принципе «ничего не знать против правила веры – значит знать всё»³⁷⁵ Климент противопоставляет необходимость постоянных личных усилий, направленных не только на собственное совершенствование человека, но также распространяющихся и на жизнь общины и всей Церкви: «Ревнителю истины должна быть свойственна великая сила духа, ибо кто предпринимает великие дела, подвергается и великим искушениям. Ему приходится соответствовать тому канону истинного учения, который он однажды

³⁶⁷ Там же. Т.3. С. 217. 7:7:36:1.

³⁶⁸ Там же. С. 229. 7:10:57:1.

³⁶⁹ Там же. С. 246. 7:14:84:1.

³⁷⁰ Там же. С. 231. 7:11:60:4.

³⁷¹ Там же. С. 239. 7:12:73:1.

³⁷² Там же. С. 255. 7:16:98:3.

³⁷³ Там же. Т. 2. С. 185. 5:11:68:2.

³⁷⁴ К первым протянутся нити преемства от самого Климента, тогда как прп. Макарий, будучи оппонентом аскетического оригенизма (ведущего своё преемство от Оригена, который был, в свою очередь, учеником Климента), в данном случае выступает противником зарождающегося августинизма.

³⁷⁵ Тертуллиан. О прескрипции против еретиков... С. 367. Гл. 14.

признал таковым»³⁷⁶. Таков «прямой путь»³⁷⁷ человека в Церкви и самой Церкви.

Этот путь, путь истории и совершенствования человека, осмысливается Климентом, прежде всего, в категориях познания: «Вера не бездейственна и не праздна, но предполагает исследование... Ведь не зря сказано: “Ищите и найдёте” (Мф. 7:7)»³⁷⁸. Отсюда вытекает ключевой тезис понимания Климентом истории, исторического развития: «от веры к знанию»³⁷⁹.

Путь от веры к знанию выражается Климентом через целую череду образов, различно отображающих и акцентирующих характер вышеобозначенных *трёх ключевых ступеней* духовного восхождения человека³⁸⁰. Так, человек на этом пути:

- соединяется со Христом и восходит к Богу «верой, познанием и любовью»³⁸¹, поскольку «храм Бога утверждён на трёх столпах – на вере, надежде и любви»³⁸²,
- проходит путь, где Бог есть «начало и конец всего, ибо начало всего – вера в Него, а конец – любовь к Нему»³⁸³, «осознавший своё незнание начинает искать, ища, он находит учителя, найдя, он верит ему и, веря, надеется на него; проникнувшись надеждой, он воспламеняется любовью и стремится овладеть предметом своей любви и уподобиться ему»³⁸⁴,
- движется от веры, через согласие с учением Спасителя, к непогрешимости ума и знанию³⁸⁵,

³⁷⁶ Климент Александрийский. Строматы... Т.3. С. 252–253. 7:16:94:5.

³⁷⁷ Там же. С. 253. 7:16:94:6.

³⁷⁸ Там же. Т. 2. С. 152. 5:1:11:1.

³⁷⁹ См., напр.: Там же. С. 148. 5:1.

³⁸⁰ Наименование впоследствии этих ступеней примет вид устойчивой формулы: «πράξις», «θεωρία», «θεώσις» — однако их характеристики находят вполне ясное выражение и описание уже у Климента Александрийского.

³⁸¹ Климент Александрийский. Строматы... Т.3. С. 229. 7:10:56:1.

³⁸² Там же. Т.2. С. 153. 5:1:13:4. Ср.: Там же. 4:7:54:1.

³⁸³ Там же. Т.3. С. 229. 7:10:55:6.

³⁸⁴ Там же. Т.2. С. 155. 5:3:17:1.

³⁸⁵ Там же. Т.3. С. 229–230. 7:10:57:3.

- прошедший путь «дел, (а затем) и познания», достигает состояния сверхчувственной божественности... и уже не занят наукой... но сам становится наукой и гносисом»³⁸⁶,
- проходит «круг (путь) гностического образования», где «первым шагом к спасению являются наставления, сопровождаемые страхом, благодаря которому мы устраняемся от всякого зла, за ними следует надежда, в силу которой мы избираем наилучшее, наконец, любовь... доводит всё до совершенства»³⁸⁷,
- переходит от очищения к служению Богу и затем – соединению с Ним³⁸⁸,
- «достигает очищения через исповедь, а созерцания – через (апофатическое) отвлечение, продвигаясь к первоосновам мышления», к «умопостигаемой монаде», т.е. Богу³⁸⁹,
- возводит свои познавательные способности от научного знания (ἐπιστήμη), через созерцание (θεωρία), к «святому преображению»³⁹⁰,
- или от веры к «аподиктическому (непреложно вытекающему из неё) знанию»³⁹¹,
- проходит в своём жизненном пути к Богу символические «три дня», где «первый день наполнен удивлением перед тем, что прекрасно, второй – лучшими устремлениями души, и, наконец, ум воспринимает духовные сущности глазами разума, которые открываются Учителем, воскресшим на третий день. Эти три дня знаменуют тайну священного запечатления»³⁹²,
- «получает (от Христа) причитающееся на его человеческую долю» «на деле, на словах и в духе»³⁹³,

³⁸⁶ Там же. Т.2. С. 22–23. 4:6:39:1, 40:1.

³⁸⁷ Там же. С. 28. 4:7:53:1.

³⁸⁸ Там же. Т.3. С. 229. 7:10:57:2.

³⁸⁹ Там же. Т.2. С. 187. 5:11:71:2.

³⁹⁰ Там же. Т.3. С. 246. 7:13:83:4.

³⁹¹ Там же. С. 255. 7:16:98:3.

³⁹² Там же. Т.2. С. 188. 5:11:73:2.

³⁹³ Там же. Т.3. С. 249. 7:14:88:3.

- постепенно оставляя греховное разделение, восходит от «плотской части» церковного тела к «телу духовному», то есть к «самой Церкви»³⁹⁴.

Совершаемый со Христом, весь этот духовный путь человека в Церкви, от его начала и до конца, именуется Климентом путём совершенным. Так, «совершенство верующего, через любовь, превращается в совершенство “мужа совершенного, в меру полного возраста” (Еф. 4:13)»³⁹⁵, концом этого пути оказывается «совершенное знание»³⁹⁶, или «богопознание»³⁹⁷. Конечная мера этого совершенства такова, что святому становится «недостаточно тепла, которое можно получить, (извне) соприкасаясь с тёплым. И мало света, который даёт огонь, но он *сам* желает стать этим светом»³⁹⁸. Тем не менее, окончательное «совершение» своего духовного пути человек «достигает лишь в конце жизни, ибо только тогда ему представляется случай выказать свою веру совершеннейшим делом и в великий день Суда увидеть совершенство своих трудов, а также и следствия их... Он запечатлевает своё самоотвержение кровью и, истекая ею, испускает дух, полученный от Бога. Отныне он блажен и по праву считается совершенным, “чтобы избыточная сила была приписываема Богу, а не нам” (2 Кор. 4:7)»³⁹⁹.

2.3.2.2. Единство пути: Христа, Церкви, человека

Отталкиваясь от античного понимания внутреннего трёхчастного устройства души (состоящей из сил познавательной, воделевающей и

³⁹⁴ Там же. С. 248. 7:14:87:3–4.

³⁹⁵ Там же. С. 246. 7:14:84:2.

³⁹⁶ Там же. С. 42. 6:8:70:4.

³⁹⁷ Там же. С. 40. 6:8:65:6.

³⁹⁸ Там же. С. 243. 7:12:79:5. То, что впоследствии сможет быть наименовано «ипостасным обожением». Ср.: «Вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин. 4:14). «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14:12). «По исходе отсюда мы получим от Бога и Отца нашего Его святую вечность в нашу “собственность”»: “Всё мое — Твое” (Лк. 15:31)» (Софроний (Сахаров), *схиархим.* Тайнство христианской жизни... С. 207).

³⁹⁹ Климент Александрийский. Строматы... Т.2. С. 57. 4:21:130:5–131:1.

чувственной)⁴⁰⁰, связанной через него со всем составом природы человека, «трёхмерность души» человека Климент Александрийский иначе определяет через наличие в ней следующих сил и способностей:

1. «заложенную в неё духовную силу *веры*»,
2. «дарованную... силу *слова*»,
3. способность «солития всего существа... человека в *единое целое*»⁴⁰¹.

Сообразно этим силам, движимый ими, человек и оказывается способен восходить по духовному пути истории. Сами эти силы в человеке представляют собой способности усваивать *дела, слова и Жертву Христовы*, составляющие вместе исторический путь Его общественного служения и подаваемые человеку для подражания Ему и соединению с Ним.

Сам путь от веры к знанию иначе изображается Климентом как *путь «через Сына к Отцу»*⁴⁰². Сын описывается им как образ Отца (Он отображает, открывает человеку Отца и приводит к Нему), тогда как вера – образ знания. Образ и отображаемая в нём реальность связаны неразрывно и не могут существовать друг без друга⁴⁰³. Богословская мысль Климента «итак, от веры к знанию, через Сына к Отцу»⁴⁰⁴ обозначает связь домостроительства Божия и истории человека (*вера* подаётся Сыном и совершается как доверие Сыну, тогда как *знание* подаётся Отцом и соединяет с Отцом⁴⁰⁵), имеет перспективу, обратную той, которую мы наблюдали у Тертуллиана, «обрубившего» историю на домостроительстве Божественного простираения к человеку⁴⁰⁶, и фактически лишившего человека собственной,

⁴⁰⁰ Климент Александрийский. Педагог... С. 213. 3:1.

⁴⁰¹ Климент Александрийский. Строматы... Т.2. С. 192. 5:12:80:9.

⁴⁰² Там же. С. 146. 5:1:1:4. Ср.: Иринея Лионский, *свщмч.* Доказательство апостольской проповеди... С. 582. Гл. 7.

⁴⁰³ Ср. с богословием образа и реальности у свт. Мелитона Сардийского и др. представителей малоазийской богословской школы, определённое влияние которых несомненно испытал Климент Александрийский.

⁴⁰⁴ Климент Александрийский. Строматы... Т.2. С. 146. 5:1:1:4.

⁴⁰⁵ Ср.: «Мы, имея разум Отца, таким образом веруем (в Сына) ... Ведь через Образ, составляющий полное подобие, Отец легко может быть постигнут... (Мы) познаём Отца, веруем в Сына, поклоняемся Святому Духу» (Ипполит Римский, *свщмч.* Против ереси некоего Нозта // *Его же.* О Христе и антихристе. СПб., 2008. С. 314–315, 319. Гл. 7, 12).

⁴⁰⁶ Его образа Откровения через преемство эпох Отца, Сына и Святого Духа.

личной истории и пути аскезы. Климент подчёркивает характер исторических трудов человека *в их отношении* к домостроительству Божию и *образам действия* Лиц Святой Троицы – Сына и Отца⁴⁰⁷, хотя и не раскрывает эту тему подробно, идя, впрочем, в этом отношении несколько дальше св. Иринея Лионского (который только утверждал эту связь, но не описывал её со стороны конкретных изменений, происходящих в человеке). Вместе с тем, Климент оказывается сравнительно осторожен (по сравнению как с Тертуллианом, так и с позднейшим оригенизмом) в своих характеристиках этих отношений домостроительства Святой Троицы и исторических трудов человека⁴⁰⁸. Об этом свидетельствует и то, что эпохальность всеобщей истории Климент склонен рассматривать не только в троическом, но и в христологическом контексте: «Давший жизнь в начале, при творении, как *Мастер*, научил жить праведно, придя как *Учитель*, чтобы позднее даровать вечную жизнь как Бог»⁴⁰⁹; в этом (ином) смысловом плане весь путь человека от веры к знанию изображается Климентом как путь ко Христу и со Христом.

Другой важной чертой историзма Климента выступает неизменный акцент на *синергийном характере* всего пути истории, пути человека к Богу⁴¹⁰. Упразднение необходимой для этого пути опоры человека на Бога, Святую Троицу (с сохранением трудов самого человека) символизируется *иудейством*⁴¹¹, тогда как, напротив, упразднение трудов человека, исполнение заповедей Христовых (с сохранением опоры на Слово Божие) символизируется *ересями и расколами*⁴¹², где, впрочем, отсутствие дел искажает, как следствие, и саму веру⁴¹³. Упразднение опоры как на Бога, так

⁴⁰⁷ Ср.: «Первый Господский *образ действия* («*ἔνεργεῖας τρόπος*»)», запечатлеваемый в человеке (См.: *Климент Александрийский*. Строматы... Т.3. С. 230, 299. 7:10:58:1).

⁴⁰⁸ См.: *Там же*. Т.2. С. 146. 5:1:1:2–3.

⁴⁰⁹ *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам. СПб., 2006. С. 52. 1:7:3.

⁴¹⁰ См.: *Климент Александрийский*. Строматы... Т.3. С. 224. 7:7:47:7; *Там же*. Т.2. С. 57, 193. 4:21:131:1; 5:12:82:4.

⁴¹¹ И прообразуется жвачными, но не парнокопытными животными, полагающимися в Ветхом Завете нечистыми, отвергаемыми для жертвы Богу.

⁴¹² И также прообразуется животными парнокопытными, но не жвачными, также отвергаемыми для жертвоприношения и нечистыми.

⁴¹³ См.: *Там же*. Т.3. С. 262. 7:18:109:1–5.

и на собственный труд повергает человека в «совершенную нечистоту», соделывает его «“прахом, который ветер сметает с лица земли” (Пс. 1:4)»⁴¹⁴.

Климент утверждает *единоначалие и единство пути Церкви*, но вместе с тем – *многообразие включённых в него личных путей* отдельного человека⁴¹⁵, поскольку Христос – «Учитель (Педагог) свободы» для всякого человека⁴¹⁶.

Масштабы истории в представлении Климента оказываются соизмеримы и связаны друг с другом. Как всё человечество, так и каждый отдельно взятый человек детоводительствуется Христом и ко Христу. Соответственно, история всего человечества, а вместе с ним и всей Церкви, становится, согласно Клименту, отображением истории отдельного человека, идущего к Богу. Климентом утверждается многомерность, разномасштабность церковной истории, равно как и самой Церкви («Храм (Божий)... велик, как сама Церковь, и мал, как человек»⁴¹⁷). Вместе с тем, исторический масштаб Церкви Христовой оказывается иным, нежели у отдельного человека. Принадлежащее всецелой Церкви Божественное Откровение включает в себе образы истории, её законосообразность, восходящую к троическому бытию Бога, отображению этого бытия в человеке, а также отношениям Бога и человека (Святой Троицы и Церкви); так «передаваемое и открываемое Сыном Божиим» Предание Церкви есть «верное и точное знание» всего, оно «позволяет охватить *настоящее, прошедшее и будущее* – как оно есть, было и будет»⁴¹⁸ – Предание⁴¹⁹ есть стержень истории. Отдельный человек, гностик, усвояющий это Предание и восходящий до «тела духовного», то есть до кафолической полноты

⁴¹⁴ Там же. С. 263. 7:18:110:1–3.

⁴¹⁵ Там же. С. 253. 7:16:95:3; Там же. Т.2. С. 56, 58–59. 4:21:130:1, 132:1–133:1.

⁴¹⁶ Климент Александрийский. Педагог... С. 50. 1:6.

⁴¹⁷ Климент Александрийский. Строматы... Т.3. С. 245. 7:13:82:4.

⁴¹⁸ Там же. С. 38. 6:7:61:1-2.

⁴¹⁹ В терминологии Климента Александрийского — «гностическое Предание» (Там же. С. 38. 6:7:61:1).

Церкви⁴²⁰, с благодарностью принимает «*прошлое, настоящее и будущее, которое уже присутствует здесь (в настоящем) благодаря вере*»⁴²¹.

Исторический рост человека, а также его бытие как Церкви, со-бытие со Христом традиционно изображается Климентом под образами семени⁴²², древа⁴²³, хора⁴²⁴, здания⁴²⁵.

2.3.2.3. Центростремительный и центробежный пути всеобщей истории

Все пути человеческие имеют свой исторический вектор. Климент Александрийский выделяет два генеральных вектора этих путей; такое понимание восходит к учению о «двух путях» у мужей апостольских⁴²⁶:

1. *Центростремительный* (путь Церкви, а также путь идущих ко Христу, благодаря семенам Логоса): «Путь к истине один, но разные тропы, ведущие из различных мест, соединяются в ней (*приводя к этому пути*) ... (Бог) говорит о множестве спасительных путей не только для одного отдельно взятого праведника, (но) ведь поскольку праведников много, то и пути спасения их многочисленны»⁴²⁷.

2. *Центробежный* (путь софистики, ересей и расколов): «Хотя существует только один царский путь, от него *отходит* бесчисленное множество малых троп, из которых одни приводят к пропастям, другие – к быстротечным потокам или глубокой морской бездне... От него отходит множество малых путей,

⁴²⁰ Там же. С. 248. 7:14:87:3–4.

⁴²¹ Там же. С. 243. 7:12:79:2.

⁴²² Там же. Т.3. С. 243. 7:12:80:2; Там же. Т.2. С. 147. 5:1:3:1.

⁴²³ Там же. Т.2. С. 187–188. 5:11:72:2–4.

⁴²⁴ См.: Там же. Т.3. С. 222, 225, 243, 244, 257. 7:7:45:1, 49:4; 7:12:78:6, 80:2; 7:16:102:3. Ср.: Климент Александрийский. Увещевание к язычникам... С. 50–51. 1:5.

⁴²⁵ Климент Александрийский. Строматы... Т.3. С. 246. 7:13:83:5; Там же. Т.2. С. 160. 5:4:26:3–4.

⁴²⁶ Ср.: «Евангелие, как пророки и апостолы, говорит о двух путях» (Там же. Т.2. С. 164. 5:5:31:1).

⁴²⁷ Там же. Т.1. С. 92. 1:5:29:1, 3.

*отклоняющихся от главного»*⁴²⁸. «Несчастливы, оставившие этот прямой путь»⁴²⁹.

Отход с «прямого пути»⁴³⁰, «царского пути» Церкви предваряется *остановкой* на нём, представлением о мнимом достижении конца своего развития⁴³¹. Одновременно с этим, отход с «царского пути» знаменует собой историческую новизну, начало и возглавление ереси или школы, выступающие исторической подменой начала и возглавления Христом Церкви⁴³². Если свет веры направляет человека по пути к знанию, то, напротив, «душа, омрачённая (еретическими) “догмами”, не согласными с её природой, теряет способность видеть не только ясный свет истины, но даже и ближайшие предметы»⁴³³. Центробежный путь человека нередко приобретает черты хаоса: «большинство (человечества) *движется вперёд наобум*, не задумываясь даже, какому началу следовать, и кто должен быть носителем его, и как идти за ним»⁴³⁴.

«Прямой путь» Церкви и идущих к ней, напротив, учит человека неизменно «вычленять главное»⁴³⁵, опираясь как на некую опору на Самого Христа, «руководящего нашим познанием»⁴³⁶. Христос есть опора всякого созидательного исторического процесса, представляя человеку Себя как «*познание и жизнь*»⁴³⁷ (ср.: тема образа и реальности в малоазийской школе). По Его подобию и человек, достигший через жизнь в Церкви состояния гнозиса, то есть богопознания, оказывается способен «гармонизировать всё»

⁴²⁸ Там же. Т.3. С. 250–251. 7:15:91:5.

⁴²⁹ Там же. Т.3. С. 253. 7:16:94:6. Ср.: Там же. С. 41. 6:8:67:2.

⁴³⁰ Там же. С. 253. 7:16:94:6.

⁴³¹ «Они зря льстят себя надеждой, что исследование их достигло *конечного предела*» (Там же. Т.3. С. 251. 7:15:92:5). Ср.: «Если же кто говорит: “Богат я, довольно с меня и того, что приобрёл; больше не нужно”, — то таковой не христианин, а сосуд прелести и дьявола» (Макарий Египетский, *прп.* Слово XXXIII // *Его же. Духовные слова и послания. Собрание I. Св. Гора Афон-М.*, 2015. С. 527. 2:4).

⁴³² Климент Александрийский. Строматы... Т.3. С. 251. 7:15:92:7. Ср. с учением апологетов и св. Иринея Лионского о новизне как одном из существенных признаков ересей и расколов.

⁴³³ Там же. С. 255. 7:16:99:1.

⁴³⁴ Там же. С. 255. 7:16:100:2. Ср.: Там же. Т.2. С. 165. 5:6:33:4.

⁴³⁵ Там же. Т.3. С. 253. 7:16:94:6.

⁴³⁶ Там же. С. 253. 7:16:95:3.

⁴³⁷ Там же. С. 255. 7:16:100:1.

окружающее⁴³⁸ и преобразовать «мир раздвоенности» в «состояние причастности» Богу⁴³⁹.

2.3.3. «Онтологический историзм» Оригена как развитие александрийской традиции

2.3.3.1. Троичность человека, Церкви, истории

Ближайший и выдающийся ученик Климента Александрийского Ориген продолжает развитие его исторического богословия.

Примечательно, что в III веке мы имеем некоторую аналогию происшедшего столетием ранее. Крупнейший представитель предшествующего периода апологетов святой Иринея Лионский обращает своё слово преимущественно к самой Церкви, тогда как более ранние авторы того времени адресовали его прежде всего окружающему миру. В примерно таком же отношении выступает и Ориген по отношению к своему предшественнику и учителю Клименту: его богословие адресовано самой Церкви. Рассуждая под таким углом зрения, Ориген, тем не менее, не упускает из своего внимания связь Церкви и мира, и соответственно, связь истории Церкви и общемировой истории. Даже напротив, для него эти связи приобретают ещё более глубокий и устойчивый характер, – вся мировая история оказывается в его системе лишь неким (в эсхатологической перспективе ничего не значащим⁴⁴⁰) фоном подлинной истории, истории Церкви. Сама же *история Церкви, а равно и человека в Церкви*, в своём течении, согласно мысли Оригена, неким таинственным образом опирается на закономерности (устроения самой Церкви и самого человека), отображающие в себе таинственную жизнь и устроение Святой Троицы.

⁴³⁸ Там же. С. 227. 7:9:52:2.

⁴³⁹ Там же. С. 223. 7:7:46:6; Там же. Т.2. С. 68. 4:25:157:2. Ср. с учением о рекапитуляции у свщмч. Иринея Лионского.

⁴⁴⁰ Несмотря на реальность самого исторического пути: «Через Иисуса Христа, ведомые Богом к благу, двинемся по великому евангельскому пути, живущему нами – когда мы его познаём и проходим, – чтобы достичь его конца» (*Ориген*. Толкования на Евангелие от Иоанна. СПб., 2018. С. 484).

Так, прежде всего, основанием истории для Оригена является само бытие человека и Церкви. Трёхчастная структура тварного бытия, заключённого в природе человека (дух, душа, тело), особенным образом оказывается способной реализовать себя в Церкви; уже вместе они реализуют себя в истории. Через Церковь заключённое в человеке сродное (в качестве образа) троическому бытию Бога оказывается способным и призванным к *историческому сопроникновению*⁴⁴¹ с самим этим троическим бытием. Это сопроникновение может быть интерпретировано как *ипостасное отображение* троической жизни Бога в человеке и Церкви: «Церковь полна Святой Троицы»⁴⁴², однако последующее развитие оригенизма поставит под сомнение такую интерпретацию. Развитие подобной темы можно было наблюдать у предшествующих церковных богословов, таких как св. Иринея Лионский и Климент Александрийский, однако Ориген здесь, по-видимому, идёт дальше своих предшественников.

Прежде всего, у Оригена мы встречаем указания на определённый и явственный *параллелизм* между устройением природы человека, строением Церкви и составом Святой Троицы (см. таблицу)⁴⁴³.

человек	тело	душа	дух (ум)
Церковь	Церковные члены, «множество верующих, (которые) называются <i>телом</i> Его» ⁴⁴⁴ .	Священная иерархия, основанная на апостолах, «которых Он назвал <i>душою</i> , как лучших из всего остального тела» ⁴⁴⁵ .	Христос – Глава Церкви

⁴⁴¹ Тому, что в последующем богословии будет названо «ипостасным сопроникновением» или «перихоресисом» (греч. – «περιχώρησις»).

⁴⁴² *Origenes*. In Psalm. Psalmus 23 // PG 12. Col. 1265B.

⁴⁴³ См.: *Ориген*. О началах // *Его же*. О началах. Против Цельса. СПб., 2008. С. 202–203. 2:8:5.

⁴⁴⁴ *Ориген*. О началах... С. 202–203. Но при этом всякий человек может послужить «образом Церкви» и её развития (См.: *Там же*. С. 374. 4:21).

⁴⁴⁵ *Там же*. С. 202–203. 2:8:5.

<p>Домостроительство Святой Троицы⁴⁴⁶</p>	<p>«Может быть, для указания на... тайну (приведения всего творения в действие Сыном Божиим, подобно тому, как душа приводит в действие тело человека) Бог (<i>Отец</i>) называется в Священном Писании <i>телом</i> или описывается как <i>телесный</i>»⁴⁴⁷.</p> <p>Так и все «существа имеют своё <i>бытие</i> от Бога Отца»⁴⁴⁸.</p>	<p>«Под <i>душою</i> Бога можно разуместь Единородного <i>Сына Божия</i>. В самом деле, как душа, разлитая по всему телу, всё движет и приводит в действие, так и Единородный Сын Божий, Который есть Слово и Премудрость Его, касается и достигает всей силы Божией, пребывая в ней»⁴⁴⁹.</p> <p>Так и «существа имеют... разумность от Слова»⁴⁵⁰.</p>	<p>Святой Дух – завершитель домостроительства Святой Троицы</p> <p>«Существа имеют... святость от Святого Духа»⁴⁵¹.</p>
---	--	--	--

Смысл этих связей для самого Оригена оказался окончательно не прояснён. Тем не менее, само утверждение этого параллелизма представляет собой немаловажный вклад Оригена в святоотеческое богословие истории, даже несмотря на то, что, как это ни парадоксально, конкретные исторические интерпретации его самим Оригеном погрешают против истины.

Важнейший «предмет» богословского внимания Оригена – Священное Писание, – будучи *Богочеловеческой реальностью*, являет в себе в общих чертах онтологическое и историческое действие тех же закономерностей, что человек и Церковь.

⁴⁴⁶ См. также: *Там же*. С. 105–106. 1:3:5. И далее.

⁴⁴⁷ *Там же*. С. 202–203. 2:8:5.

⁴⁴⁸ *Там же*. С. 109. 1:3:8.

⁴⁴⁹ *Там же*. С. 202–203. 2:8:5.

⁴⁵⁰ *Там же*. С. 109. 1:3:8.

⁴⁵¹ *Там же*.

«Мысль Божественных Писаний, – по слову Оригена, – каждый должен записывать в своей душе *трояким образом*: простые люди должны назидаться самим, так сказать, *телом* Писания (так мы называем обычный и исторический смысл); кто начал несколько преуспевать и может созерцать нечто большее, тот должен назидаться *душою* Писания; совершенные же... должны назидаться как бы *духом*, духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Таким образом, как человек, говорят, состоит из тела, души и духа, так и Священное Писание... (тоже состоит из тела, души и духа)»⁴⁵².

Представляя собой «поле», «пространство» Священной Истории, Писание, согласно мысли Оригена, собственно исторический, событийный контекст относит к «телу» истории – к его «телесной», внешней, видимой составляющей⁴⁵³, иносказательный и более глубокий контекст – к её «душе»⁴⁵⁴, проявления же духа в священном историческом процессе он видит в явлении того, «образам и тени каких небесных вещей служат иудеи по плоти и тень каких будущих благ содержит закон»⁴⁵⁵.

Исторический и духовный (а вместе с ними и душевный) смыслы неразрывно связаны. Важнейший из них, духовный смысл истории представляет собой ориентир и цель для самого исторического развития человека и человечества в его отношениях с Богом. Осуществление этой цели, проходящей подобно некоему стержню сквозь всю историю, обеспечивается и Самим Богом – полнотой Троицы, имеющей своё окончание в Духе Святом: «главная цель Святого Духа – сохранить последовательность духовного смысла как в том, что должно произойти, так и в событиях уже минувших»⁴⁵⁶. «Некоторые тайны»⁴⁵⁷, ипостасно раскрываемые в истории, представляют её высший и духовный смысл в противовес самому историческому течению событий, значение которого лишь вспомогательно; так тайна Божественного замысла, являемая всей

⁴⁵² Там же. С. 352. 4:11.

⁴⁵³ Там же. С. 343, 352. 4:7, 11–12.

⁴⁵⁴ Там же. С. 353–355. 4:12.

⁴⁵⁵ Там же. С. 355. 4:7:13. Ср.: Там же. С. 381. 4:24.

⁴⁵⁶ Там же. С. 362. 4:15.

⁴⁵⁷ Там же. С. 364. 4:16.

полнотой Троицы (и запечатлеваемая Святым Духом – последним из Её Лиц), прорастает сквозь «ткань истории».

2.3.3.2. Историзм Оригена и влияние на него платонической философии

Общеизвестно, что проблемность понимания Оригеном (также, как, впрочем, и Тертуллианом) истории состоит в её чрезмерной «онтологизации», в несохранении того баланса между законосообразностью, логикой истории (выраженными, прежде всего, в центральной исторической роли и едином пути Церкви и Предания как её исторического опыта) и, с другой стороны, многообразием личных путей человека, основанных на его свободном выборе. У Климента Александрийского, как мы показали выше, этот баланс присутствовал и был акцентирован, даже несмотря на то, что мыслился им, прежде всего (хотя и не исключительно), в «контексте» самой церковной жизни, то есть в «контексте» спасения⁴⁵⁸. Последнее обстоятельство послужило отправной точкой для развития идей Оригена в сторону последующей и большей схематизации с соответствующим перекосом в сторону Божественного водительства человека и исторической логики. Климентова идея-максима «научим»⁴⁵⁹ эволюционировала у него в направлении «заставим»⁴⁶⁰, а его понимание истории с предельной точностью оказалось возможным выразить фразой: «*Конец всегда подобен началу*»⁴⁶¹. Античное представление о цикличности истории⁴⁶² наложило свой неизгладимый отпечаток на понимание Оригеном истории, равно как и

⁴⁵⁸ См. выше: п. 3.3.2. настоящей главы.

⁴⁵⁹ Выраженная в том числе в его лозунге «от веры к знанию».

⁴⁶⁰ «*Не можешь – научим, не хочешь – заставим*», – таков по смыслу, выражаемый известной армейской поговоркой, пафос богословия Оригена об отношениях мира и Логоса, пролагающий путь к утверждаемому им «блаженному апокатастасису» всего творения. Конечно, прямо Ориген нигде не утверждает идею принуждения человека ко спасению: «Покорение будет совершаться некоторыми определёнными способами путём определённого научения и в определённые времена. При этом никакая необходимость не будет принуждать к покорению, так что весь мир будет покорён Богу не силой, но словом, разумом, учением, призыванием к добру... а также надлежащими и соответствующими угрозами» (*Ориген. О началах...* С. 320. 3:5:8).

⁴⁶¹ Там же. С. 127–128. 1:6:2.

⁴⁶² С характерными для него элементами детерминизма и пантеизма.

на всё его богословие, оказавшись в нём лишь отчасти подправленным христианской мыслью о роли Логоса и всей Святой Троицы в этом законосообразном и непреложном историческом процессе.

Соединение и гармонизация разорванного грехом мира во Христе, утверждаемые Климентом Александрийским⁴⁶³, оборачиваются у Оригена своей противоположностью – идеей богодостойного распада человека и его природы при восстановлении в конце (вполне согласующимся с его мыслью о лекарственном и домостроительном соединении внутренних природ человека по грехопадении при начале мира)⁴⁶⁴. Понимаемая таким образом изначальная и, вместе с тем, конечная, финальная простота природы человека⁴⁶⁵, по его мысли, представляет собой законосообразную последующую (после Бога) и первую (перед остальным миром) ступень природного совершенства⁴⁶⁶. Таким образом, в интерпретации Оригена история оказывается своего рода апофатическим путём к «онтологической», природной простоте⁴⁶⁷, а отнюдь не к гармонизации в человеке многообразной природной совокупленной сложности всего мира. Соответственно, для Оригена оказывается вполне чужда идея и о воипостасизации в человеке и в его внутренней природной сложности самой божественной жизни⁴⁶⁸. Впоследствии, уже в IV веке, Евагрий Понтийский в контексте сформировавшегося аскетического богословия интерпретирует такое понимание Оригеном истории и представит её процессом не только частичной де-субстанциализации⁴⁶⁹ человека, но также и его де- или, скорее,

⁴⁶³ См. выше: п. 3.3.3.

⁴⁶⁴ См.: *Там же*. С. 330. 3:6:8; *Там же*. С. 209–211. 2:9:6–7.

⁴⁶⁵ То есть сведение её к одному духу.

⁴⁶⁶ Ср., напр.: «Сын меньше Отца, потому что Он второй от Отца; Святой же Дух ниже Сына и пребывает в святых. При таком порядке могущество Отца больше могущества Сына и Святого Духа; могущество же Сына. В свою очередь, больше, чем могущество Святого Духа, и, последовательно, сила святого Духа больше силы прочих существ, называемых святыми» (*Ориген. О началах...* С. 105. 1:3:5. См. примечание, Письмо блаж. Иеронима к Авиту. Также см.: *Там же*. С. 65. 1:Примечания:4). Вся эта схема напоминает пантеистическую череду эманаций в неоплатонизме.

⁴⁶⁷ «Уже не будет разнообразия там, где все составляют одно» (*Там же*. С. 327. 3:6:4).

⁴⁶⁸ Двусмысленно звучит, например, следующая фраза Оригена: «Самое подобие (человека Богу, к которому человек призван) ... совершенствуется и из подобия превращается в единство, без сомнения, потому что в совершении или в конце Бог есть всё во всём» (*Там же*. С. 323. 3:6:1).

⁴⁶⁹ Букв. «обезсуществления».

ре-ипостасизации⁴⁷⁰, своеобразно учтя, таким образом, предшествующее ему наследие отцов-каппадокийцев, разработавших православное учение об ипостаси.

Другой гранью «онтологизации» и детерминизации истории у Оригена выступает фактическое отсутствие ясных границ между вечным и временным, что как раз и роднит его с фигурой Тертуллиана. Выражая такую полупантеистическую установку, как Тертуллиан, так и Ориген рождение Сына коррелируют с сотворением мира. Разница состоит лишь в том, что у первого эта «точка» полагается на границе вечности и истории⁴⁷¹, тогда как у второго – «прежде истории», в предвечном бытии Бога⁴⁷². Изведение Святого Духа, напротив, у обоих (Тертуллиана и Оригена) становится гарантом спасения и упокоения человека в Боге: в одном случае (у Тертуллиана) – мгновенно и внутри истории⁴⁷³, в другом случае (у Оригена) – простираясь в эсхатологическую перспективу за её пределами⁴⁷⁴. Примечательна, в частности, опора обоих детерминистических концептов на учение св. Иринея Лионского об особом, видимом домостроительном значении Божественных ипостасей Сына и Святого Духа, и, соответственно, образов Их действия (образов Откровения) в истории, по сравнению с прикровенностью Отца⁴⁷⁵. Это учение дало этим мыслителям импульс к дальнейшему развитию мысли, породив следующую схему-представление о развитии исторических закономерностей и самой истории в её соотношении с делом Святой Троицы:

1. невидимая «предыстория»⁴⁷⁶, полагаемая в Отце;
2. начало истории, соотносимое с бытием и делом Сына;

⁴⁷⁰ «(В конце) природа ума (человека) станет единой с природой Отца, поскольку она – Его тело, так же и имена души и тела будут поглощены ипостасями Сына и Духа, так что бесконечно будут пребывать (лишь) одна природа и три ипостаси Бога и Его образа» (*Евагрий Понтийский*. Послание к Мелании... С. 484. Гл. 23). Ср.: *Там же*. С. 485. Гл. 27.

⁴⁷¹ *Tertulliani*. Liber adversus Praxeam // PL 2. P. 159. Cap. 4.

⁴⁷² *Ориген*. О началах... С. 69, 76–77. 1:2:3, 10.

⁴⁷³ То есть для верных в момент сошествия Духа, что составляет, в том числе, ключевую черту представлений позднего Тертуллиана и монтанизма в целом.

⁴⁷⁴ См., напр.: *Ориген*. О началах... С. 328. 3:2:6.

⁴⁷⁵ См.: *Иринея Лионский, свецмч*. Против ересей... С. 323, 462, 516. 4:Предисловие:4; 5:6:1; 28:4.

⁴⁷⁶ В случае с Оригеном понимаемая чисто логически, как причина по отношению к следствию, но не как нечто, существующее во временной последовательности.

3. конец (смысловой или действительный) истории, соотносимый с бытием и делом Святого Духа.

Их понимание и толкование этой схемы оказалось пантеистическо-детерминистическим, хотя сама она была и не лишена определённого смысла. Сообразно именно такому пониманию общего соотнесения истории с жизнью и делом Святой Троицы (хотя и совершенно различно интерпретируемому у Тертуллиана и Оригена), разворачивается *эпохальность истории*, впервые и наиболее ёмко сформулированная Тертуллианом. В определённом смысле сохраняет она свою актуальность и для Оригена⁴⁷⁷:

Особенный интерес представляет оследняя эпоха, связанная с особы Отрвением Святого Духа, которая, в свою очередь, разворачивается в историю Церкви, понимаемую, согласно Оригену, как неумолимое и последовательное воцерковление всего творения. Хилиастическая концепция св. Иринея Лионского и его предшественников⁴⁷⁸, творчески изменяемая Оригеном, даёт ему почву для схематизации духовных путей этой последней эпохи:

1. «Преуспевание и постепенное восхождение» людей в их земных трудах, совершаемое ещё «на этой земле», (где) закон был некоторым детоводителем тех, кого он должен был привести ко Христу»⁴⁷⁹.

2. Продолжение этого преуспевания и «приготовление к лучшим установлениям, к которым уже ничего нельзя прибавить», совершаемое в «новой земле» (Откр. 21:1); она есть «Царство, (которое) примет сам

⁴⁷⁷ При этом, впрочем, Ориген не отрицает идею постоянного соприсутствия Лиц Святой Троицы на каждом этапе исторического развития человека и человечества. См., напр.: Ориген говорит о «постоянном действии Отца и Сына и Святого Духа, возобновляемом на всех ступенях совершенства (восхождения человека к Богу)» (*Ориген. О началах...* С. 110. 1:3:8).

⁴⁷⁸ В т.ч. послания ап. Варнавы, к традиции какового восходит непосредственно, через его александрийских учителей, учение самого Оригена.

⁴⁷⁹ *Ориген. О началах...* С. 331, 330. 3:6:9, 8.

Христос Господь... (Там) Он будет царствовать над ними до тех пор, пока не покорит их Отцу»⁴⁸⁰.

3. Время (или, скорее, окончание эсхатологического времени), когда святые «сделаются способными принять Бога, и Бог будет для них всё во всё»⁴⁸¹.

Этот путь, совершаемый, согласно Оригену, в эпоху Церкви Христовой, представляет собой своего рода отражение пути всеобщей истории – здесь, как и там, человек восходит от закона к научению, а затем и своеобразно понимаемому «обожению». Здесь, как и там, имеет место определённое отображение в истории жизни Святой Троицы и явление троического образа Её Откровения. Логика истории (для Оригена истории всеобщей с «предысторией», коренящейся в предвечности) коррелируется у него с логикой уходящей в вечность метаистории «новой земли», предысторией которой или, скорее, её первым этапом выступает уже наша земная история пути ко Христу. В общем и целом, таковы, согласно Оригену, многообразные пути и закономерности истории, несущие на себе отпечаток троической жизни Бога.

Будучи естественным следствием чрезмерной увлечённости логикой схем, представление Оригена о свободе (а тему свободы следует признать вообще ключевой для богословия III века) носит двойственный характер. Утверждая (на словах) идею христианской свободы⁴⁸², этот богослов древности фактически разворачивает перед нашим взором историю как некий грандиозный и великий спектакль с заранее заданными параметрами и финалом. Невозможность со стороны Бога не творить мир в начале (и соответственно, «обязательность» для Бога самой истории)⁴⁸³ вполне

⁴⁸⁰ Там же. С. 331. 3:6:9.

⁴⁸¹ Там же.

⁴⁸² «Человеку известно, что по отношению к добродетели значит потерять саму её сущность, если лишить её свободы» (Ориген. Против Цельса // Его же. О началах. Против Цельса. СПб., 2008. С. 674. 4:3). «Жить праведно или менее праведно – наше дело, и нас не принуждают к этому ни внешние воздействия, ни судьба» (Его же. О началах... С. 241. 3:1:6).

⁴⁸³ То есть фактически Его несвобода. См., напр.: «Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть» (Там же. С. 76. 1:2:10).

закономерно оборачивается у него несвободой человека – его невозможностью личного выбора в конце истории и вечного определения своей жизни, хотя бы и вне Бога⁴⁸⁴.

«Бог будет все во всем. Но это произойдет, нужно полагать, не внезапно, а мало-помалу и по частям в течение бесконечных и неисчислимых веков. Очищение и исправление будет совершаться постепенно и в отдельности для каждого существа; при этом одни будут идти впереди и будут стремиться к высшим степеням скорее, другие будут следовать (за первыми) в ближайшем расстоянии, а иные далеко позади, и, таким образом, через многие и бесчисленные ряды преуспевающих и воссоединяющихся с Богом из состояния вражды (к Нему), дойдет (очередь) до последнего врага, именуемого смертью, и он также истребится, чтобы уже не быть врагом»⁴⁸⁵.

Всё это наглядно показывает, что исторический детерминизм Оригена есть лишь следствие его более общего и глубокого полупантеистического настроения. Исходя из детерминистичности Оригенова взгляда на историю, прот. Г. Флоровский отрицает за мыслью Оригена вообще всякое право на историзм⁴⁸⁶, что, возможно, верно лишь отчасти; всё же Ориген (как даже и последующий оригенизм) вносит свой, пусть и проблемный, вклад в исследование истории *с точки зрения её логических закономерностей и логического устройства*.

2.3.4. Малоазийская богословская школа

Представители малоазийской богословской школы III в. не создавали готовых историко-богословских концепций, подобных тем, которые мы встречаем у Тертуллиана или Оригена. Им принадлежала другая, не менее

⁴⁸⁴ Как Сын не может быть не рождён, так и человек не может быть не сотворён; подобно – как Святой Дух не может быть не изведён, так и человек не может быть не спасён, – таковы образно выражаемые аналогии Оригена между предвечной жизнью Бога и исторической – человека.

⁴⁸⁵ Ориген. О началах... С. 328. 3:6:6.

⁴⁸⁶ «Для добра (согласно Оригену) не нужно свободы. Это связано с радикальным неисторизмом Оригена. Времени не нужно, история не нужна, ибо “раньше” времени, “прежде” истории осуществлена вся полнота бытия» (Флоровский Г., прот. Противоречия оригенизма // *Его же*. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 734–735).

важная роль – исправления тех крайностей, которые содержали эти концепции, представляющие попытки в чём-то опередить своё время⁴⁸⁷.

Свщмч. Ипполит Римский продолжает и развивает эсхатологические традиции своей школы. Именно к началу III века – и свидетельство об этом мы обнаруживаем у св. Ипполита (а затем и его исторического преемника – свщмч. Мефодия Патарского), – богословская мысль дифференцирует тот объём личной и всеобщей истории, который ранее воспринимался как одно нераздельное целое при осмыслении, прежде всего, библейского понятия «последних времён»⁴⁸⁸. Можно указать на следующие признаки такой дифференциации:

- появление специфических устойчивых образов, заключающих в себе параллелизм (и, одновременно, типологическую прообразовательность одного к другому) двух историй – всеобщей Священной Истории и малой истории человека, истории его отношений с Богом⁴⁸⁹;
- дальнейшее развитие «полярной» тематики: двух путей (у мужей апостольских), двух векторов истории (у апологетов), двух рекапитуляций (у свщмч. Иринея Лионского), представляющее зачатки будущего учения о «двух градах» блаж. Августина, опирающееся на «субъектную модель» истории⁴⁹⁰.

Другой крупнейший представитель малоазийского богословия, свщмч. Мефодий Патарский вносит не менее важный вклад в развитие богословия истории. Основные ошибки богословия Оригена определяют и главные темы

⁴⁸⁷ Ср. слова прп. Симеона Христа ради юродивого: «Ориген (не рассчитав свои силы)... слишком далеко вошёл в море да и не смог оттуда выйти, и утонул в пучине» (Жития византийских святых. СПб., 1995. С. 164).

⁴⁸⁸ См. выше, п. 2.2.4 диссертации.

⁴⁸⁹ Таков, например, характерный образ перманентного зачатия, вызревания и рождения Христа в христианах. См.: *Ипполит Римский, свщмч.* Ипполита, епископа Римского, изложение на основании Священного Писания о Христе и антихристе // *Его же.* О Христе и антихристе. СПб., 2008. С. 250–251. Гл. 61; *Мефодий Патарский, свт.* Пир десяти дев... С. 433–436. 8:5–9.

⁴⁹⁰ См., напр.: *Ипполит Римский, свщмч.* Толкования на книгу пророка Даниила // *Его же.* О Христе и антихристе. СПб., 2008. С. 153; *Ипполит Римский, свщмч.* Ипполита, епископа Римского, изложение на основании Священного Писания о Христе и антихристе... С. 213–214, 245–246. Гл. 6, 54–55 и др. См. также ниже, п. 2.4.4.1 диссертации.

священномученика Мефодия как ключевого критика оригенизма; прежде всего это тема человеческой *аскезы* и тема *свободы* (свободы Бога и человека в их исторических отношениях) – темы, имеющие самое непосредственное отношение к проблеме истории, проблеме исторического вызревания отношений Бога и человека.

Вполне в традициях богословия III века история для св. Мефодия предстаёт в двух основных планах:

1. личная священная история как аскетический и христоподобный путь конкретного человека к Богу;
2. общая история как Священная История Церкви и параллельная история антихристовой рекапитуляции мира.

В обоих масштабах бытия (человека и человечества) перед каждым субъектом истории предлежат два пути; и лишь свобода человеческого выбора определяет результаты истории для каждого конкретного человека⁴⁹¹.

Выделяя «опорные точки» исторического богословия, св. Мефодий следует ключевым акцентам малоазийской школы. Подобие Богу, дарованное человечеству во Христе, есть образец для всех людей; Христос являет в себе совершенную цельность человечества, всех сил человеческой природы. Задача каждого человека – через уподобление Христу и постепенное сороднение с Ним пройти аскетический путь от образа к подобию Божию, путь к той цельности, которая заключена во Христе⁴⁹². Этот путь человека к Богу, согласно святому Мефодию, есть путь девства, понимаемый им очень широко – как путь всецелой аскезы, посвящения Богу всех сил, всего состава природы человека⁴⁹³. Аскеза человека разворачивается в историю – историю свободного содействия человека Богу на пути человеческого спасения.

⁴⁹¹ См., напр.: *Мефодий Патарский, свецмч.* Пир десяти дев... Т.2. С. 404, 417–418. 3:7; 5:5.

⁴⁹² *Там же.* С. 393. 1:4.

⁴⁹³ *Мефодий Патарский, свецмч.* Пир десяти дев... С. 415. 5:2.

История отдельного человека принципиально цельна и неразрывна; также и путь священной истории отношений человека с Богом целен⁴⁹⁴. Этот путь совершается согласно закономерностям, вложенным Богом в природу человека, необходимым для возведения человека к Богу⁴⁹⁵.

Изображённый Климентом Александрийским путь человека от веры к знанию святой Мефодий представляет отпечатком великого пути всецелого человечества ко Христу. Маленькая священная история отдельного человека становится отображением великой и Священной Истории, – эта мысль, намеченная уже у св. Ипполита Римского, последовательно развивается св. Мефодием, представляющим различные примеры *взаимопересекающихся типологий* ветхого и нового и, одновременно, Христа – и Церкви, Пресвятой Богородицы – и церковных членов, всеобщей и личной истории⁴⁹⁶.

Всеобщая история отношений Бога и человека изображается св. Мефодием как находящаяся в становлении. Три эпохи истории, выделяемые Тертуллианом и Оригеном (Отца, Сына и Святого Духа, то есть Ветхого Завета, Нового Завета и Церкви), осмысляются св. Мефодием типологически, в раскрытии внутренней логики истории – от *тени образа*, через *образ*, к *истине*; здесь присутствует более развёрнутая типология, чем у свт. Мелитона Сардийского и даже свщмч. Иринея Лионского. Но эта троическая типология содержит в себе внутреннюю, включённую, иного аспекта типологию – типологию отношений общей и частной истории, – которая, одновременно, оказывается и типологией исторического пути отдельного человека:

⁴⁹⁴ «Бог (желает)... чтобы мы посвящали Ему и детский, и мужеский, и старческий возрасты, провождая целомудренную жизнь... Он, представляя три ночных стражи, вечернюю, вторую и третью, и три прибытия свои (Лк.12:35-38), указал на три смены нашего возраста, детскую, мужескую и старческую, чтобы придти и взять нас от мира, хотя бы мы были в первом возрасте, т.е. детьми, если Он найдет нас готовыми и чистыми и не преданными ничему порочному, также хотя бы во втором, хотя бы в третьем» (*Там же*. С. 415. 5:2).

⁴⁹⁵ Путь к Богу водительствуется духом человека, которому противоборствует плоть. Задача духа – побороть и подчинить плоть, принеся её Богу. Так, оригеновой идее развоплощения святой Мефодий противопоставляет мысль о преображении плоти (См.: *Там же*. С. 445. 8:17; *Его же*. О пиявице // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. М., 1996. С. 362. 8:5).

⁴⁹⁶ См.: *Мефодий Патарский, свщмч.* Пир десяти дев... С. 434–438. 8:6–11; *Его же*. О пиявице... С. 354, 361–362. 1:4, 6, 8:3–4.

1. ветхозаветный закон, тень образа, скиния как прообразование нового Храма Тела Христова;
2. Евангелие и Сам Христос как Первообраз для всякого человека и Церкви в целом, как начаток Церкви;
3. истина как Христос, рождаемый в сердцах верных; небеса, ожидаемые каждым человеком и вместе – всей Церковью⁴⁹⁷.

Такой подход свидетельствует о продолжающемся поиске подходов к объёмному взгляду на историю в святоотеческой мысли, дальнейшем поиске связей между Богом, человеком⁴⁹⁸ и историей, учитывая различные масштабы и контексты последней. В IV веке этот поиск будет продолжен и воплощён в богословских системах Евагрия Понтийского и блаж. Августина Иппонского, каждая из которых сделает некоторый шаг вперёд в осмыслении данной богословской проблемы, хотя и привнесёт в это осмысление свои ошибочные грани.

Утверждая путь священной истории человека и человечества, св. Мефодий противопоставляет Оригенову платоничествующему детерминизму, пролагающему жёсткую онтологическую привязку между Богом и творением, важнейшие идеи *несовечности творения Богу*⁴⁹⁹, с одной стороны, и *возможности для человека навсегда отпасть от Бога*⁵⁰⁰, с

⁴⁹⁷ «Если закон, по словам Апостола, духовен и заключает в себе образы будущих благ (Евр. 10:1), то сняв с него покрывало письмени, мы можем открыто видеть непокровенную истину. Евреям было заповедано украсить скинию, подобие Церкви, чтобы они могли посредством чувственных предметов предвозвещать образ божественных. Ибо образец, показанный на горе, на который взирая Моисей устроил скинию (Исх. 30:40), был точным отражением небесного селения, пред которым мы теперь служим яснее прообразов («*τύπων*»), но темнее самой истины. Самая истина, какова она есть сама по себе, еще не пришла к нам – людям, которые здесь не можем переносить созерцания чистого нетления, как не можем смотреть на лучи солнечные. Евреи возвещали *тень образа*, третью от истины; мы же светло величаем *образ* («*εἰκόνα*») небесного селения. А сама *истина* в точности откроется по воскресении, когда мы не гадательно и отчасти, а лицом к лицу (1Кор. 13:12) будем созерцать святую скинию, тот небесный город, котораго художник и строитель Бог (Евр. 11:10)» (Мефодий Патарский, *свщмч.* Пир десяти дев... С. 419. 5:7). «Скиния была символом Церкви, а Церковь – небеса» (Там же. С. 419. 5:8). «Закон есть прообраз и *тень образа*, т.е. Евангелия, а Евангелие – *образ* самой истины. Ибо древние и закон пророчески предвозвестили нам свойства Церкви, а Церковь свойства новых веков» (Там же. С. 448. 9:2).

⁴⁹⁸ В том числе человеком как Церковью и Церковью как «Человеком».

⁴⁹⁹ «Ничто не совечно Богу» (Мефодий Патарский, *свщмч.* О свободе воли // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. М., 1996. С. 389. 21:11.

⁵⁰⁰ «Прекрасный и красивый плод веры... мы и должны принести, пришедши в первый день праздника на суд Христов, и если мы не будем иметь такого плода, то не будем праздновать вместе с Богом» (Мефодий Патарский, *свщмч.* Пир десяти дев... С. 439. 9:3). «(Надлежит), чтобы в делах святости ничто не было по необходимости и принуждению, но по свободному произволению души» (Там же. С. 408. 3:13).

другой, тем самым утверждая путь свободы – свободного выбора человека и свободного определения⁵⁰¹ и помощи ему Бога. Так, неизменно основным мотивом при осмыслении истории для св. Мефодия становится тема свободы – свободы Бога и человека в их исторических отношениях.

2.4. Богословие истории и троический подход в IV – V вв.⁵⁰²

Если время Тертуллиана, Климента Александрийского, Оригена и свщмч. Мефодия Патарского представляет собой время формирования контуров систематического богословия, как в его догматической, так, отчасти, и аскетической составляющей, и, соответственно, даёт для богословия истории самые общие направления, перспективы, векторы научного развития, то эпоха IV, а затем и V веков затрагивает проблему богословского осмысления истории на новом уровне. Хотя здесь она уже не будет главным вопросом эпохи, однако займёт своё немаловажное место в историческом процессе вызревания церковного богословия.

Аспекты сопоставления вневременной жизни Святой Троицы и истории человека найдут своё место в троическом богословии отцов каппадокийцев, а затем и в попытках историко-богословского синтеза аскетического характера Евагрия Понтийского и блаж. Августина Иппонского, в чём-то повторяющих своих предшественников, а в чём-то далеко уходящих от грандиозных построений Оригена и Тертуллиана. Развитая троическая мысль позволит богословам IV – нач. V вв. по новому взглянуть на проблему истории. Определённым богословским «фоном» для осмысления этой проблемы станет формирующийся, а затем и сформированный понятийный аппарат, различие которого на Западе и

⁵⁰¹ Начиная с момента самого творения Богом мира и человека, и начала истории.

⁵⁰² Данный параграф написан на основании или с использованием следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 167-190; *Его же.* Богословие истории как наука. Метод... С. 42-58; *Легеев М., свящ.* *Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Научно-богословское осмысление истории в IV-V веках: попытки и тенденции // *Христианское чтение.* СПб., 2018. №4. С. 10–27; *Легеев М., свящ.* *Мефодий (Зинковский), иером.* Типология исторического развития: τρόλος τῆς ἐνεργείας Святой Троицы и его значение для истории // *Христианское чтение.* 2021. № 3. С. 262–274.

Востоке повлияет, в том числе, на историософские подходы их представителей.

2.4.1. Образ Откровения Святой Троицы в истории и мера человека у отцов каппадокийцев

В предыдущем параграфе (п. 2.3) было показано, что начальным основанием законосообразности истории в различных богословских системах полагалась внутренняя жизнь Святой Троицы, замыслившей и создавшей по Своему образу и подобию непосредственного субъекта истории – человека (Быт. 1:26), составляющего, как Церковь – стержень всех исторических процессов, так и формируемый «земной град» человечества, выстраивающий свою жизнь на периферии человеческих отношений с Богом.

Как именно *выход* Святой Троицы к миру⁵⁰³ законообразует историю – этот вопрос также волновал церковную мысль, начиная с конца II – начала III вв. Представители разных богословских школ, такие как Тертуллиан и Ориген, намечали подходы к его разрешению, однако наиболее значимым здесь представляется вклад свщмч. Иринея Лионского – первого из плеяды богословов древности, обратившегося к этой проблеме. Выше мы показали, что свщмч. Ириней закладывает понимание двухвекторности простирающейся последовательности проявления Святой Троицы по отношению к человеку в истории – одновременного движения от Отца через Сына к Святому Духу и от Святого Духа через Сына к Отцу⁵⁰⁴. На этой базе и развивается подход к задаче законосообразного отношения Троического домостроительства и истории у отцов IV века. Наибольшее внимание к этой теме обнаруживается у отцов каппадокийцев.

Обращаясь к их наследию, прежде всего, следует отметить, что уже сами внутритроические отношения, непознаваемые в своей глубине, тем не

⁵⁰³ Ср.: «Выход Богоначалия во-вне» (*Дионисий Ареопагит, св. О божественных именах...* С. 73. 2:11). Выражение «выход» представляет здесь антропоматическое выражение, употребляемое святыми отцами.

⁵⁰⁴ См. выше, п. 2.2.1 диссертации.

менее, в некоторой своей открытости человеку прообразуют выход Святой Троицы к творению⁵⁰⁵.

- **Отец** – единое начало во Святой Троице⁵⁰⁶, которое «всё имеет в себе»⁵⁰⁷; Он же – и источник всякого отечества, всякого начала в тварном мире, «Отец всех» (Еф. 4:6), «первоначальная причина сотворённого»⁵⁰⁸, «источник силы»⁵⁰⁹, «начало всего»⁵¹⁰.
- **Сын** – «образ ипостаси» Отца (Евр. 1:3), «живая печать Отчая»⁵¹¹, выражение общения, обладатель общей природы Божества⁵¹²; Он же – и источник всякого отображения и связи, всякой общности, согласия и законосообразности в тварном мире, Он «распределяет всё, чему положено в... совете (Божием) быть»⁵¹³.
- **Дух** – выразитель Троичной полноты⁵¹⁴, испытатель «глубин Божиих» (1 Кор. 2:10); Он же – и источник всякой цельности, благодатной завершённости в тварном мире, «устроитель целого»⁵¹⁵, «совершительная сила всего»⁵¹⁶, Он «окончательно совершает всё»⁵¹⁷.

⁵⁰⁵ См. также в целом: «в словах “Из Него, Им и к Нему” (Рим. 11:36) в единое имя сведены отличительные свойства (ιδίωμα) Отца и Сына и Святого Духа» (*Василий Великий, свт. Против Евномия // Его же. Творения. В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 306. Кн. V*). Впрочем, в другом месте свт. Василий указывает также на возможность более широкого отнесения каждого из этих эпитетов к любому из Лиц Святой Троицы: (*Василий Великий, свт. О Святом Духе к святому Амфилохию епископу Иконийскому // Его же. Творения. В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 99-103. Гл. 5*).

⁵⁰⁶ «Един Бог безначальный, из Которого богатство Божества, когда слово упоминает о Трёх... (так) мы славим пресветлое единоедержавие» (*Григорий Богослов, свт. Стихотворения Богословские // Его же. Творения. В 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2011. Т. 2. С. 15-16. 3:75*).

⁵⁰⁷ Там же. С. 12. 2:5.

⁵⁰⁸ *Василий Великий, свт. Против Евномия... С. 128. Гл. 16.*

⁵⁰⁹ *Григорий Нисский, свт. Слово о Святом Духе против македонян духоборцев // Его же. Догматические сочинения. В 2 т. Т. 1. Краснодар: Текст, 2006. С. 179.*

⁵¹⁰ *Григорий Нисский, свт. Слово на день светов // Его же. Догматические сочинения. В 2 т. Т. 1. Краснодар: Текст, 2006. С. 258.*

⁵¹¹ *Григорий Богослов, свт. Стихотворения Богословские... С. 12. 1:30.*

⁵¹² «(Если) Родитель велик как Бог... то и достопоклоняемому Рождению (Сына от) великого Отца не менее высоко иметь такое начало» (*Там же. С. 13. 2:25-30*).

⁵¹³ *Григорий Богослов, свт. Стихотворения Богословские... С. 19. 5:35.*

⁵¹⁴ «Дух Святой... совосполняет Собой Святую Троицу» (Письмо 243 (235) к италийским и галльским епископам // *Его же. Творения в 2 т. Т. 2. М.: Сибирская благовонница, 2009. С. 837*).

⁵¹⁵ *Василий Великий, свт. Против Евномия... С. 291. Кн. V.*

⁵¹⁶ *Григорий Нисский, свт. Слово на день светов... С. 258.*

⁵¹⁷ *Василий Великий, свт. Против Евномия... С. 300. Кн. V.*

При этом осмысление Троического выхода к миру у отцов каппадокийцев не ограничивается одной лишь статичной характеристикой, указывающей на относительное место участия того или иного Лица в общем процессе домостроительства («от Отца, через Сына, в Духе Святом») ⁵¹⁸.

Общая для каппадокийской мысли идея меры, духовной меры, имеет у них также и исторический характер. Так, свт. Григорий Богослов, подобно свщмч. Иринею Лионскому, представляющего двухвекторную картину, акцентирует *анофатический и катафатический вектора* развития единой истории во взаимном отношении её с Откровением Святой Троицы:

«(Бог) как детоводитель и врач, иные отеческие обычаи отменяет, а другие позволяет, (временно) попуская... (Так), первый Завет, запретив идолов, допустил жертвы; а второй, отменив жертвы, не запретил обрезания. Потом, которые однажды согласились на отменение, те уступили и уступленное, одни – жертвы, другие – обрезание, и стали из язычников иудеями и из иудеев христианами... (Так) преобразование достигалось через *отменения* (несовершенного)» ⁵¹⁹.

«(Тот же путь может быть представлен) через достижение совершенства *прибавлениями*... (Так), Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такой ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нём познание. Небезопасно было прежде, нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде, нежели признан Сын, выражусь несколько смело, обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает с людьми, которые обременены пищей, принятой не *в меру*, или слабое зрение устремляют на солнечный свет. Надлежало же, чтобы Троичный свет озарял просветляемых *постепенными прибавлениями*, как говорит Давид, “восхождениями” (Пс. 83:6), поступлениями от славы в славу и преуспеяниями... соразмерясь с силой приемлющих» ⁵²⁰.

⁵¹⁸ «Всё из Него, Им и к Нему» (Рим. 11:36).

⁵¹⁹ Григорий Богослов, свт. Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе // *Его же*. Творения в 2 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2010. С. 387. Гл. 25-26.

⁵²⁰ Там же. С. 387. Гл. 26. Ср.: «Подобно тому, как Спаситель, придя, сделался дополнением закона и пророков, так и Дух – дополнение Евангелия... Что в законе, то дополняет Христос, а что в учении Христа, то дополняет Дух» (Иоанн Златоуст, свт. Беседа о Духе Святом // *Его же*. Творения. В 12 т. Т. 3. Кн. 2. СПб.: Изд. Дух. Акад., 1897. С. 894. Гл. 10).

Можно встретить у свт. Григория указание и на иной аспект соотношения образа действия Лиц Святой Троицы (здесь в его терминологии – Ума, Слова и Премудрости), совокупляющий в себе *историю и вечность*. Такой план представляет собой сверхисторическую последовательность «вечность – история – вечность» энергийного проявления Бога, прообразовательный по отношению к чисто историческому плану – Откровению Бога миру уже внутри истории:

«У Бога всё пред очами: и что будет, и что было, и что есть теперь. Для меня такой раздел положен временем, что одно впереди, другое позади, а для Бога всё сливается в одно... (Так) всё (в замысле Божиим) породил в себе *Ум* (то есть Отец), а рождение вовне (творение мира) совершилось впоследствии благовременно, когда открыло великое Божие *Слово*... (Так) иное явил нам Бог, а иное блюдет в тайниках Своей *Премудрости*... (и оно) явится в последние дни»⁵²¹.

Такое представление восходит к историческому богословию Тертуллиана (и, возможно, даже апологетов), разумеется, упраздняя детерминистический компонент последнего.

У свт. Василия Великого мы находим сходную мысль; Сын и Святой Дух, «бестелесные руки» Отца⁵²², согласно святому, обнимают собой начало и конец истории (взятой здесь не только как одно историческое целое, но также и как принцип любой исторической протяжённости как таковой): «Кто отъемлет Сына, тот отъемлет начало созидания всяческих... Кто отъемлет Духа, тот отсекает окончательное совершение творимого... (Само) исходящее от Бога не во времени исходит, хотя Бог во времени производит твари»⁵²³. Также вместе с этим встречаем мы у свт. Василия и прямо противоположный образ: «Отец... есть *конец* и крайний предел блаженства...

⁵²¹ Григорий Богослов, свт. Стихотворения Богословские... С. 18-19. 4:70-75; 5:35-40.

⁵²² Василий Великий, свт. Против Евномия... С. 291 и др. Кн. V.

⁵²³ Там же. С. 302. Кн. V. Ср.: «О Духе Святом... опытное познание... и точное постижение предоставлено нам в грядущем веке» (Там же. С. 266. Кн. III).

(Сын же) есть *начаток*, а не конец, по грубому, так сказать... учению, уразумеваемому относительно к нам»⁵²⁴.

Свт. Григорий Нисский акцентирует лишь один из векторов образа Откровения Святой Троицы, обращая, впрочем, внимание на необходимость совершенства этого исторического выхода по его окончании:

«Кто преступил первый и второй предел (познание Отца и Сына)⁵²⁵, тот будет достоин меньшего наказания. А кто презрел и третий предел (познание Духа Святого), тому нет уже извинения... (Это не означает, что) учение Духа превышает собой учение Сына; напротив того, Сын нисходит к несовершенным, а Дух есть печать совершенных (т.е. христиан)... (Таким образом), есть ещё извинение несовершенным, а... усовершенствовавшимся не остаётся никакого оправдания... (Потому, ведь Дух завершает выход всей Святой Троицы к человеку⁵²⁶, те из христиан, которые хулят любого из Лиц Святой Троицы), творят хулу на (всю) святую и нераздельную Троицу»⁵²⁷.

«Что спасает нас, это есть животворящая Сила, которой веруем под именем Отца и Сына и Святого Духа. Но неспособные к восприятию сей истины... приучаются взирать на единое Божество, и в едином Божестве уразумевают единую только силу Отца... Затем для ставших более совершенными при помощи закона открывается через Евангелие и едиnorodный Сын; после сего предлагается нам совершенная пища для нашего естества – Дух Святой»⁵²⁸.

Встречаем у него и указание на типологические (единые для макро- и микро истории отдельного человека) характеристики выхода Святой Троицы:

⁵²⁴ *Василий Великий, свт.* Письмо 8. К кесарийским монахам // *Его же.* Творения. В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2008. Т. 2. С. 462-463.

⁵²⁵ Ср.: «Тесные пределы» (*Григорий Богослов, свт.* Стихотворения Богословские... С. 22. 6:70-74).

⁵²⁶ Ср.: «Где Святой Дух, там полнота Триипостасного Божества» (*Симеон Новый Богослов, прп.* Слова богословские и нравственные. М.: Перервинская православная духовная семинария, 2017. С. 66. Слово нравст. 1).

⁵²⁷ *Афанасий Великий, свт.* Послание 4 к епископу Серапиону Тмуитскому о Святом Духе // *Его же.* Творения в 4 т. Т. 3. М.: Из-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1994. Репринт: Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1902-1903. С. 77-78. Гл. 11-12. Ср.: *Григорий Нисский, свт.* Слово о Святом Духе против македонян духоборцев... С. 183-184. Гл. 20.

⁵²⁸ *Григорий Нисский, свт.* Слово о Святом Духе // *Его же.* Догматические сочинения. В 2 т. Т. 1. Краснодар: Текст, 2006. С. 297.

«Дух (Святой с течением истории восхождения на гору всё)... громче звучал в своих орудиях, и звук делался более напряжённым»⁵²⁹.

Все рассмотренные образы выражают различные аспекты единого двухвекторного исторического выхода Святой Троицы к человеку.

Можно отметить, что в целом мысль отцов каппадокийцев повторяет позицию свщмч. Ириней Лионского о двухвекторном характере единого исторического Откровения Лиц Святой Троицы. Различна лишь акцентация: если святой Ириней в большей степени акцентирует аспект движения «от Духа, через Сына, к Отцу», то отцы каппадокийцы, напротив, – «от Отца, через Сына, к Духу».

2.4.2. Святая Троица как прообраз природы человека у свт. Григория Нисского

У свт. Григория Нисского, наиболее ясно выражающего общий план каппадокийского богословия в применении к учению о человеке, мы находим мысль о соответствии «совершенного человека» «совершенной Троице». Этот онтологический императив становится предпосылкой и внутренним двигателем исторического развития человека на его пути к Богу: именно вера во Святую Троицу формирует образ обновлённой природы человека⁵³⁰. Свт. Григорий здесь далёк ещё от каких-либо прямых сопоставлений, обращая внимание лишь на исторический процесс восстановления в целом павшего человека от всей Троицы, но не рассматривая место и функции в этом процессе его природных сил. Однако у него можно встретить и прямой отсыл к подобию человеческого ума (духа) Уму Божию⁵³¹ (образ, традиционно относимый в каппадокийском богословии к Лицу Отца). Уму человеческому

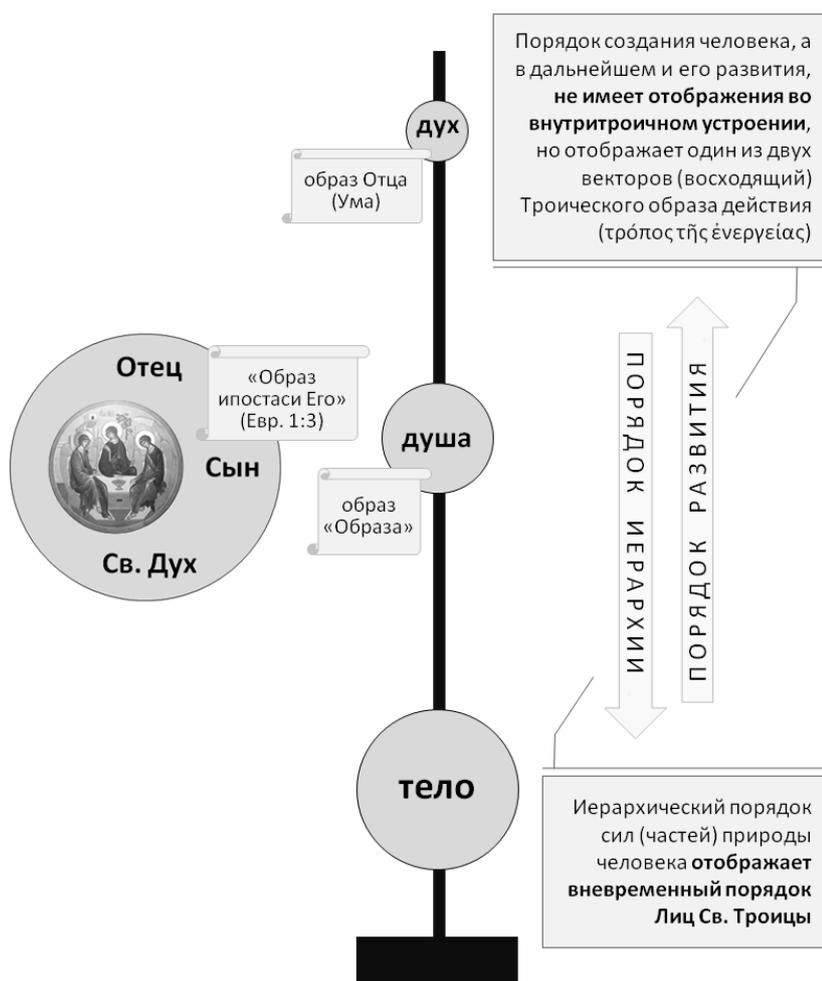
⁵²⁹ Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя // *Его же*. Экзегетические сочинения. Краснодар: Текст, 2009. С. 71. Ср. реверсивный вариант (оба толкования – восхождения на Синай и на Фавор – имеют единое смысловое богословское содержание): «Если же найдётся такой, кто может взойти с Ним на гору, как Пётр, Иаков и Иоанн (ср.: Мф. 17:1-3), тот просвещён будет не только светом Христа, но и гласом Самого Отца» (*Ориген*. Гомилии на Бытие. М.: Познание, 2019. С. 78. Гомилия 1:7).

⁵³⁰ Григорий Нисский, свт. Слово о Святом Духе против македонян духоборцев... С. 180-181; ср.: *Его же*. Большое огласительное слово // *Его же*. Догматические сочинения. В 2 т. Т. 1. Краснодар, 2006. С. 54. Гл. 39.

⁵³¹ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. СПб.: Аксиома, 2000. С. 25, 41, 67.

как «образу» Божию (и, вместе с тем, носителю подобия Божественной природы), согласно мысли свт. Григория, последует душа человека – «как бы образ образа»⁵³²; эти слова могут быть истолкованы в двух смыслах: в значении соотнесённости души с духом человека (как образом Божиим) или с Сыном Божиим (Который есть «образ ипостаси» Отца (Евр. 3:1)); так или иначе, в своей природной сложности, вместе с телом, душа человеческая отображает уже *Троицкий Первообраз* Божественных Лиц.

ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА



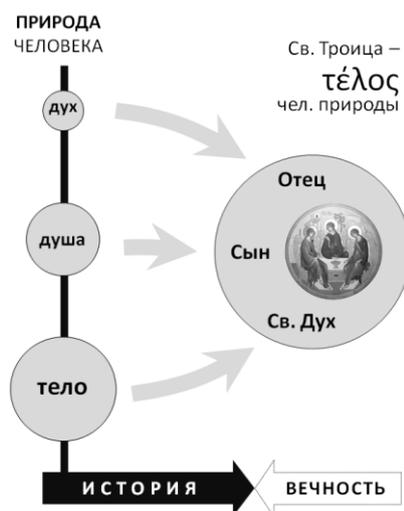
Косвенно подтверждает эти мысли и представленное у свт. Григория реверсированное последование «трёх природ» человека (тела, души и

⁵³² Там же. С. 50. Гл. XII. Ср.: «Зеркало зеркала» (Там же. С. 49).

духа⁵³³), иллюстрирующее процесс его творения: создаваемая Богом «природа (человека) как бы из ступенек... совершает *путь восхождения* от самого малого к совершенному (то есть от тела к уму (духу))», после чего «в словесном (т.е. в уме), заключаются и остальные (природы)»⁵³⁴.

Путь «исторического» создания (в рамках шестоднева) типологически соответствует здесь пути дальнейшего исторического вызревания человека и восхождения его к Богу. Само творение человека, хотя и действительно совершалось в восходящем порядке от тела к духу, однако в замысле Божиим имело обратный порядок, – двухвекторность этой последовательности коррелирует с двухвекторностью домостроительного обращения Божия к человеку⁵³⁵, которое, в свою очередь, отображает таинственные отношения между Лицами Святой Троицы, включая сам порядок Троических Лиц.

Подобную корреляцию между образом действия Лиц Святой Троицы (и даже самими Лицами) и человеческой природой даёт и линия оригенизма в лице её важнейшего представителя Евагрия Понтийского, акцентируя внимание на *конце истории*⁵³⁶.



⁵³³ Свт. Григорий Нисский употребляет здесь, помимо этой терминологии, ряд аналогий: *Там же*. С. 33.

⁵³⁴ *Там же*. С. 34. Гл. VIII.

⁵³⁵ См. выше, п. 2.2.1, 2.4.1.

⁵³⁶ *Евагрий Понтийский*. Послание к Мелании // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 т. Т. 1. М.-СПб.: Никея – Изд-во РХГА, 2009. С. 484 и др.

Святая Троица выступает здесь очевидно не только *τέλος*-ом, но и прообразом природы человека. Характерная для оригенизма идея замыкания «кольца истории», своеобразный исторический детерминизм, накладывает свой отпечаток и на проблеме исторической соотнесённости природы человека со Святой Троицей в их исторических (и даже метаисторических – для Евагрия) взаимоотношениях. Однако, откинув, как детерминистический компонент с идеей о всеобщем спасении в качестве его необходимого следствия, так и идею конечного распада человека, составляющие, собственно говоря, суть оригенизма как ереси, мы увидим здесь развитие некоторых граней каппадокийского учения, применённое к области аскетического богословия⁵³⁷.

2.4.3. Деперсонализация истории у Евагрия Понтийского

Именно у Евагрия Понтийского, младшего современника отцов каппадокийцев, закладывается применение проблематики богословия истории к своеобразному синтезу областей аскетического и троического богословия. Хотя богословская позиция Евагрия вряд ли может быть изучена вполне подробно в силу закономерно-печальной исторической судьбы значительной части сочинений последнего⁵³⁸, однако общие контуры его богословской системы, в том числе её исторический аспект, вполне прослеживаются.

Евагрий продолжает александрийские традиции осмысления истории, заложенные Климентом Александрийским и Оригеном и уходящие корнями к Посланию апостола Варнавы, апостолу Петру и Евангелию от Марка⁵³⁹. Большое значение в этой традиции, как мы показали выше, имели идеи многообразия путей, ведущих к Богу, а также мерности, закономерной

⁵³⁷ При всей ошибочности оригенистического понимания взаимоотношений человека и Бога в целом, традиция аскетических разработок Евагрия в своей позитивной, очищенной от ложной составляющей, части будет впоследствии усвоена прп. Максимом Исповедником и другими святыми отцами.

⁵³⁸ Сам Евагрий Понтийский уже посмертно – как и многие его труды – будет осужден на V Вселенском Соборе в 553 году.

⁵³⁹ Так, Евангелие от Марка с особой выразительностью показывает динамику общественного служения Христова – Его дел, учения и Крестной Жертвы.

постепенности их прохождения. Несмотря на позднейшую критику со стороны другого александрийца, прп. Иоанна Синайского⁵⁴⁰, Евагрий, принадлежа к этой традиции, не является противником идеи постепенного восхождения человека к Богу. Такое восхождение, священная история человека, оказывается для Евагрия *принципиальным двигателем истории* как таковой, способом постепенного и совершаемого через труды преодоления человеком своего падшего состояния⁵⁴¹, понимаемого Евагрием, впрочем, вполне в духе оригенизма – не просто как природное состояние человека, искажённое в своих энергиях, но как результат утраты первоначальной онтологической простоты⁵⁴².

Путь человека к Богу, согласно Евагрию, *синергиен* и представляет определённо закономерный ряд открытий, единений с подаваемыми Богом реалиями. Образцом этого пути является Сам Христос, предызобразивший его в Самом Себе⁵⁴³. В основе своей этот путь трёхчастен: его закономерности связаны с иерархическим строением творения, а в конечном счёте, и самой Святой Троицы⁵⁴⁴.

Как творение, так и Бог, Святая Троица представляют, согласно Евагрию, строгую *иерархию*, выражающую и, вместе, обеспечивающую связь всех «компонентов» существующего⁵⁴⁵. Иерархическое устройство мира (и

⁵⁴⁰ См.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. М., 1997. С. 216–217. 14:12.

⁵⁴¹ См., напр.: *Евагрий Понтийский.* Слово о молитве // Творения Аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 77. Гл. 2; и др.

⁵⁴² Ср.: *Евагрий Понтийский.* Послание к Меланию... С. 486. Гл. 30. «Потому то и существуют числа между телом, душой и умом – из-за различий в волях» (*Там же.* С. 484. Гл. 24). Происхождение иерархии природы человека Евагрий видит в грехопадении, тогда как смысл этой иерархии – во временном «посредничестве» на историческом пути возвращения человека к Богу (Ср.: *Там же.* С. 478, 479. Гл. 5, 8; *Его же.* Слово о молитве... С. 78. Гл. 3).

⁵⁴³ «(Он) явил нам учение Своё, состоящее из духовного делания, естественного (созерцания) и богословской (философии), которым душа питается и постепенно готовится к созерцанию сущих» (*Евагрий Понтийский.* Послание о вере // Творения Аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 147. 4:15). Подобный общий взгляд характерен и для современника, а отчасти и оппонента Евагрия, прп. Макария Египетского: «Бог приемлет (душу)... собственной Своею силой постепенно изменяя, пока не возрастит в собственный Свой возраст» (*Макарий Египетский, прп.* Беседа XLVII // Творения преп. Макария Египетского. М., 2002. С. 461. Гл. 17).

⁵⁴⁴ См., напр.: «Как ныне мы постигаем чувственные вещи посредством чувств, так впоследствии, очистившись, мы познаем логосы их... за каковым (познанием), возможно, достигнем и ведения Святой Троицы» (*Евагрий Понтийский.* Умозрительные главы // Творения Аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 121. Гл. 19 (V:57)).

⁵⁴⁵ Евагрий, впрочем, вполне разделяет богословскую максиму свт. Григория Богослова: «Если Бог есть сущее, то мир – не сущее». Более того, он делает из неё далеко идущие выводы, не предполагавшиеся самим свт. Григорием.

человека) оказывается способом и проводником его исторического шествия к Богу. Каждая из ступеней иерархии творения *проображает и приготавливает* последующую и способна привести к ней⁵⁴⁶. Всё творение разделяется, прежде всего, на две наиболее общие ступени этой иерархии: видимую и невидимую. Соответственно, как видимое представляет собой образ невидимого, так и видимые творения есть образы творений бестелесных⁵⁴⁷.

Разделяемый на видимое и невидимое (телесное и умопостигаемое) мир исполнен пропедевтических *знаков*⁵⁴⁸ (впоследствии в святоотеческом богословии – *образов* (греч. – «*τρόπος*», тропос) и *логосов*⁵⁴⁹); эти-то знаки и служат, прежде всего, – каждый – проводником и способом перехода на следующую ступень, приближающую человека к Богу. Но на них (знаках тварного мира) эта череда «проводников к Божественному» не заканчивается; вслед за ними, *прямым продолжением этого пути* следуют Лица Троицы: Святой Дух, Сын и, наконец, Отец, замыкающий цепь всего восхождения⁵⁵⁰. Человек, испорченный грехом, оказывается способен через видимые вещи приближаться к невидимому, через свой дух – ко Святому Духу и Сыну Божию, а через Них – ко Отцу. Познавая чувственное, человек оказывается способен впоследствии познавать и духовное, а затем – и Божественное⁵⁵¹. Так, *через* чувственные вещи как через телесные образы познаются логосы (смыслы) вещей; через логосы – происходит духовное соприкосновение человеческого духа с Духом Святым; а через Него – с

⁵⁴⁶ Вообще смыслы творений, согласно Евагрию, заключены в *прообразовании* высшего (духовного тварного мира, а затем и Бога), которое служит делу восхождения человека к Богу.

⁵⁴⁷ *Евагрий Понтийский*. Послание к Мелании... С. 480–481. Гл. 12 и др.

⁵⁴⁸ «Бог по своей любви обратил творения в посредников – они были установлены как письменные знаки... являя Его любовь к ним (людям), дабы они поняли и приблизились (к Нему)» (*Там же*. С. 478. Гл. 5).

⁵⁴⁹ Которые, в контексте этого позднейшего богословия мы можем интерпретировать как энергии творения и Божии.

⁵⁵⁰ См., напр.: «Сын и Дух есть знаки Отца, через которые Он познаётся, разумные же творения есть знаки, через которые познаётся Сын и Дух... Знаками (же) для творений духовных и бестелесных служат творения видимые и телесные, так же как видимые вещи являются образами вещей невидимых» (*Там же*. С. 480–481. Гл. 12). Ср.: 1Кор. 15:28.

⁵⁵¹ *Там же*. С. 481. Гл. 13–14; см. также примечание 31.

Сыном и, наконец, Отцом. Всё это, согласно Евагрию, составляет трудный, но неизбежный путь всякого человека к Богу⁵⁵².

Как же происходит это «через»? Каков *механизм самого восхождения*, то есть исторического пути отношений с Богом? Тропосы представляют собой предмет для подражания (образ Христовых дел – «полноту заповедей»⁵⁵³), а логосы творения – предмет осмысления и умного единения с ними в «незыблемом положении ума»⁵⁵⁴. Благодать Святого Духа, стоящая выше как тропосов, так и логосов, призывает человека к единению с Самим Богом и выходу за пределы собственной природы⁵⁵⁵, «делая его способным воспринять искомое состояние»⁵⁵⁶. Этот «выход» понимается Евагрием совершенно буквально, как растворение в природе Божества⁵⁵⁷. Бытие человека «по образу Божию» (то есть природный состав его из тела, души и духа) означает принципиальную познаваемость через него Бога – Святой Троицы⁵⁵⁸; а основанная на этом образе лестница, ведущая к Богу, «путь внутреннего очищения»⁵⁵⁹, согласно Евагрию, оказывается непосредственно *постепенным приближением к познанию Святой Троицы*, осуществляемым через Её триединый образ действия в мире, творении⁵⁶⁰. Но само окончательное «богопознание» будет означать для него не только конец истории, но и конец своей личной онтологии.

Так, детализированный и детерминированный духовный процесс пути человека у Евагрия, при всём напряжении у него собственно человеческого, в конечном счёте приводит к отрицанию этого человеческого – к такому его

⁵⁵² Учение Евагрия о иерархии бытия и духовном восхождении тесно связано с его концепцией творения как «тела Бога», Святой Троицы, в которой можно обнаружить отголоски античного пантеизма, характерные и для оригенизма в целом: «Ум есть тело Духа и Логоса... Не познаются Сын и Дух иначе, как через ум, который есть их тело» (Там же. С. 481, 483. Гл. 15, 21).

⁵⁵³ Евагрий Понтийский. Слово о молитве... С. 77. Гл. 2.

⁵⁵⁴ Там же.

⁵⁵⁵ «Выше же его (человека) природы то, что “мы стали Его подобием” (1Ин. 3:2)» (Евагрий Понтийский. Послание к Мелании... С. 495. Гл. 62).

⁵⁵⁶ Евагрий Понтийский. Слово о молитве... С. 77. Гл. 2.

⁵⁵⁷ «Природа разумных творений... должна смешаться с природой своего Творца и по Его милости стать в Нём единой со всем, что не имеет конца... в одном сущностном и единственном знании» (Евагрий Понтийский. Послание к Мелании... С. 496. Гл. 63, 66).

⁵⁵⁸ Там же. С. 480. Гл. 12.

⁵⁵⁹ Там же. С. 479. Комм.

⁵⁶⁰ Там же. С. 478–479. Гл. 5–9 и др.

«уподоблению» своему Первообразу (т.е. Богу Троице), при котором стираются всякие различия с Ним, и человеческая воипостасная природа конкретных людей, «подобно капле воды в океане», растворяется в Божественной природе Троицы, сливаясь с Божественными Ипостасями⁵⁶¹. Одно из важнейших понятий богословия Евагрия – образ Божий – представляет у него именно всю природу человека, его *дух, душу и тело*⁵⁶². Последовательное и кропотливое исполнение трудов этой природы в каждом конкретном человеке (делание, созерцание, обожение)⁵⁶³ означает возведение всей этой природы не просто к бого-подобной тишине, а к такой тишине, в которой будет осуществлено и реализовано её фактическое *единосущие* с природой Божества. Поскольку же, согласно каппадокийскому богословию (в определённом смысле верным последователем которого (но лишь в плане триадологии) выступает Евагрий, тесно связанный всей своей жизнью с отцами каппадокийцами), Божественное единосущие охватывает лишь три Ипостаси, т.е. Троица не может становиться четверицею и т.д., то закономерным результатом такого «слияния сущностей», согласно его концепции, становится и деперсонализация человеческих ипостасей⁵⁶⁴.

Учение ап. Павла о Церкви как о Теле Христовом погружается Евагрием в привычный для оригенизма платоничествующий контекст и

⁵⁶¹ Вместо воипостазирования благодати в ипостаси человека здесь происходит исторический процесс постепенного чисто апофатического преодоления собственной природы и собственного ипостасного бытия. «Разумные творения через единство с Богом Отцом становятся одной природой с тремя ипостасями (Троицы), без добавления и без изменения... Как при смешении с морем рек не происходит прибавления в его природе или изменения в его цвете и вкусе, так же и при смешении умов с Отцом не происходит удвоения природ или учетверения ипостасей» (*Евагрий Понтийский*. Послание к Мелании... С. 485–486. Гл. 27–28). «Бог, будучи единым, соединяет всех, когда оказывается в каждом, а поэтому с пришествием Единицы исчезает число» (*Его же*. Послание о вере... С. 151. 7:25).

⁵⁶² Следуя за святым Иринеем Лионским, Евагрий представляет Сына и Духа «руками Отца», или, точнее, «рукою и перстом Отца» (См.: *Евагрий Понтийский*. Послание к Мелании... С. 478–480. Гл. 5–10), что более точно отображает домостроительную динамику простираемого образа Божественного Откровения и действия – от Отца к Духу. В определённом смысле этот образ также подчёркивает значение *телесного* преобразования мира трудами Божиими, что коррелируется с общим пониманием со стороны Евагрия значения всей природы человека как образа Божия; такой подход заметно отличается от логики блаж. Августина, концентрирующегося на чисто духовных отображениях троичности в человеке. Евагрий употребляет здесь следующие троические образы: «воля (любовь), рука, перст», «воля, сила, мудрость».

⁵⁶³ А это исполнение трудов и означает последовательную реализацию исторических и синергийных задач всего состава человеческой природы.

⁵⁶⁴ «Природа ума станет единой с природой Отца, поскольку она – Его тело, так же и имена души и тела будут поглощены ипостасями Сына и Духа, так что бесконечно будет пребывать (лишь) одна природа и три ипостаси Бога и Его образа» (*Евагрий Понтийский*. Послание к Мелании... С. 484. Гл. 23).

интерпретируется следующим образом: «Ум (человеческий) есть тело Духа и Логоса. Как тело (человека являет) обитающую в нём душу, (так и) он (т.е. ум человека) являет Их (Духа и Логоса), и такая Душа⁵⁶⁵ этого ума являет (в свою очередь) его Ум, который есть Отец»⁵⁶⁶. Так, «Тело Христово» (оно же – тело духовное, принадлежащее и Святому Духу, и Отцу) есть, согласно Евагрию, в собственном смысле слова – дух (ум) человека. Человеческие душа и тело, «возвышаясь до чина ума» (ср.: 1 Кор. 15:44), призваны прекратить своё существование; впрочем, такая «судьба» ожидает и сам ум⁵⁶⁷.

Достижением Евагрия следует полагать взгляд на историю как на *синергийный процесс, в котором участвуют как все Лица Святой Троицы, так и все человеческие ипостаси*. Однако, вместе с тем, в его системе этот путь истории отношений Бога и человека представляет собой постепенное «сливание» человека и человечества со Святой Троицей⁵⁶⁸. Такое представление фактически обезличивает человека, *части природы* человека становятся у него «функциями» истории. При этом у Евагрия обезличивает человека не пассивность и не недостаток произволения (προαίρεσις)⁵⁶⁹, но онтология его природного устройства, а следом за ней – и действия, в конечном счёте онтология его взаимоотношений с Богом.

2.4.4. Историко-богословский синтез блаж. Августина Иппонского

2.4.4.1. От «двух путей» к «двум градам»: от личной к кафеличной истории

⁵⁶⁵ Здесь «Душою» ума человеческого Евагрий называет Сына и Святого Духа.

⁵⁶⁶ *Евагрий Понтийский*. Послание к Мелании... С. 481. Гл. 15. См. также: «Так же, как ум при посредничестве души действует в теле, так же и Отец при посредничестве Его Души действует в Его теле, которое есть ум», – здесь Евагрий называет ум человека уже телом Отца, но не только Сына и Духа (*Там же*. С. 481–482. Гл. 15).

⁵⁶⁷ *Там же*. С. 483–484. Гл. 22. См. также: *Там же*. Примеч. 51.

⁵⁶⁸ Примечательно сравнить эту мысль с идеей блаж. Августина – «вливанием» человека во Христа; см. ниже.

⁵⁶⁹ Как, например, в каком-то смысле это будет у блаж. Августина.

Концепция «двух градов» представляет собой закономерное развитие и продолжение тематики «двух путей» у мужей апостольских и «двух векторов» у апологетов. До блаж. Августина её корни и зарождение можно встретить, например, у свщмч. Иринейя Лионского и свщмч. Ипполита Римского⁵⁷⁰.

Все вместе эти три идеи (двух путей, векторов и градов) представляют собой определённую закономерность развития христианского подхода к осмыслению истории. При всей их схожести, каждый из подходов представляет отдельный акцент мысли, связанный как с той или иной стадией развития богословской мысли в целом, так и с конкретной проблематикой своего времени. Эти акценты таковы:

- катехизическая проблематика начала духовного пути, духовного выбора человека (идея двух путей, с Богом и против Бога, характерная для мужей апостольских);
- проблематика духовных процессов, протекающих в истории, духовного выбора, стоящего перед сообществами (идея двух векторов, ко Христу и от Христа, характерная для апологетов);
- проблематика целостности истории и эсхатологии (идея двух градов, живущих, соответственно, в Духе Святом и вне Духа, зарождающаяся на рубеже II – III вв.).

Динамика обозначенных подходов имеет несколько измерений внимания богословской мысли:

- начала, середины и конца,
- отдельного человека, социума, всецелого человечества (и, соответственно, католической Церкви),
- отображения дел Отца, Сына и Святого Духа.

⁵⁷⁰ «После того, как и Господь через своих апостолов призвал все племена и языки и (таким образом) создал общество верующих христиан... с тех пор, в подражание этому и тем же самым образом стало действовать и то царство, которое “по действию сатанину” (2Фес. 2:9) господствует теперь, и оно подобным же образом, собирая наиболее сродных себе... само начало готовится к борьбе» (*Ипполит Римский, свщмч.* Толкования на книгу пророка Даниила... С. 153).

Все вместе они прообразуют и предосмысливают путь всецелой Церкви в истории.

Безусловно, значение блаж. Августина в этом ряду осмысления Церковью исторических процессов весьма существенно. Его мысль восходит от истории отдельного человека и социумов ко всецелой истории – к богословскому осмыслению судеб всего человечества и его духовного стержня – Церкви, «Града Божия»⁵⁷¹. Подобно своим знаменитым предшественникам (Тертуллиану, Клименту, Оригену, св. Мефодию Патарскому) блаж. Августин не просто ищет смыслы истории, но пытается обнаружить и установить закономерную связь (или, скорее, целый комплекс связей) между жизнью Бога, человека и историей. Но его попытка представляет собой ещё больший масштаб и предельную концентрацию внимания на *всецелой и католической Церкви*⁵⁷², которая в его подходе к истории окончательно сменяет собой (и охватывает в себе) отдельного человека.

Сказанное не означает, что блаж. Августин игнорирует исторические процессы, протекающие в отдельном человеке и в социуме. Напротив, он утверждает необходимость как личной⁵⁷³, так и социальной (общинной) истории⁵⁷⁴ внутри истории католической Церкви. Но характер интеграции этих процессов, этих историй (личной, социально-общинной и католической) у него таков, что католическое оказывается склонным не просто охватить в себе, но в определённом смысле и поглотить всякое частное проявление

⁵⁷¹ «Мы знаем, что существует некоторый Град Божий, гражданами которого мы страстно желаем быть в силу той любви, которую вдохнул в нас Основатель его» (*Августин Иппонский, блаж. О Граде Божием...* Т.1. С. 511. 11:1).

⁵⁷² «Что бы ни указывало на порядок проходящих времён, а это называется историей... безотносительно к Церкви можно изучать (лишь) для детского образования» (*Августин Иппонский, блаж. О христианском учении // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья. В 2-х тт. СПб., 2008. Т.1. С. 87. 28:42).*

⁵⁷³ См., напр.: «Высочайшее благо есть вечная жизнь, а величайшее зло – вечная смерть; поэтому для приобретения первой и избежания последней нам следует жить праведно... (Некоторые же) по удивительному пустомыслию хотели быть блаженными здесь, и блаженными сами собою» (*Августин Иппонский, блаж. О граде Божием. В 2 т. Т.2. М.: Т8-RUGRAM, 2020. С. 360-361. 19:4); «Настоящее время – время плодотворного покаяния» (Там же. С. 546. 21:24); «Дом человека должен быть началом или частичкою града» (Там же. С. 391. 19:16).*

⁵⁷⁴ См., напр.: «Град Божий... откуда получил бы своё начало, или как продолжил бы своё существование, и каким образом достигал бы должного конца, если бы жизнь святых не была общественною?» (*Там же. С. 368. 19:5).*

ипостасного бытия. Так, «кафолический подход» блаж. Августина к истории свидетельствует одновременно как о силе, так и о слабости его позиции⁵⁷⁵.

С другой стороны, для блаж. Августина принципиально важным оказывается связь Церкви и мира, их совместное движение в истории. Прежде всего, Церковь, Град Божий предстаёт в его изображении очевидным антиподом всего оторванного от Бога человечества, «града земного»⁵⁷⁶. В их взаимодействии и борьбе и протекает история («Оба они, как и с начала, всегда вместе... сообщили временам различный характер»⁵⁷⁷). История этих двух градов всегда параллельна и взаимозависима⁵⁷⁸. Эта видимая интеграция обоих градов⁵⁷⁹ (при их, напротив, глубинном радикальном разделении и «несмешанности»⁵⁸⁰) делает историю непрерывным процессом «извлечения добра из зла»⁵⁸¹. В этом плане блаж. Августин также выступает наследником предшествующих ему богословов, наметивших идею развития Предания и антипредания в качестве единого двунаправленного процесса, протекающего в истории⁵⁸².

Полагая «пределами его (Града Божия) ... мир»⁵⁸³, блаж. Августин завершает формирование святоотеческого норматива «параллельных» масштабов истории. Начиная с этого момента их можно полагать образцовыми для исследования любых исторических процессов (см. таблицу).

⁵⁷⁵ См. об этом ниже, в п. 2.4.4.2 диссертации.

⁵⁷⁶ «Граждане земного града предпочитают своих богов этому Основателю Града Святого... ограничившись жалким могуществом, создают для себя некоторым образом частные самодержавства... (являются) врагами этого Святого Града» (Августин Иппонский, блаж. О Граде Божиим... Т.1. С. 511-512. 11:1).

⁵⁷⁷ Августин Иппонский, блаж. О Граде Божиим... Т.2. С. 255. 18:1.

⁵⁷⁸ Ср., напр.: Там же. Кн. 18.

⁵⁷⁹ Относящаяся как к тому, что блаж. Августин называет некоторым «согласием между тем и другим градом» в вещах земных (Там же. С. 392. 19:17), так и ко всему тому (в самом широком смысле), что обуславливается единством человеческой природы обоих градов.

⁵⁸⁰ См.: Там же.

⁵⁸¹ Там же. С. 571, 572. 22:1. Ср. также замечательные рассуждения блаж. Августина о стремлении всего существующего к миру и порядку, даже несмотря на христобежный вектор движения земного града: Там же. С. 378-388. 19:12-14.

⁵⁸² Свв. Иринея Лионского и Ипполита Римского, Тертуллиана и др.

⁵⁸³ Там же. С. 377. 19:11.

Масштаб исторических процессов	Град земной	Град Божий
высший (всеобъемлющий)	мир	Кафолическая Церковь ⁵⁸⁴
средний (область общения)	социум	общинная жизнь Церкви
низший («атомарный»)	человек	человек как церковный член

Иерархическое устройство истории, согласно блаж. Августину, соответствует иерархическому устройению самого творения и его отношений с Богом⁵⁸⁵.

Но позиция блаж. Августина не ограничивается утверждением иерархичности всяких исторических процессов и их субъектов. Принцип иерархии и ориентация на вертикализм власти в устройении мира (а именно такой идеал и представляет, согласно блаж. Августину, Град Божий, Церковь) возводится у него до понимания того, что в конце концов Бог как творец времени и истории⁵⁸⁶ становится и преимущественным *исполнителем истории*⁵⁸⁷. Безусловно, вместе с тем Бог являет Себя действующим через человека; но это действие оказывается, прежде всего, именно волею Бога, которая неизменна и законообразует историю⁵⁸⁸. Основанием этой неизменности, согласно блаж. Августину, выступает тождество в Боге Его

⁵⁸⁴ Ср.: «Одна Святая Кафолическая Церковь во всём мире имеет беспредельную силу» (*Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1900. С. 309. 18:27).

⁵⁸⁵ Ср.: «В самом человеке проявляется некоторый естественный порядок справедливости, по которому душа подчиняется Богу, плоть душе, а через то и душа и плоть Богу» (*Августин Иппонский, блаж.* О Граде Божиим... Т.2. С. 364. 19:4); жизнь представляет собой «упорядоченное согласие относительно управления и повиновения сожительствующих... Дом (же) человека должен быть началом или частичкою града, а всякое начало имеет известное отношение к своему концу и всякая часть – к целому, которого она составляет часть» (*Там же.* С. 388, 391. 19:14, 16).

⁵⁸⁶ См.: *Августин Иппонский, блаж.* О Граде Божиим... Т.1. С. 514-517 и др. 11:4 и др.

⁵⁸⁷ «Поскольку Бог всё знал наперёд... то мы должны представлять себе святой Град соответственно тому, как Он его предвидел и распорядил... Ибо человек не мог своим грехом расстроить Божественный совет так, чтобы принудить Бога изменить Его определения» (*Августин Иппонский, блаж.* О Граде Божиим... Т. 2. С. 3. 14:11).

⁵⁸⁸ «Саму историю не нужно считать в числе человеческих установлений, так как то, что передано и не может стать несвершённым, то должно находиться в том порядке времён, Создателем и Правителем которых является Бог» (*Августин Иппонский, блаж.* О Христианском учении... С. 89. 28:44).

сущности и действия⁵⁸⁹. Следует заметить, что подобное неразличение влечёт за собой ряд далеко идущих проблем богословского характера. Так, Бог, в изображении блаж. Августина, оказывается выше как всякого движения и действия⁵⁹⁰, так и покоя⁵⁹¹. Подобную мысль следовало бы признать вполне православной⁵⁹², если бы она была применена к одной сущности Бога, без пролонгации её в отношении Бога с миром, в сферу божественных энергий. К сожалению, у блаж. Августина нет этого различения, и нам еще придется вернуться к этой проблеме ниже⁵⁹³.

Уделяет внимание блаж. Августин и видимой логике истории Церкви и мира, двух градов, предполагающей её периодизацию. История одновременно Церкви и мира имеет начало, середину и конец⁵⁹⁴. Эти эпохи представляют собой *обетование*⁵⁹⁵, *прообразование* и, наконец, *явление* Церкви Христовой. Ход истории свидетельствует о постепенном вызревании кафоличности, всецелости жизни во Христе, являемой миру. Так, согласно блаж. Августину, «всеобщий путь ко спасению души святые ангелы и святые пророки указывали и предрекали (в определённом историческом порядке):

1. сперва немногим людям...
2. потом в особенности еврейскому народу...
3. (и наконец он был явлен через осуществление обетований во) Граде Божиим, который должен был составиться из всех народов»⁵⁹⁶.

⁵⁸⁹ См.: *Августин Иппонский, блаж.* О Граде Божиим... Т. 1. С. 528. 11:10. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви // *Его же.* Творения. В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 110. 2:27.

⁵⁹⁰ См.: *Августин Иппонский, блаж.* О Граде Божиим... Т. 2. С. 572. 22:2 и далее.

⁵⁹¹ «Покой Божий означает покой тех, которые упокаиваются в Боге» (*Августин Иппонский, блаж.* О Граде Божиим... Т. 1. С. 511. 11:8. См. и далее, здесь же).

⁵⁹² Ср., напр.: *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // *Его же.* Творения. В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 156. Введение.

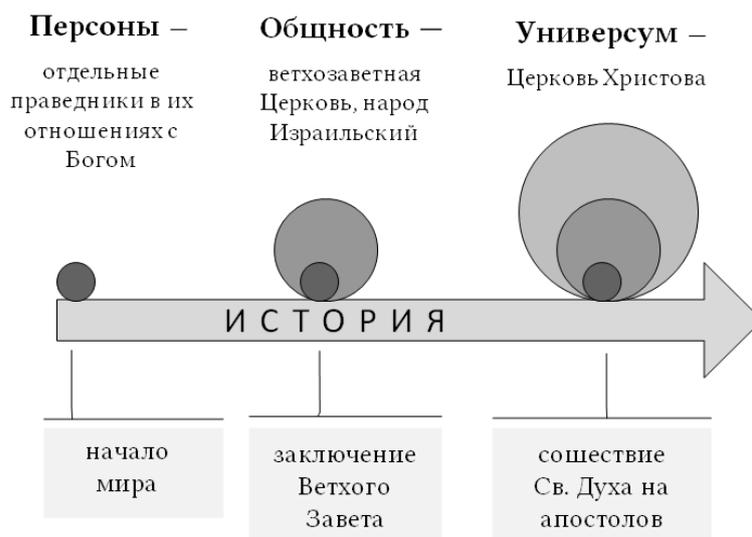
⁵⁹³ См. п. 2.4.4.2 диссертации.

⁵⁹⁴ См.: *Августин Иппонский, блаж.* О Граде Божиим... Т. 1. С. 512. 11:1; *Его же.* О Граде Божиим... Т. 2. С. 255. 18:1.

⁵⁹⁵ По другой периодизации Августина – замысел Божий о спасении мира. См.: «В... первом человеке, который был создан первоначально, получили начало, хотя ещё не обнаружившиеся, но уже для предведения Божия существовавшие два общества, как бы два града» (*Его же.* О Граде Божиим... Т. 1. С. 611. 12:37).

⁵⁹⁶ *Там же.* С. 506-507. 10:32.

Этот же порядок различается блаж. Августином как «начало, образование и блаженство», отображая в истории Церкви жизнь Самой Святой Троицы: Отца, Сына и Святого Духа («В творениях Божиих нам открывается вся Троица. Отсюда и во святом Граде Божиим... различается начало, образование и блаженство»⁵⁹⁷).



«Конец истории» представляет собой тысячелетнее царствование святых со Христом (Ср.: Откр. 20:3-7), которое понимается блаж. Августином буквально в плане временном и историческом, означая бытие торжествующей Церкви святых в дни земной истории Церкви, с которой торжествующая часть Церкви составляет единое целое⁵⁹⁸. Так, «тысячелетнее Царство Христово» представляет, согласно мысли блаж. Августина, собственно эпоху земного бытия Церкви, или «тот период времени, в который совершается первое воскресение»⁵⁹⁹.

Такова концепция «двух градов». Однако на этом взгляд блаж. Августина на историю не заканчивается.

⁵⁹⁷ Там же. С. 547. 11:24.

⁵⁹⁸ То есть блаж. Августин полагает, что история Церкви (а, следовательно, и мира – обоих градов) продлится тысячу лет, после чего придёт антихрист, а затем наступит всеобщее воскресение. См., напр.: *Августин Иппонский, блаж. О Граде Божиим...* Т.2. С. 447-449 и др. 20:13 и др.

⁵⁹⁹ Там же. С. 442. 20:9.

2.4.4.2. Линейная логика истории блаж. Августина Иппонского

Проблематика синергии (или, вернее сказать, её оскудения и даже отсутствия) становится другой важнейшей составляющей взглядов блаж. Августина на историю; связь этой проблематики с августиновской концепцией двух градусов неочевидна, однако существует.

Проблема пелагианских споров о свободе человека и благодати Бога (в которых, как известно, блаж. Августин не только принял участие, но и сыграл одну из ключевых ролей) есть в основе своей проблема *ипостасных отношений*.

Лишение этих отношений обоюдной свободы, сведение их до «функционала» природных действий, задаёт строгую последовательность – своего рода «линейную логику» истории, всех исторических процессов, участниками которых выступают Бог и человек. Такая логика не допускает объёмного видения синергийного процесса отношений Бога и человека, задаёт однозначную линейную же последовательность «благодать – ответ человека», порождает идеи предопределения⁶⁰⁰, фактически ставит блаж. Августина в положение прямого оппонента учению об исторической синергии⁶⁰¹. В такой «системе координат» один Бог становится творцом истории⁶⁰², равно как и один Христос (*totus Christus*) её историческим Совершителем. Так, законосообразность истории интерпретируется блаж. Августином как её *определённость, заданность Богом* – в том аспекте истории, который составляет её неизменный стержень, – то есть в аспекте благодатных отношений Бога и человека, и, таким образом, прежде всего, истории Церкви.

⁶⁰⁰ В том числе на её основе формируется римо-католическая концепция линейной вертикали власти, то есть идея папства.

⁶⁰¹ См., напр.: «Не имея охоты противиться... столь ясным свидетельствам (Священного Писания)... человек (самим этим фактом непротивления) выставляет себя соработником Бога: и себе часть веры присваивает, и Богу часть оставляет» (*Августин Иппонский, блаж.* О предопределении святых. Первая книга к Просперу и Иларию. М., 2000. С. 6. 2:6).

⁶⁰² Предведение Божие изменяется у блаж. Августина в предопределение: Бог «сотворил уже всё, что только хотел... не только прошедшее и настоящее, но даже и будущее» (*Августин Иппонский, блаж.* О Граде Божием... Т.2. С. 573. 22:2).

Так, утверждаемая блаж. Августином во всех отношениях неумолимо лидирующая роль Бога в его взаимодействии с человеком⁶⁰³ не только умаляет человеческую свободу⁶⁰⁴, но и *определяет ипостасный облик истории*. Этот облик, согласно блаж. Августину, есть безусловно облик Христов и облик исторического шествия Его Церкви, которая есть *totus Christus*⁶⁰⁵, но – здесь и заканчивается область подлинно персонального проявления – в этом облике обезличивается сам конкретный человек, хотя и остаётся техническим участником процесса. Конечно, ипостасность (или персональность) отдельного человека здесь не утрачивается, но утрата человеческого *произволения* (того, что впоследствии в богословии прп. Максима Исповедника будет осмыслено как *προαίρεσις*⁶⁰⁶), а, соответственно, и личного *образа действия* человека⁶⁰⁷, фактически обесценивает и лишает силы саму человеческую персону. Признание блаж. Августином и сохранение в человеке *воли*⁶⁰⁸, то есть энергии, или проявления его природы (а не ипостаси), никак не меняет картину; скорее, напротив, подчёркивает недооценку блаж. Августином ипостасного аспекта в человеке.

Оборотную «стороной медали» такого взгляда становится отрицание уже в Боге каких-либо изменений не только в существенном плане, но и в энергийном. Так, согласно блаж. Августину, Бог есть действующий, желающий и прочая не Сам по Себе, но потому именно, что Он соделывает делающими, желающими и прочая других – человека⁶⁰⁹. Святоотеческий образ «неподвижного движения», совершаемого в Боге, вряд ли понятый

⁶⁰³ Бог «сотворил уже всё, что только хотел... не только прошедшее и настоящее, но даже и будущее» (*Там же.*); святые же желают и действуют «в силу Им же внушаемой святой воли» (*Там же.* С. 573. 22:2) и др.

⁶⁰⁴ Конечно, на словах блаж. Августин утверждает необходимость свободы в человеке, которая понимается им как следование человека за Богом. См., напр.: «В этом наша свобода, когда мы погружаемся в истину» (*Августин Иппонский, блаж. О свободе воли // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья. СПб., 2008. С. 53*); ср.: *Августин Иппонский, блаж. О Граде Божиим... Т.2. С. 654-655. 22:30.*

⁶⁰⁵ *S. Augustini. In epistolam Joannis ad parthos // PL 35. P. 1979. 1:2.*

⁶⁰⁶ См.: *Мифодий (Зинковский), иером. Термин «προαίρεσις» и богословие личности // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2014. Т.8. №2. С. 318–319.*

⁶⁰⁷ См. также ниже, п. 5.4.3 диссертации.

⁶⁰⁸ «Зло (есть) зло не природы, но воли» (*Августин Иппонский, блаж. О Граде Божиим... Т.1. С. 539. 11:19*). «Если существует что-либо, то оно или имеет какую-нибудь волю, или не имеет никакой: если имеет, то имеет, конечно, или добрую, или злую» (*Там же.* С. 573. 12:6). «Потеряв блаженство, (мы) не потеряли самой воли к блаженству» (*Августин Иппонский, блаж. О Граде Божиим... Т.2. С. 655. 22:30*) и др.

⁶⁰⁹ См.: *Там же.* С. 572-573. 22:2.

блаж. Августином и близкий ему, характеризует, в том числе, и Его живое и личное общение с человеком, Его ответ не просто на меняющееся состояние человека (как бы приноравливающегося к исполнению одного раз и навсегда заданного плана истории, расписанного и определённого в его ипостасных деталях и ответных Богу действиях человека), но Его, в том числе, реальный, ипостасный и исторический ответ на тот образ действия, тот ипостасный и свободный исторический выбор (произволение), который осуществляет сам человек.

Внутритроичные отношения выступают у блаж. Августина своего рода метаисторией. Идя к осмыслению Троицы от человека, блаж. Августин приходит к следующей логике: функционирование природы человека (точнее, не всецелой природы, а процессов, протекающих в его душе) исторично и последовательно, поступенно в силу привнесённого в природу историзма, а следовательно⁶¹⁰, метаисторично, линейно и последовательно и бытие Святой Троицы (Отец как причина Сына, затем Сын, уже вместе с Отцом, как причина Духа). Идя в осмыслении этого вопроса⁶¹¹ от обратного, блаж. Августин концептуально утверждает метаисторизм Троицы прообразом историзма человека (а именно, процессов, протекающих в его душе) и его истории в целом.

Показательно, что понятие образа Божия (а значит и земного отображения Троичной жизни Бога) у блаж. Августина представляет собой совершенно иное толкование, нежели у Евагрия⁶¹². Блаж. Августин в попытках раскрытия этого понятия сосредоточивается на одной духовной стороне сложной природы человека⁶¹³ – на той стороне, которая только и

⁶¹⁰ В силу именно вторичности троического вопроса для блаж. Августина по отношению к антропологии и истории в его богословской методологии.

⁶¹¹ Т.е. вопроса отношений между троической жизнью Бога, устройством природы человека и его историей. См. также об этом «таинственном треугольнике»: *Легеев М., свящ.* Патрология... С. 147 и др.

⁶¹² См. п. 2.4.3. диссертации.

⁶¹³ «Образ той природы, лучше какой нет никакой природы, должно искать и обнаруживать у нас в том, лучше чего наша природа ничего не имеет... Ум именно потому есть образ Его, что он способен... быть Его причастником... Обновление (в человеке) происходит в том, что есть образ Божий, то есть в уме» (*Августин Иппонский, блаж.* О Троице. В 2 ч. М., 2005. Ч.2. С. 408–409, 426. 14:8:11; 14:16:22). «Всякий отдельный человек... называется образом Божиим не по тому всему, что относится к его природе, но только по своему уму» (*Там же.* С. 446. 15:7:11).

способна к принятию Божественного произволения и *воипостасному* усвоению в него (в это Божественное произволение) собственной воли человека⁶¹⁴. Подобно Евагрию, хотя и иным образом, отношения Бога и Его образа (т.е. в данном случае человеческого духа) оказываются в этой системе взглядов также неравновесны. Так, последовательность, изображаемая блаж. Августином как «ум, слово, любовь»⁶¹⁵ или «память, знание, воля»⁶¹⁶ и т.п., и полагаемая сама в себе изображением чисто природного процесса, протекающего в человеке, в перспективе уже истории отношений Бога и человека может быть дополнена линейным же и строго последовательным образом: *благодать*, ум, слово, воля, что подобно некоему противоположному полюсу будет напоминать платоничествующую и близкую к пантеистическому пониманию устройства мира богословскую систему Оригена.

Другое основание осмысления блаж. Августином троичной жизни Бога – всецелая история человечества и её стержень – Церковь, её история в мире. Всецелый Христос (*totus Christus*) как Церковь отображает прообразующее Его всецелое и неделимое Божество Троицы, так что субстанциальность (фактически ипостасность) единой Троицы, полагаемая блаж. Августином в Божественной сущности (*essentia*) и отождествляемая с ней⁶¹⁷, неразличение общего и конкретно-реального в Боге⁶¹⁸, становится у него предвечным прообразом *аналогично понимаемой субстанциальности Церкви*, этого земного отображения Троицы, прообразом определённой неразличимости в

⁶¹⁴ Выше мы отметили, что богословие блаж. Августина нечувствительно к той проблеме, которая будет впоследствии обозначена и раскрыта прп. Максимом Исповедником – о различии понятий «воля» (лат. «*voluntas*», греч. «*φύλια*») и «произволение» (лат. «*arbitrium*», «*destinatio*»; греч. «*προαίρεσις*», отчасти «*γνώμη*»). Человеческая воля видится в системе блаж. Августина как неспособная к собственной ипостасной реализации в человеческом произволении, в его личном выборе и определении.

⁶¹⁵ *Августин Иппонский, блаж.* О Троице... Ч.2. С. 279. 9:12 и др.

⁶¹⁶ *Там же.* С. 408. 14:8:11 и др.

⁶¹⁷ Реальность Бога (представляющая преимущественную область тайны и выражаемая через понятие «триединый образ бытия») побуждает блаж. Августина искать способы её выражения. Таким способом и становится богословское осмысление современного ему и утвердившегося на Западе употребления понятия «*substantia*» в качестве синонима к «*natura*» (а позднее и «*essentia*»). Проблемность состоит именно в синонимичности этих понятий у блаж. Августина и шире, во многом, на Западе.

⁶¹⁸ См., напр.: *Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике... С. 547–548 и др.

Церкви субстанциально-ипостасного (*totus Christus*⁶¹⁹) и природного (*totus homo*⁶²⁰) её компонентов⁶²¹. Нечувствие блаж. Августином различия между «*totus homo*» и «*totus Christus*» (которые в действительности нетождественны, как нетождественны Христос и Его Церковь (ср. Откр. 19:7)) есть нечувствие различия или, скорее, сведение в одно природного и ипостасного аспектов экклезиологии.

Блаж. Августин нечувствителен к тому, что отношения Христа и Его Церкви есть отношения пребывающих в неразрывном общении (кинонии) различных ипостасных реальностей – образов бытия. Мы говорим: «Христос всегда пребывает в Своей Церкви» или, напротив, – «Церковь заключена во Христе, будучи его Телом», – однако тот и другой образ не исчерпывает реальности *личных отношений* между Христом и Его членами, Христом и Церковью. *Totus Homo*, *Весь Человек*, есть именно Церковь, которая в ипостасном плане есть нечто иное, чем Христос⁶²². Неразличение блаж. Августином Церкви и Христа в ней оказывается тем более удивительным, что в другом сходном вопросе он выступит флагманом подобного различения – Церкви и её таинств; особенно это примечательно, учитывая христологическую в целом направленность его сакраментологии⁶²³.

⁶¹⁹ «Слово стало плотью и обитало среди нас» (Ин. 1:14), к той плоти присоединяется Церковь, и становится *всецелым Христом*, головою и телом» («*Verbum caro factum est, et habitavit в nobis; illi carni adjungitur ecclesia, et fit Christus totus, Caput et corpus*») (*S. Augustini. In epistolam Joannis ad parthos // PL 35. P. 1979. 1:2*).

⁶²⁰ «Тогда радуемся и благодарим, что мы стали не только христианами, но и самим Христом. Вы понимаете, братья, благодать Божья в нашей голове? Удивляйтесь и радуйтесь: мы стали Христом. Если Он является Главой, а мы членами, то *весь человек* – Он и мы... Полнота Христа – Глава и члены» («*Ergo gratulemur et agamus gratias, non solum nos christianos factos esse, sed Christum. Intelligitis, fratres, gratiam Dei super nos capitibus? Admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim caput ille, nos membra; totus homo, ille et nos... Plenitudo ergo Christi, caput et membra*») (*S. Augustini. In Joannis Evangelium // PL 35. P. 1568–1569. 21:5:8*).

⁶²¹ В противовес блаж. Августину, святоотеческое богословие утверждает во Христе не ипостасный, а именно природный аспект Церкви. См., напр.: «Дело, совершённое Христом, относится к нашей природе» (*Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Его же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 2013. С. 230*). Понятие «*totus homo*», означающее у Августина природу человека, совершенно напротив, следует отнести к ипостасному аспекту Церкви.

⁶²² Ср.: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду» (Ин. 14:12). См. также: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. С. 209–210.

⁶²³ См., напр.: *S. Augustini. De baptismo contra dondistas libri septem // PL 43. P. 144. Lib. 3. Cap. 10:13*; и др. В таинствах Церковь сообщает своим членам Христа, но при этом таинства оказываются принципиально нетождественны самой Церкви.

2.5. Христос и история в богословской системе прп. Максима Исповедника⁶²⁴

Попытки глобального осмысления истории, осуществлённые Евагрием Понтийским и блаж. Августином Иппонским, отличались несовершенством. Привнося нечто важное в эту область, каждая из этих попыток не была свободна от богословских ошибок, равно как и от одностороннего взгляда на историю в целом.

Как мы показали выше, Евагрий Понтийский, развивая проблематику синергийных процессов, протекающих в истории, и фокусируясь на исторически происходящем в отдельном человеке, ошибочно мыслил сам формат единения Бога и человека, Святой Троицы и Церкви – мыслил его как включение природных компонентов человека в ипостасную жизнь Святой Троицы⁶²⁵. Блаж Августин Иппонский подходил с другой стороны к вопросу истории, обращая преимущественно к её макромасштабу и развивая субъектную «зеркально-троическую» модель истории, но умаляя при этом значение ипостасного участия в историческом процессе не только отдельного человека, но и всецелой Церкви – номинализируя её субъектность, фактически сводя её к Ипостаси Христа (*totus Christus*). Прп. Максиму Исповеднику предстояло объединить ценные компоненты учения об истории этих более ранних авторов и одновременно исправить их ошибки.

В его наследии история выступит великой и малой одновременно в их взаимодействии и интеграции⁶²⁶. При уделении значительного внимания теме свободы человека как субъекта истории, всё же в эпицентре внимания прп. Максима будет стоять не человек, а Христос – Христос как центр и

⁶²⁴ Данный параграф написан на основании следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 191-201; *Его же.* Богословие истории на рубеже эпох: от преподобного Максима Исповедника к преподобному Симеону Новому Богослову // *Христианское чтение*. СПб., 2018. №5. С. 51-61.

⁶²⁵ Святоотеческая мысль пойдёт в противоположном направлении – включения энергийной жизни Бога в ипостасную жизнь и достояние человека.

⁶²⁶ См.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию. М.: Сибирская благовонница – Нижегородская ДС, 2019. С. 94. Вопросыответ 22. Гл. 6.

движущая сила истории: именно «“из Него, Им и к Нему всё” (Рим. 11:36), что есть или будет во всякое время и всяким образом: одно – по благоволению, другое – по домостроительству, ещё что-то – по попущению»⁶²⁷. В рамках текущих задач своего времени, подводящих итоги трёхвековых христологических споров, осуществлённая победа над монофелитством и оригенизмом прп. Максима станет окончательным утверждением образа отношений Ипостаси Христа: 1) со всей Святой Троицей и 2) с миром⁶²⁸. Богословие истории станет важным фоном этой тематики.

2.5.1. Синергия исторического процесса как путь к свободе

Поставленная ересью монофелитства проблема согласования двух волей во Христе представляет собой, в том числе, область синергийного богословия – согласно новейшим исследованиям, такое согласование волей, их совместное действие, осуществляемое в одной ипостаси Сына Божия, являет форму «синергии со-бытия» (в противовес «синергии диалога»)⁶²⁹, одновременно прообразуя всякий синергийный исторический процесс.

В одном из планов богословской системы прп. Максима история представляет собой почти статичную картину. Основанием этой «статики» служит Божественное участие в истории – некое проникновение Бога, самого по себе «исключающего всякую мысль о времени»⁶³⁰ (но всё же являющегося «началом, серединою и концом сущих»⁶³¹), в жизнь творения, во всяком

⁶²⁷ *Максим Исповедник, прп.* Письмо XXVI. Пресвитеру Фалассию, спросившему, как это некоторые из языческих царей ради Божьего гнева, угрожавшего их подданным, приносили в жертву детей и родственников, и гнев прекращался, как описано у многих древних писателей // *Его же. Письма.* СПб.: Изд-во О. Абышко, 2015. С. 262. 617А.

⁶²⁸ Первую задачу решила победа над монофелитством, вторую – над оригенизмом.

⁶²⁹ См.: *Методий (Зинковский), иером, Легеев М.В.* Ипостасно-природный характер синергии // *Церковь и время.* М., 2012. №4(61). С. 69-75.

⁶³⁰ *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии... С. 215. 1:1.

⁶³¹ *Там же.* С. 216. 1:10. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* О недоумениях к Иоанну... С. 62. 1073С. Амбигва II (по общей нумерации – 7).

своём масштабе имеющую также и по образу Божию «начало, середину и конец»⁶³², то есть во всяком своём масштабе простирающуюся в историю.

Однако именно в синергии со-бытия́ Божественная «статика» преобразуется в динамику истории; или, лучше сказать, в синергии со-бытия встречаются, приходя к совершенному согласию, неподвижный план Божественного замысла о человеке и подвижный – совместная (Божественная и человеческая) реализация этого замысла и плана. Всё творение, согласно прп. Максиму, динамично, а значит, в конечном смысле, и исторично⁶³³. Именно энергийный аспект бытия, согласно прп. Максиму, оказывается действительным же и главным полем истории – полем встречи временного и вечного. Так, начинаясь от непреложной синергии Христа⁶³⁴, затем простираясь через Церковь ко всем пределам творения, постепенно совершается приведение в согласие всех энергий творения и, прежде всего, человека (изображаемое прп. Максимом как апоктастасис (ἀποκατάστασις, восстановление), совершается единение творения во Христе и Святой Троице.

Следует заметить, что по мере удаления от своего источника – Святой Троицы, а затем и Церкви – и приближения к конкретному человеку, пусть даже и церковному члену, динамизм истории, сохраняясь, приобретает черты неустойчивости. Синергия диалога Бога и человека (продолжающая синергию со-бытия́ Божественной и человеческой природ во Христе) представляет собой поле выбора (γνώμη) человека, которому ещё только предстоит прийти к хриstopодобному согласованию своей воли с Божественной волей в себе самом⁶³⁵. Всё время истории оказывается

⁶³² *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии... С. 215–216. 1:3, 7.

⁶³³ Согласно его мысли, «Ничего из пришедшего в бытие нет совершенно неподвижного по своему (природному) логосу..., все движется либо по прямой, либо по кругу, либо спиралевидно» (*Максим Исповедник, прп.* О недоумениях к Иоанну... С. 59. 1072В. Амбигва II (по общей нумерации – 7).

⁶³⁴ Обусловленной совершенством обеих Его природ, энергии которых по Воплощении соединились неразрывно под внешнеичным произволением («τρωαίρισις») Его единственной и Божественной Ипостаси (См.: *Максим Исповедник, прп.* О недоумениях к Фоме... С. 36–37. 1060А. Амбигва V).

⁶³⁵ *Максим Исповедник, прп.* О недоумениях к Иоанну... С. 69. 1084А и др. Амбигва II (по общей нумерации – 7).

«временем младенчества» человека⁶³⁶, временем его постоянно совершающегося выбора; и вместе с тем, *оно же* оказывается временем самодостаточного раскрытия человечества Сына Божия (простираясь от ветхозаветных образов через Воплощение и подвиг Христа к таинственному и перманентному вызреванию Его в Церкви и её членах⁶³⁷)⁶³⁸.

Восточное синергийное богословие всегда было чуждо крайностей августинизма – его чрезмерной статичности, доминирующей законосообразности над волею, свободой и выбором человека. Γνώμη прп. Максима есть именно познавательный выбор, хотя и не обладающий ещё совершенством свободного следования за Христом и Богом, но вполне свободный в своём самоопределении, имеющем множество оттенков между чёрным и белым.

Синергийный и исторический процесс прп. Максим изображает как последовательное и постепенное единение мира и человека⁶³⁹. Представляя собой прежде всего Божественную энергию (как в своём начатке, так и в завершении синергийного процесса)⁶⁴⁰, процесс единения не ограничивается этим Божественным компонентом. Уже во Христе Его человеческая воля и энергия следуют за Его Божественной волей (объединяясь произволением (προαίρεσις) в Его Божественной ипостаси) и являя совершенную свободу Его как Богочеловека; так, обе Его воли служат синергийным начатком единения мира. Следуя за Христом, и Его Церковь осуществляет единение мира и человечества как своей Божественной, так и человеческой энергией; причём значение каждой из них оказывается особым⁶⁴¹. Вслед за Церковью прп. Максим рассматривает отдельного человека, церковного члена (человека,

⁶³⁶ Максим Исповедник, *прп.* Главы о богословии... С. 227. 1:70.

⁶³⁷ См., напр.: Максим Исповедник, *прп.* Толкование на молитву Господню // *Его же.* Творения. В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 193.

⁶³⁸ Максим Исповедник, *прп.* Главы о богословии... С. 226. 1:66–67.

⁶³⁹ Призванное объединить весь мир во Христе единение, согласно прп. Максиму, имеет последовательную иерархию источников: 1. *Святая Троица*, 2. *Христос*, 3. *Церковь*, 4. *Отдельный человек, становящийся Церковью*. Через Святую Троицу, Христа, Церковь и человека, сущего в Церкви, весь мир, вообще всё творение призваны к единению.

⁶⁴⁰ См.: Максим Исповедник, *прп.* Послание к Иоанну Кубикулярию о любви // *Его же.* Творения. В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 146; и др.

⁶⁴¹ О человеческой энергии Церкви: Максим Исповедник, *прп.* Мистагогия... С. 157.

взятого как Церковь⁶⁴²). В отличие от католической Церкви, всякий человек ещё только стоит на историческом пути ко Христу. Именно поэтому в рамках земной истории (и конкретно личной малой священной истории человека) связь энергии человеческой с простираемой к нему энергией Бога неустойчива и одновременно стремится к своей исторической развязке – устойчивому и непреложному стоянию человека в Боге, что будет означать для него конец истории⁶⁴³.

2.5.2. История и её итог как деятельное многообразие в единстве

Пронизывая историю⁶⁴⁴ и уходя в вечность, реальность *ипостасной* самоидентичности и *природной* полноты Богочеловека Христа – как Божественной, так и человеческой⁶⁴⁵ – служит для прп. Максима не только связью времени и вечности, *истории и метаистории*, но и основанием единения мира и человека, всей иерархии творения с его завершением в спасающем человека всесвязующем бытии и иерархии Церкви. Другой важной опорой сохранения и, одновременно, единения мира, равно как и опорой истории, выступает для прп. Максима логосность мира и истории – законосообразность, заданная и определённая Божественным Логосом, второй Ипостасью Святой Троицы.

Как Ипостась Божественного Логоса, так и логосность мира, его многообразная связь с логосами тварных существей⁶⁴⁶, выступают, согласно

⁶⁴² Там же. С. 160–161.

⁶⁴³ Максим Исповедник, прп. О недоумениях к Иоанну... С. 62-64. Амбигва II (по общей нумерации – 7).

⁶⁴⁴ Начиная от её приготовления и прообразования (в отношении человечества Христова) в Ветхом Завете.

⁶⁴⁵ Всецелой и всесовершенной природы человека. «Господь и Бог наш воспринял целостную природу (человека)» (Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию... С. 179. Вопрос XLII:2).

⁶⁴⁶ В богословской науке существуют два взгляда на то, что представляет собой понятие «логосы» у прп. Максима Исповедника. Более распространённый взгляд отождествляет их с Божественными энергиями, принадлежащими, соответственно, единой Божественной природе всех Лиц Святой Троицы (см., напр.: Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. С. 65-66). Другой взгляд относит их исключительно к Лицу Сына Божия (см., напр.: «Божественные... мысли не принадлежат божественной природе – они принадлежат личностному Богу, в особенности - личности, или ипостаси, Слова» (Мейендорф И., протопр. Творение в истории православного богословия // Его же. Пасхальная тайна: статьи по богословию. М.: ПСТГУ-Эксмо, 2013. С. 103); «Максим пришёл к следующему христологическому синтезу: Христос есть Логос творения, и в Нём следует отыскивать все логосы тварных существей» (Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 94)); см. также: Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 44. Вероятно позиция самого прп. Максима имела в

его мысли, ключевыми оформителями истории, всякого исторического процесса. Логосы выступают Божественным основанием *сущности, силы и энергии* творений⁶⁴⁷; тогда как ипостасный Божественный Логос пребывает подлинным Основанием бытия всей ипостасной полноты мира со всем многообразием его сущностей, сил и энергий, заключённом в человеческой богоподобной природе⁶⁴⁸. Представление прп. Максима о сущности, силе и энергии тварного бытия раскрывается в его учении о *начале, середине и конце* всякого исторического процесса⁶⁴⁹ (см. нижеследующую таблицу, с. 200). Логосы, таким образом,

1. *содержат*,
2. *направляют* и
3. *упокоивают* (приводят к своей цели) творение – отдельные тварные сущности⁶⁵⁰.

Подобным образом, *содержит, направляет и упокоивает*⁶⁵¹ творение и Божественный Логос, вторая Ипостась Святой Троицы, но, в отличие от частных логосов, осуществляет это не в отношении какой-то его части, а в отношении всего творения и, прежде всего, его природного макрокосма – человека⁶⁵² (см. указ. таблицу). В частных логосах действует Тот же Сын Божий, но это действие не являет ещё Его ипостасной полноты. И наоборот, Воплотившийся Христос являет миру всю полноту благодати – всю полноту

этом вопросе определённое историческое развитие, поскольку имеются тексты, свидетельствующие в пользу как одной, так и другой трактовке. Мы придерживаемся второй точки зрения, опираясь, прежде всего, на ключевую в этом отношении трактат прп. Максима «Главы о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божия», внутренняя структура которого ясно свидетельствует о параллелизме понятий «Логос» и «логосы», относя первое к Ипостаси Сына Божия, а второе – к Его произволениям о мире и человеке.

⁶⁴⁷ *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии... С. 215. 1:3–4 и др.

⁶⁴⁸ *Там же.* С. 226. 1:66–67.

⁶⁴⁹ *Там же.* С. 215–233. 1:5–100. Прп. Максим Исповедник также использует понятие «логосы событий». См.: *Кирилл (Зинковский), иером.* Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб., 2014. С. 418–420.

⁶⁵⁰ Прп. Максим также разделяет логосы творений сообразно их значению в истории на логосы бытия, благобытия и присноблагобытия (См., напр.: *Максим Исповедник, прп.* О недоумениях к Иоанну... С. 70. 1084В. Амбигва II (по общей нумерации – 7).

⁶⁵¹ Ему принадлежат как Богу *творение, промысел и суд* над миром (См.: *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии... С. 237. 2:16).

⁶⁵² *Максим Исповедник, прп.* О недоумениях к Иоанну... С. 72–73. 1088А. Амбигва II (по общей нумерации – 7).

логосности творения⁶⁵³ – через Свою всецелую и всеобоженную человеческую природу⁶⁵⁴. Можно сказать и так: что совершают логосы творений, то же совершает и Божественный Логос – Христос, Сын Божий, но совершает это *всецело* и *ипостасно*, будучи Сам Ипостасью. Творит и направляет творение и человека Он как Логос, а усовершенствует, принимает и приводит к своему концу как Слово Воплотившееся и ставшее совершенным человеком. Итак, как логосы творений, так и Божественный Логос выступают началом, серединою и концом истории.

	логосы творений – произволения Сына Божия	ипостасный Логос – Сын Божий
Начало (сущность)	Логосы творений оказываются историческим началом полноты тварного мира и человека. Логосы есть замыслы Божии о мире, Божественные идеи, и, таким образом, <i>основания сущностей</i> тварного мира ⁶⁵⁵ .	Ипостасный Божественный Логос, подающий всю полноту благодати, творит всю полноту этих сущностей – творит как всё ипостасное многообразие мира, опираясь на общий с Отцом и Святым Духом замысел о нем; в Нём – замысел Божий о человеке и Первообраз человека, образа Божия ⁶⁵⁶ .
Середина (сила)	Логосы оказываются, согласно прп. Максиму Исповеднику, и <i>серединою</i> , <i>деятельным эпицентром</i> всякого исторического процесса. Иерархия мира и человека, установленная Богом и поддерживаемая логосами творений, <i>направляет энергии мира и человека к этим логосам</i> ⁶⁵⁷ , при сохранении природного и ипостасного многообразия мира.	Божественный Логос, Христос оказывается и <i>эпицентром истории</i> – центром всей истории. В конечном итоге всецелый человек направляется всецелым Богом и Человеком – Христом ⁶⁵⁸ . Логосы и Божественный Логос дают <i>силу</i> всему творению (и прежде всего, человеку) – которая есть <i>возможность ответного движения</i> мира и человека к Богу ⁶⁵⁹ .
Конец (энергия)	В логосах же человек (как и всякое творение) находит,	Во Христе, Который есть полнота и средоточие логосов творения ⁶⁶¹ ,

⁶⁵³ Там же. С. 66. 1080А. См. также: «Логосы всех вещей пребывают в Логосе Божиим и вмещаются в Нём, но ни одно из сущих не вмещает в себя Его» (Максим Исповедник, прп. Главы о богословии... С. 235. 2:10).

⁶⁵⁴ См. сноску выше, в этом. п.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию... С. 179. Вопрос XLII:2.

⁶⁵⁵ Максим Исповедник, прп. Главы о богословии... С. 216. 1:9.

⁶⁵⁶ Ср.: Там же. С. 239. 2:28.

⁶⁵⁷ Там же. С. 218, 236. 1:21; 2:15.

⁶⁵⁸ В этой идее мы видим отголоски переработанной и православно переосмысленной ошибочной идеи Евагрия Понтийского об *устремлении ипостасного и природного многообразия мира и человека к триипостасному бытию Святой Троицы* с последующим растворением в нём.

⁶⁵⁹ Максим Исповедник, прп. Главы о богословии... С. 236. 2:11.

	<p>приходя и прилепляясь к ним, и потенциальный <i>конец истории</i>, <i>конец локального исторического движения</i>⁶⁶⁰. Всякая сущность находит свой предел и упокоение в собственном логосе.</p>	<p>человек, таким образом, обнаруживает не только средоточие, но и <i>конец всецелой истории</i> – <i>конец Священной Истории и истории мира</i>⁶⁶². Так, именно к логосам и Божественному Логосу призваны стремиться в своих <i>энергиях</i> человек, а за ним и весь мир; и только в них они (человек и мир) способны найти предел своего движения, <i>конец истории и подлинное упокоение</i>⁶⁶³.</p>
--	---	--

Но от ипостасного дела Сына Божия (будучи Его ипостасным продолжением) Святым Духом рождается многообразная полнота ипостасного же бытия Церкви (Ср.: «Церковь остаётся единой ипостасно»⁶⁶⁴), имеющая части и члены проникающими друг в друга⁶⁶⁵ и, вместе с тем, – отдельными⁶⁶⁶ в своём бытии. Именно Церковь, подобно Христу соединяя в себе Божественное и человеческое, представляет собой стержень истории, равно как и все её масштабы, соединяя всё со всем – от Христа до последнего и самого малейшего своего члена, простираясь своими Божественными и человеческими энергиями до всех пределов творения, времени и пространства. Так, подобно Святой Троице и Христу, Церковь выступает началом, серединою и концом истории⁶⁶⁷.

Но вместе с этим, согласно мысли прп. Максима Исповедника, началом, серединою и концом истории оказывается и деятельность человека – вообще всякого человека в своём локальном масштабе, по образу Человечества Христа в макромасштабе всего исторического процесса. Но не только энергийная деятельность – ипостасная реальность человеческого бытия оказывается таким же двигателем истории, как Божественные Ипостаси Святой Троицы – Отец, Сын и Святой Дух. Всякая человеческая

⁶⁶¹ Обладая ими ипостасно как совокупностью собственных произволений о человеке и его истории.

⁶⁶⁰ Там же. С. 215. 1:3; *Его же*. О недоумениях к Иоанну... С. 313. 1345В-С. Амбигва СХ (XXXVIII, 8; по общей нумерации – 42).

⁶⁶² Ср. библейское представление о времени Христа как о «последнем времени», «последних временах», что вовсе не означает буквальное окончание истории.

⁶⁶³ Максим Исповедник, прп. Главы о богословии... С. 226, 251. 1:66–68; 2:80.

⁶⁶⁴ Максим Исповедник, прп. Мистагогия... С. 159.

⁶⁶⁵ Там же. С. 159–168.

⁶⁶⁶ Там же. С. 168 и др.

⁶⁶⁷ Там же. С. 158.

ипостась становится деятельным участником исторического процесса, и прежде всего, исторического процесса в самом себе.

Воплощение Христово оказывается новым тропосом (τρόπος, способ) исторического бытия Сына Божия, столь глубоко проникшего в историю⁶⁶⁸. Вслед за Христом обновлёнными личными тропосами следования за Ним (образами действия) проявляет себя и многообразие человечества, вошедшего в Церковь⁶⁶⁹.

Таким образом, учение прп. Максима Исповедника о логосности и тропосности творения позволяет соединить лишённое крайностей святоотеческое учение о синергии, с одной стороны, и представление о субъектной (ипостасной) модели истории, с другой, где множество иерархически связанных ипостасей образуют многоипостасную реальность исторического процесса и становятся его творцами во главе со Христом, тем самым впервые исполнив претенциозную задачу, которую ставили себе Ориген, Евагрий и блаж. Августин, по созданию всеохватной богословской системы, связующей Бога, человека и историю. Так, прп. Максим, возвещающий своим наследием окончание «золотого времени» святоотеческой письменности, подводит исторические итоги церковной мысли целой эпохи, раскрывая историю, прежде всего, в контексте христологии, мысля её как макромасштабный процесс, включающий в себя всякую частную историю отдельного человека или общности, законосообразно и равно свободно синергично создаваемую Божеством и человечеством во Христе, а за Ним в Церкви и отдельных её членах.

2.6. Выводы по главе

Мужья апостольские и, особенно, апологеты, в осмыслении историко-богословских тем выступили важным посредующим звеном между

⁶⁶⁸ Максим Исповедник, прп. О недоумениях к Иоанну... С. 81. 1097В-С. Амбигва II (по общей нумерации – 7); Его же. О недоумениях к Фоме... С. 29-32. Амбигва V.

⁶⁶⁹ Максим Исповедник, прп. О недоумениях к Иоанну... С. 312. 1344D. Амбигва СІХ (XXXVIII, 7; по общей нумерации – 42).

апостольской мыслью и последующим развитием церковной мысли и науки. Векторы и историко-богословские парадигмы, заложенные апостолами, разворачиваются в конце I-II веков в комплекс важных для церковной мысли в целом тем, захватывающих в исторической перспективе важнейшие «реалии» будущей догматической мысли Церкви: Святую Троицу, Христа, Церковь. Эти темы в данный период времени ещё мыслятся и раскрываются достаточно *автономно* друг от друга, однако сам факт их рассмотрения становится базой для позднейших попыток интегрального видения этих тем. Отношения Церкви и мира в историческом контексте также составляют – прежде всего для апологетов – важнейший предмет историко-богословской мысли.

Вопросу связи Святой Троицы и истории в кон. I – II вв. уделяется лишь эпизодическое внимание; исключением является лишь мысль свщмч. Иринея Лионского, во многом предваряющая богословскую проблематику следующего III в. Историческая динамика осмысливается свщмч. Иринеем в её взаимосвязи с образом Откровения Лиц Святой Троицы, который мыслится им в виде поступательного, но единого и двухвекторного процесса (от Отца через Сына к Святому Духу и – одновременно – от Святого Духа через Сына к Отцу). Характер исторического Откровения при этом оказывается связан, как с особенностями самой внутритроицеской жизни, так и с фактом несовершенства и необходимости исторического развития человека.

Христос уже со времени мужей апостольских мыслится как источник и образец исторического развития человека; Он есть господин всецелой истории в противовес сатане, который начальствует лишь над временем беззакония (Посл. ап. Варнавы). Для апологетов, особенно для представителей малоазийского богословия, таких как свв. Мелитон Сардийский и Иринея Лионский, всецелая история связывается во Христе, перевозглавляется (рекапитулируется) в Нём. Христос изображается ими как стержень истории, но одновременно и как её плод – плод синергийных отношений Бога и человека. Сама рекапитуляция (лат. *recapitulatio*, греч.

ἀνακεφαλαίωσις) человечества во Христе не статичный факт – она представляет собой вызревающий исторический процесс. Это вызревание истории наполнено динамикой типологических связей – образов, прообразующих последующую реальность, но одновременно и единых с ней, с привязкой этого единства ко Христу (свт. Мелитон Сардийский). Более того, привязка всецелой истории ко Христу определяет, исходя из отношения к Нему, вектор движения всех процессов, протекающих в истории. Так, тематика двух путей, характерная для мужей апостольских (путь человека ко Христу или от Христа), продолжается у апологетов, а впоследствии и в церковной мысли III в. (особенно у Климента Александрийского), идеей двух векторов истории – христостремительного и христобежного – характеризующих направленность отдельных общественных процессов внутри истории.

Церковь, в том числе в её отношении с миром, является третьим важнейшим предметом мысли кон. I – II вв. в контексте проблематики богословия истории. Уже у мужей апостольских ясно выражена идея Церкви как стержня истории, проходящего от предвечного замысла о ней Бога до его эсхатологического осуществления за пределом конца истории (Пастырь Ерма); эта идея представляет собой смысловую пару к представлению о Христе как о стержне истории, выражаемому в малоазийской богословской школе. Историческое развитие Церкви имеет две перспективы – прямую и обратную (выражаемую через апофатические образы), перспективы естественного роста и очищения от греха. У апологетов постепенно формируется учение об историческом святом опыте Церкви – Предании, характеризуемом одновременными признаками самотождественности и развития. Церковь, понимаемая как стержень всецелой истории, в изображении апологетов постепенно обретала свойства своего опыта – от согласия и непрерывности в ветхозаветной Церкви (свв. Иустин Мученик, Феофил Антиохийский) до всеобщности и полноты в Церкви Христовой (свщмч. Иринеи Лионский). Эти свойства Предания коррелируют с

позднейше сформулированными в символах веры свойствами самой Церкви. В малоазийском богословии (свв. Иустин Мученик, Мелитон Сардийский, Иринея Лионский) исторический опыт Церкви предстаёт также в перспективе своего типологического развития: согласия и единства времён, постепенного освящения человека, обретения полноты богообщения и дискретности исторических этапов.

Опыт мира, также имеющий свою историческую динамику, представляет своего рода «антипредание»⁶⁷⁰; его свойства прямо противоположны свойствам Предания. Обладая в своих незрелых (дохристианских) формах признаками внутреннего разногласия и новизны (свв. Иустин Мученик, Феофил Антиохийский), впоследствии, с рождением христианских ересей и расколов, он дополняется, по мысли свщмч. Иринея Лионского, свойствами эзотеричности и неполноценности. Постепенная консолидация мира в опыте антипредания представляет собой, согласно свщмч. Иринею, общий процесс альтернативной рекапитуляции – исторического пере- и совозглавления (συνκεφαλαίωσις) мира, которая завершится в антихристе. При этом опыт антипредания, отчасти действующий в мире, не следует отождествлять с самой жизнью мира – родственные христианскому опыту семена логоса, действующие в мире, ведут его ко Христу (сам языческий мир во времена апологетов представляет собой христостремительный вектор движения), тогда как ереси и расколы формируют генеральный путь антипредания, отдаляясь от Христа.

Эффект недифференцированности истории – неразличения планов всеобщей и частной (в том числе личной) истории, – характерный ещё для евангельского и апостольского богословия, становится в кон. I – II вв. поводом к скорым эсхатологическим чаяниям, а также к хилиастическим интерпретациям слов Откр. 4-7. Анализ так называемых «хилиастических глав» (Против ересей, Гл. 32-36) свщмч. Иринея Лионского, представляющих

⁶⁷⁰ Сам термин был введён нами в следующих работах: *Легеев М., свящ.* Предание и антипредание // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 44-54; *Его же.* Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. С. 62-72; *Его же.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 116-122, 364-374.

более тонко интерпретируемый (по сравнению, например, с позицией св. Иустина Мученика) вариант хилиазма, даёт основания для именно такого видения его причины как явления. На рубеже II – III вв. намечается богословская дифференциация частной и всеобщей истории – путь к научному осмыслению, отдельно, истории мира (а, следовательно, и Церкви) и малой истории человека. Задаётся «объём» видения истории. Первые, ещё весьма «сырые» попытки периодизации истории Церкви предпринимаются, начиная с мужей апостольских; при всём их несовершенстве, стоит отметить их троический характер, а отчасти и связь с седмеричной символикой (Посл. ап. Варнавы).

В целом в течение данного периода кон. I – II вв. формируются предпосылки для научного (то есть основанного на научном методе, комплексного, систематического) осмысления истории, – предпосылки, коррелируемые с общей картиной богословской мысли того времени.

Богословская мысль последующего III в. ставит задачу *взаимосвязанного* рассмотрения трёх компонентов: учения о Боге, учения о человеке и истории как области их взаимоотношений. Свои особенные подходы к решению этой проблемы предложат представители римо-карфагенской, александрийской и малоазийской богословских школ.

Отношение к истории Тертуллиана в рамках исполнения этой задачи представляет собой самую несовершенную попытку. Оно выступает чрезмерно логически детерминированным, хотя идея трёх эпох всеобщей истории, соотносимых с особым Откровением трёх Лиц Святой Троицы, отчасти коррелирует с позднейшим, например, каппадокийским богословием. Жёсткая привязка надисторического, то есть жизни Святой Троицы, к историческому, и наоборот, у Тертуллиана вносит во внутритроическую жизнь чуждый её историзм, а в историю человека и его отношений с Богом, напротив, – чуждую ей статику. Его идея невозможности развития человека в Церкви Христовой будет отброшена уже его ближайшим наследником

свщмч. Киприаном Карфагенским, а у учителей александрийской школы III в. найдёт своё самое сильное и справедливое опровержение.

Первый из них, Климент Александрийский, в полную противоположность Тертуллиану будет исходить из общего подхода неизменного развития, имеющего богозамысленный и духовный характер, надлежащего для всех без исключения исторических процессов. Это развитие, или путь богопознания, рассматривается Климентом в двух ключевых планах – истории отдельного человека и истории человечества. Оба плана отчасти соотносимы друг с другом в своих характеристиках. Путь от веры, через научение к знанию человека есть то же самое, что и путь от Духа, через Сына к Отцу всего человечества, и наоборот, – стадии развития истории отношений человека и Бога имеют для него общие характеристики в микро- и макромасштабах. Троический характер всех исторических процессов, совершаемых по замыслу Божию, связан, как с образом Откровения Святой Троицы человеку, так и с внутренними закономерностями, присущими устройению человека в возможностях его развития, которые являются выражением его богообразия. При этом для Климента путь человечества и есть путь Церкви, актуально обнимающий в её святом опыте всю историю – прошлое, настоящее и будущее.

Ориген более конкретно и даже жёстко, нежели Климент, соотносит природное устройство человека, устройство Церкви и домостроительство Святой Троицы, имеющее исторический характер, выстраивая следующие параллели:

- тело человека – церковные члены – Отец как начало бытия;
- душа человека – священная иерархия – Сын Божий как «душа Бога»⁶⁷¹ и двигатель истории;
- дух человека – Христос как Глава Церкви – Святой Дух как завершитель домостроительства Святой Троицы.

⁶⁷¹ Ориген. О началах. С. 202. 2:8:5.

Исторические процессы, происходящие в отдельном человеке и во всецелой Церкви (и связанные с их устройством) представляют собой, согласно его мысли, определённое отображение вневременной и внеисторической, но внутренней и имеющей некую предвечную неподвижную динамику жизни Святой Троицы. Эти положения будут во многом коррелировать с позднейшей святоотеческой мыслью. При этом в целом в его отношении к истории Ориген испытал влияние платонической мысли с его общеантичным представлением о цикличности истории; для него «конец всегда подобен началу»⁶⁷² (а начало – концу); также, как и в случае с Тертуллианом, хотя и по-своему, такое представление умаляет свободу человека и Бога. Помимо этого, в его понимании история оказывается скорее апофатическим путём к онтологической простоте, а отнюдь не к гармонизации в человеке и человечестве природного и ипостасного многообразия и существования, как это было у Климента.

Представители малоазийского богословия, свщмч. Ипполит Римский и, особенно, свщмч. Мефодий Патарский, также как и представители александрийской школы, исходят из дифференциации всеобщей и частной истории, в то же время подчёркивая и ещё более акцентируя их типологическую связь. Историческое развитие в изображении свщмч. Мефодия представляет собой путь взаимопересекающихся типологий: ветхого и нового и, одновременно, Христа – и Церкви, Пресвятой Богородицы – и церковных членов, всеобщей и личной истории. При этом он также исходит из троичного характера исторических процессов, выражая его в следующих понятиях: тень образа, образ, истина. Здесь очевидна связь с богословием образа и реальности свт. Мелитона Сардийского, – у свщмч. Мефодия оно переводится из христологического в троический контекст. Противостоя ошибочным идеям Оригена, свщмч. Мефодий подчёркивает уникальность и единственность истории, а также значение воли человека в собственном историческом выборе.

⁶⁷² Там же. С. 127–128. 1:6:2.

Для последующей церковной мысли IV в., занятой борьбой с арианством, тема богословского осмысления истории становится периферийной. Несмотря на это, мысль отцов каппадокийцев затрагивает некоторые важные аспекты этой проблематики в контексте троичного богословия. Идеи свщмч. Иринея Лионского об образе Откровения Святой Троицы, имеющем – одновременно – статичный, а с другой стороны, исторический и двухвекторный характер, находят своё продолжение в тематике богопознания в рамках полемики с Евномием, поднимая вопросы поступенной и исторической неполноты/полноты личного Откровения. Сохраняя идею двухвекторности Откровения, в отличие от свщмч. Иринея, отцы каппадокийцы делают акцент на вневременном образе бытия Святой Троицы (исхождение Святого Духа от Отца, через Сына), который, в свою очередь, прообразует ход истории – духовное исполнение тайны Церкви, осуществляемое через Сына, по замыслу Отца.

В кон. IV – нач. V вв., когда борьба с арианством в целом была закончена, интерес церковной мысли вновь возвращается к теме истории. Именно тогда предпринимаются две попытки её комплексного богословского осмысления: Евагрия Понтийского и блаж. Августина Иппонского.

Евагрий рассматривает историю в традициях александрийской школы как синтез аскетического пути человека и пути человечества. История для него есть путь поступенных закономерных иерархических восхождений, осуществляемый как путь познания: от чувственного – к умопостигаемому, а затем к Божественному. Именно с Евагрия окончательно формируется устойчивый образ троического восхождения человека к Богу: $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$. Синергичное содействие человеку на этом пути осуществляется через образы, или тропосы (в том числе образы Христовых дел), логосы (смыслы существующего) и, наконец, прямое и личное соприкосновение с Лицами Святой Троицы, завершаемое единением всего человечества с Отцом. Апофатизм отцов каппадокийцев, имеющий у них прикладной характер (борьбы с Евномием, утверждавшим всепознаваемость Бога), превращается у

Евагрия в апофатизм онтологической деперсонализации человека, поскольку тройственная природа человека призвана, по мысли последнего, распавшись, раствориться в Ипостасях Святой Троицы. Такие плоды приносит ложная идея о призвании человека к единению с Богом.

В отличие от Евагрия, которого занимало развитие истории как синергического процесса с вовлечением в него внутренних сил человека, самих человеческих ипостасей и всех Лиц Святой Троицы, блаж. Августин Иппонский в своей попытке всеохватного осмысления истории и её смыслов стремится показать наиболее общую логику истории, основанную на замысле Божиим о человеке. У блаж. Августина в его концепции двух градусов завершает своё развитие тематика «двух путей» человека, а затем и «двух векторов» исторических процессов, представленная в периоды I – III вв. Реконструируемая в его мысли зеркально-троичная субъектная модель истории представляет два противостоящих ряда, в каждом из которых субъектами истории выступают: персона, социум (община) и универсум. Само формирование этих рядов имеет также исторический характер; при этом последующее включает в себя предыдущее. Так, сама Кафолическая Церковь – град Божий – формируется исторически, представляя в этом отношении три последовательные стадии:

- Церковь как персона – в лице отдельных праведников;
- Ветхозаветная Церковь – отдельный богоизбранный народ, социум;
- Церковь Христова – универсум.

Этот троичный масштаб церковной жизни, согласно блаж. Августину, имеет непосредственным первообразом Троичность Божественных Лиц. В «системе координат», представленной блаж. Августином, не только последующее включает в себя предыдущее, но и меньшее определяется большим, – поэтому история представляет собой в своей онтологической глубине не поле действия персон, но борьбу двух градусов, Церкви и мира. В конечном счёте, Церковь как универсум определяется у блаж. Августина в

своём бытии Ипостасью её Главы Христа, а история как таковая – волей Бога. Очевидна недооценка им участия человеческого фактора в истории, формализация субъектов истории, всё это связано с известной синергийной проблематикой пелагианских споров. Одной из причин такого положения дел становится проблема неразличения блаж. Августином природного и ипостасного компонентов в отношении Церкви и её участия в исторических процессах.

Прп. Максим Исповедник рассматривает историю, прежде всего, в контексте проблематики христологических споров, избегая при этом ошибок Евагрия и блаж. Августина. В его богословской системе встречаются, приходя к совершенному согласию, неподвижный план Божественного замысла о человеке и подвижный – совместная (Божественная и человеческая) реализация этого плана. Согласно его мысли, история представляет собой поле колебательности человеческих произволений (γνώμη как вид произволения (πρόαιρεσις), присущий человеку), взаимодействующих с личным произволением Сына Божия, которое лишено колебательности и направляет историю через логосы⁶⁷³, которые носят законоустроительный характер. Логосы Сына Божия законоустроят историю в её начале, середине и конце, то есть служат её отправными точками, движущими силами и целеполагающими ориентирами для всего многообразия человеческих путей (способов, тропосов), ведущих к Богу. Являясь проявлениями единого и Божественного Логоса, логосы совершают для частных случаев то, что Сам Логос совершает для истории в целом (как этому учили малоазийские святые II – III вв.). Логосы содержат сущности, заключённые в человеке⁶⁷⁴, направляют его силы и упокоивают энергии, тогда как сам человек призван в синергийном соединении с логосами обрести предел собственной исторической реализации. Соответственно, лишь во Христе, едином и ипостасном Логосе может быть осуществлён конец

⁶⁷³ Понимание, что логосы есть частные произволения Сына Божия соседствует в церковной науке с альтернативным взглядом на логосы как на Божественные энергии. См. об этом в п. 2.5.2 диссертации.

⁶⁷⁴ Природа человека как многосоставная включает в себя все природы тварного мира.

всецелой истории. Во Христе Церковь, и даже всякий человек как малая Церковь, становится началом, серединой и концом истории. При этом человечество способно идти в истории в двух направлениях – угасания колебательности произволения и восхождения к непреложности стояния во Христе или, напротив, роста и хаотизации колебательности, отрыва от логосных ориентиров, потери сил и угасания энергичной деятельности. Конец мира и истории наступит тогда, когда человеческие «сила и действие достигнут предела (способности) производить»⁶⁷⁵ – в обоих смыслах этого слова, – дойдя до вершины реализации человеческих возможностей и, одновременно, в отрицательном векторе своего исторического движения, до нижнего предела возможностей реализации человека.

В целом к концу эпохи Вселенских Соборов богословие истории проявляет себя как комплекс положений, служащих раскрытию связи между важнейшими догматами (о Святой Троице и о Христе), а также церковным учением о человеке и его спасении.

⁶⁷⁵ *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию... С. 95. Вопрос XXII:7.

ГЛАВА 3. ВЕКТОРЫ РАЗВИТИЯ БОГОСЛОВИЯ ИСТОРИИ ВО II ТЫСЯЧЕЛЕТИИ

3.1. Введение

Развитие историко-богословской проблематики в первом тысячелетии было интегрировано с общими задачами церковной мысли того времени: формирования богословия как науки, а затем утверждения формулировок важнейших догматов о Святой Троице и о Христе. К концу этой эпохи трудами прпп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина создаётся цельная система богословского знания, характеризующаяся теснейшей внутренней связью всех её положений, прежде всего, троического, христологического и сотериологического характера. Богословие истории в этом процессе играет важную вспомогательную роль, представляя саму историю как «пространство» деятельности Святой Троицы и – особенно – Христа в Их взаимодействии с человеком и человечеством.

Раскрытие образа действия Лиц Святой Троицы в истории, в том числе в отношении к человеку и во взаимодействии с ним, станет отправной точкой для новой богословской, и в частности историко-богословской, проблематики. Эта новая проблематика будет связана, прежде всего, с историей и деятельностью самого *человека*⁶⁷⁶. Целое последующее тысячелетие будет проходить «под знаком» человека, акцентируя в то или иное время и при тех или иных обстоятельствах внимание на различных формах его бытия: Церкви или мире, взятых в их взаимосвязи или раздельности; персоне, обществе или всём человечестве. Этот характер эпохи II тысячелетия во многом определит и общий вектор развития богословия истории.

В плане изучения это время представляет собой столь значительный исторический объём и столь сложное наполнение, что для рассуждений о

⁶⁷⁶ См., напр.: «С половины IX века становятся всё более и более характерными... вопросы, относящиеся к Духу Святому и благодати... – то ядро, вокруг которого строится теперь богословская мысль, более чем когда-либо неотделимая от духовной жизни (человека)» (*Лосский В. Н.* Боговидение... С. 114).

богословии истории здесь потребуется скорее выделение общих тенденций его развития, анализ формирующих их факторов и условий, нежели разбор учения конкретных персоналий.

Кроме того, для этой новой эпохи будет характерна некоторая скрытость богословской проблематики как таковой. В отношении ко II тысячелетию в целом, несмотря на важные исключения⁶⁷⁷, можно говорить скорее о внутреннем вызревании богословия, чем о его очевидной явленности, как правило проявляющей себя в борьбе идей, ниспровержении ересей и активном соборном процессе взаимодействия различных богословских позиций. Такой более практический, нежели богословско-теоретический характер этого времени является ещё одной причиной подхода, ориентированного не столько на рассмотрение богословской мысли конкретных персоналий, сколько на выявление общих и далеко не всегда очевидных тенденций, акцентирующих ту или иную грань историко-богословской проблематики или вектор её развития.

3.2. Проблема периодизации эпохи⁶⁷⁸

Начиная с филиоквистских споров и рождения исихастского богословия на рубеже IX – X вв., сменяются общие задачи церковной мысли – эти процессы ставят новые ориентиры также и перед дальнейшим развитием богословия истории. Понимание того, как будет происходить это развитие, должно опираться на понимание дальнейшего развития общецерковной мысли. Таким образом, для дальнейшего исследования нашей темы перед нами прежде всего стоит вопрос периодизации второго тысячелетия. Материал к этому представляет, как правило, патрологическая письменность, ориентированная прежде всего на классификацию церковной

⁶⁷⁷ Например, времени паламитских споров сер. XIV в.

⁶⁷⁸ Данный параграф написан на основании или с использованием следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 202-219; *Легеев М., свящ. Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Периодизация «Эпохи утраченной экумены»: взгляд со стороны богословия истории // Русско-Византийский вестник. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. №1. С. 64-72.

мысли, в отличие от чисто исторических исследований, ориентированных на разнородный событийный контекст.

В современной богословской и патрологической науке традиционно периодизация церковной мысли первых двух эпох (Древней Церкви и Вселенских Соборов) представляется достаточно исследованной и не предполагает существенных вариаций понимания. В общих чертах общеприняты хронология и задачи периодов: апостольского, мужей апостольских, апологетов, зарождения систематического богословия, триадологических споров, христологических споров, иконоборчества. Каждый из периодов представляет локальные задачи своего времени, выраженные во всех сторонах церковной жизни, *начиная* с проблематики богословской и даже догматической, и заканчивая практикой церковной жизни, особенностями отношения Церкви с миром и др.

Как раз начиная с IX века, то есть с окончанием эпохи Вселенских Соборов, картина становится существенно менее очевидной, однозначной и исследованной. Вопрос периодизации святоотеческой мысли второго тысячелетия, как правило, выходит за рамки традиционных патрологических курсов и исследований. Стандартный вариант изучения святоотеческой мысли предполагает деление на «классическую» патрологию, изучающую развитие по преимуществу греческой (а также отчасти латинской и сирийской) мысли и вклада святых отцов в строительство и историческую жизнь Церкви, и оканчивающуюся XV веком, и русскую патрологию, представленную как автономный предмет «национального» или поместного значения. Период сер. IX – кон. XIV (или нач. XV) вв. часто именуется периодом исихазма или исихастского богословия, имеющего преимущественно аскетическую направленность – этим, как правило, ограничивается намёк на периодизацию времени после Вселенских Соборов.

Случаи более подробной периодизации единичны. Так, инок Всеволод (Филиппьев) выделяет три периода в промежутке сер. IX в. – современность,

впрочем, данная периодизация ещё лишена каких-либо сущностных характеристик:

- сер. IX – сер. XV вв.,
- сер. XV – нач. XX вв.,
- нач. XX в. – современность⁶⁷⁹.

На протяжении последних лет автором настоящей диссертации совместно с еп. Кириллом (Зинковским) и игум. Мефодием (Зинковским) была разработана и предложена к обсуждению более подробная модель периодизации церковной истории и церковной мысли, заполняющая имеющуюся лауну, включающая как всё второе тысячелетие, так и современность⁶⁸⁰. В этой модели всё время после эпохи Вселенских Соборов объединено в единую и заключительную эпоху церковной истории, именуемую «эпохой утраченной экумены». Кенозис Церкви и особенное внимание к проблемам экклезиологии мыслятся здесь важнейшими характеристиками эпохи. Её внутренняя периодизация обосновывается интенциями церковной мысли, определяясь последовательно сменяющимися акцентами экклезиологического дискурса:

- период исихазма или экклезиологии отдельного человека (сер. IX – сер. XV вв.),
- период экклезиологии общинного бытия (сер. XV – нач. XX вв.),
- период экклезиологии кафоличности (20-е гг. XX в. – современность).

Ниже мы приводим основные характеристики этой модели.

3.2.1. Человек в Церкви (сер. IX в. – 1-я пол. XV в.)

Время свт. Фотия Константинопольского знаменует собой подготовку, вызревание, а быть может, в самом своём начальном моменте – уже и

⁶⁷⁹ Всеволод (Филиппьев), инок. Путь святых отцов. Джорданвилль, 2006. С. 422-598.

⁶⁸⁰ См.: Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. Периодизация «эпохи утраченной экумены»: взгляд со стороны богословия истории // Русско-Византийский вестник. СПб., 2018. №1. С. 64–72; Легеев М., свящ. Богословие истории как наука. Метод... С. 95-102. И др.

наступление новой эпохи. Исповедание вопроса о *предвечном исхождении* Святого Духа от Отца являет себя как необходимая платформа для раскрытия того значения Святого Духа, того Его специфического действия и Его роли, Его образа действия, которые Он имеет в Церкви:

1. *в человеке*, отдельном церковном члене и его духовной жизни,
2. *в общине*,
3. *во всецелой и кафолической Церкви*⁶⁸¹.

Вопрос богопознания и богоприобщения, рассмотренный позже свт. Григорием Паламой в аспекте ипостасного приобщения человеком природных Божественных энергий, уже здесь, в конце IX в., предваряется проблематикой ипостасного общения как такового – ипостасных отношений, образ которых (как внутри Церкви между её частями и членами, так и в отношениях Церкви и её частей с Ипостасями Святой Троицы) предзадаётся и прообразуется образом отношений внутри Самой Святой Троицы⁶⁸². Вся последующая эклезиологическая мысль XX в. будет подтверждением этого ключевого тезиса, несмотря на трудности конкретного выявления связи внутритроической и церковной жизни, как и различные её интерпретации в современной мысли⁶⁸³.

Так, вопрос о *filioque*, от которого отталкивается церковная мысль кон. IX – нач. XV вв., выступает платформой рассмотрения проблемы богопознания в контексте его *ипостасной реальности*. Позднейшая мысль о том, что каждый человек, каждое лицо есть тайна для другого⁶⁸⁴, и эта тайна способна приоткрывать себя по мере углубления перихорестического

⁶⁸¹ Именно на такое троическое устройство Церкви указывают исследования святоотеческой мысли II – нач. V вв. См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 140-156. См. также п. 2.4.4.1 диссертации.

⁶⁸² См., напр.: *Мейендорф И., протопр.* Святая Троица в паламитском богословии // *Его же*. Пасхальная тайна. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 613-617; *Макаров Д. И.* Паламизм до святителя Григория Паламы, спор о филиокве и примат папы в византийской эклезиологии XII – XIV вв.: некоторые наблюдения. Екатеринбург: Екат. Дух. семинария, 2017. С. 8-10. Также см. п. 4.4.1.2 диссертации.

⁶⁸³ «В наши... дни троичный догмат раскрывается в так называемом “времени Церкви”» (*Бобринский Б., прот.* Тайна Пресвятой Троицы. Очерк догматического богословия. М.: ПСТГУ, 2005. С. 10).

⁶⁸⁴ Ср. с сущностным контекстом того же самого вопроса: «Даже едва ли возможно нам и точное познание твари» и др. (См.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 28, о богословии второе // *Его же*. Творения. В 2-х т. М.: Сибирская благовонница, 2010. Т.1. С. 335).

общения человеческих ипостасей, обретаемого в Церкви⁶⁸⁵, основывается на том, что ещё большей, беспредельной, тайной являют Себя Лица Святой Троицы – Отец, Сын и Святой Дух, венчающий внутритроическую полноту⁶⁸⁶. Но и эта тайна Божественных Лиц способна постепенно раскрывать себя через перихорестическое общение человека с Богом⁶⁸⁷.

В личном образе действия познаётся ипостасное бытие, но, вместе с тем, образом действия не исчерпывается ипостасное бытие Троических Лиц, само по себе бесконечно более глубокое в своей тайне⁶⁸⁸. Отображение Троического образа Откровения (образа действия) в ипостасной жизни Церкви, даже усвоение Церковью (а следовательно, в своей мере, и отдельным её членом) этого образа, свидетельствует о её единстве с Богом, о таинственной жизни и присутствии всей полноты Святой Троицы в Церкви Христовой⁶⁸⁹. Искажённое понимание отношений между Лицами Святой Троицы неизбежно повлечёт за собой искажённое понимание Троического образа Откровения, которое, в свою очередь, сделает Церковь неспособной усвоить истинный образ, а вместе с ним – неспособной к усвоению благодати Божией, сделает её неспособной быть Церковью. Эту мысль возможно применить к Церкви не только как к общине, как к Поместной Церкви, но и к отдельно взятому человеку.

Таким образом, как отмечают исследователи, учение о Святом Духе представляет прежде всего проблематику богопознания и имеет в своей

⁶⁸⁵ «Перихорестичность отражает свойство ипостаси пребывать в общении с другими ипостасями» (*Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 183; и др. см.: *Там же.* С. 182–188).

⁶⁸⁶ «Паламитское богословие настаивает на невозможности «причастия» собственно как совершенных ипостасей, так и сущности Пресущественной Троицы» (*Там же.* С. 100).

⁶⁸⁷ Ср.: *S. Gregorius Palamas. Homilia V // PG 151. 65A.*

⁶⁸⁸ Познание Бога есть живое общение человека с Лицами Святой Троицы. Но и в этом реальном познании (также, как мы говорим о познании сущности Божией в её энергиях) бытие Божественных Лиц сохраняет свою таинственность для человека, сохраняет свою тайну, являя себя через ипостасные проявления Лиц – через всё то, что совокупно может быть названо «образ действия» или «образ Откровения» каждого из Лиц Троицы. В определённом смысле эту мысль можно применить и к общению человеческих ипостасей друг с другом.

⁶⁸⁹ Подобно тому, как рассматривая тот же вопрос в природно-энергийном контексте, мы скажем, например, что воипостасное принятие, воипостазирование человеческой ипостасью энергии Божией, обоживает его – соделывает «причастником Божиего естества» (2 Пет. 1:4).

перспективе экклезиологическую подоплёку⁶⁹⁰. «Кинония как общение личностей с Богом и друг с другом предполагает богословие Духа»⁶⁹¹. Споры о *filioque* открывают начало новой эпохи – эпохи, в основных своих векторах внутреннего богословского развития и интенциях (при всём многообразии поднимаемых в этом огромном тысячелетнем «пространстве» тем), сводимой, прежде всего, к догмату о Церкви.

Дальнейший ход истории, называемый также временем или периодом исихазма⁶⁹², представляет собой фокус богословского внимания, нацеленный на человека. Отдельный человек, его духовная жизнь и путь в Церкви становятся главным предметом богословского внимания этого времени; знаковой является фигура прп. Симеона Нового Богослова в этом «антропологическом» развороте. Всё, что обеспечивает эту церковность личности, общение человека с Богом – составляет спектр вопросов и тем, поднимаемых и затрагиваемых богословами этого периода: пневматология и богословие таинств, аскеза и проблематика богопознания, наконец, в широком смысле литургическое богословие. Уже в конце этого периода свт. Григорий Палама будет отстаивать другое важнейшее положение церковного учения о богопознании, дополняющую проблематику личного общения общением энергийным: человек способен познавать непознаваемую сущность Божию в энергиях и так ей, самой по себе неприобщимой, приобщаться, усваяя её в своё ипостасное бытие.

Выдающиеся персоналии данного периода обозначают собой и ключевые вехи богословия «человека как Церкви»⁶⁹³:

⁶⁹⁰ См., напр.: *Макаров Д. И.* Паламизм до святителя Григория Паламы... С. 6-11 и др.

⁶⁹¹ *Мейендорф И., протопр.* Единство Церкви – единство человечества // *Его же.* Церковь в истории: статьи по истории Церкви. М., 2018. С. 909.

⁶⁹² Хотя понятие «исихазм» может иметь и существенно более широкое значение.

⁶⁹³ Ср.: «Церковь можно разуметь в двух видах – или как собрание верных, или как душевный состав. Посему когда Церковь берётся духовно – в значении человека, тогда она есть целый состав его» (*Макарий Египетский, прп.* Беседа XXXVII // *Его же.* Творения. М., 2002. С. 430); «Слово “Церковь” говорится и о многих, и об одной душе: ибо сама душа собирает воедино все помыслы и перед Богом есть церковь» (*Его же.* Беседа XII // *Там же.* С. 321); «Видимая Церковь является тенью (образом) внутреннего человека, разумного и истинного» (*Его же.* Слово LI // *Там же.* С. 175); «Храм (Божий) ... велик, как сама Церковь, и мал, как человек» (*Климент Александрийский.* Строматы... Т.3. С. 245. 7:13:82:4); «Святая Церковь Божия, уподобляемая в созерцании душе, бесспорно, полностью соответствует ей. Ибо... (кто участвует в её таинственной жизни), тот подлинно соделал свою душу Церковью Божией и божественной» (*Максим*

1. *Свт. Фотий Константинопольский, IX в.* Проблематика предвечного исхождения Святого Духа как основание для раскрытия образа действия Святого Духа в человеке и Церкви.

2. *Прп. Симеон Новый Богослов, X-XI вв.* Начало проблематики отдельного человека, роли личности в духовном процессе. Основание «автобиографического» богословия.

3. *Свт. Николай Мефонский, XII в.* Проблематика подражания и таинственного соприобщения человека Христу, Его Жертве, – как основание аскезы человека.

4. *Свт. Григорий Палама, 1-я пол. XIV в.* Учение о богопознании в контексте обожения человека. Торжество катафатического богословия как первичной основы развития отношений Бога и человека.

5. *Св. Николай Кавасила, 2-я пол. XIV в.* Учение о духовном пути человека как о синергийном пути аскезы и таинств.

6. *Свт. Симеон Солунский, XIV-XV вв.* Развитие литургического богословия; проблематика всестороннего участия человека в общем делании Церкви.

Данный период исторического бытия Церкви знаменуется сращенностью до неразличённости двух генеральных направлений святоотеческой мысли, до того момента шествовавших в той или иной степени автономно – богословия догматического и аскетического⁶⁹⁴. Проблематика отдельного человека, бывшая ранее прерогативой по преимуществу богословия аскетического и имевшая на этом поприще выдающиеся памятники святоотеческой письменности таких святых отцов, как прпп. Макарий Египетский, Иоанн Кассиан, Варсонофий Великий, Иоанн Синайский, Исаак Сирий и многих других, с началом эпохи утраченной

Исповедник, прп. Мистагогия... С. 166. Гл. 5); «Человек есть в таинственном смысле Церковь» (*Там же*. С. 160); «Человек создан как Церковь в малом» (*Иустин Попович, прп. Догматика Православной Церкви: Эклесиология*. М.: Издат. Совет. РПЦ, 2005. С. 228).

⁶⁹⁴ См., напр.: *Хоружий С. С.* Исихазм и культура // *Культура и искусство*. № 1(31). 2016. С. 32-33.

экумены обретает догматическое измерение в предельных вопросах, относящихся к бытию человека в Церкви и его бытию *как* Церкви.

В практической жизни Церкви этот период оказывается ознаменован предчувствием, а затем и началом кенозиса Церкви: всё большим и большим расхождением Запада и Востока, а затем и таким ударом по Церкви, который оставит от прежней её «вселенскости» лишь восточную половину; с утратой своей западной половины Церковь навсегда утратит и вселенский масштаб, конечно же сохранив свою кафоличность, внутреннюю целостность, которая есть её необъемлемое и существенное свойство⁶⁹⁵. Нападение от «своих» (захват Константинополя в 1204 г.) продолжит путь этого кенозиса⁶⁹⁶ – путь, ощущаемый уже и как некий начаток страданий, но, прежде всего, как утрата видимого торжества Церкви в истории. Этот факт послужил наименованию не только этого периода, но и всей наступившей эпохи «эпохой утраченной экумены».

3.2.2. Экклесиологическая проблематика общинного бытия (2-я пол. XV – нач. XX вв.)

Фокус внимания церковной мысли IX-XIV веков на человеке и его бытии в Церкви, его личной истории («малой священной истории отдельного человека»⁶⁹⁷) сменяется к концу XV века ориентацией на проблемы если и не вселенского, то, по крайней мере, географического масштаба. Само течение истории диктует эти изменения: Флорентийская уния, а затем и падение Константинополя, – эти факторы определяют не только сдвиг внимания, но и географию церковной мысли, и её эпицентр переместится с территории Византии в тогда периферийную Русь. Её внутренние условия окажутся наиболее способными для принятия этой исторической «эстафеты».

⁶⁹⁵ См., напр.: Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви // *Его же*. Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 452-454.

⁶⁹⁶ В противовес этому, отколовшаяся Римская Церковь будет шествовать путём не кенозиса, а мнимого торжества.

⁶⁹⁷ См.: Легеев М., *свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклесиологическая модель // *Христианское чтение*. СПб., 2016. №3. С. 88–99.

С падением Константинополя не только грекоязычный христианский мир, но и все Поместные Церкви обнаружат себя в совершенно новой эkkлезиологической реальности – реальности хотя и не католического, но общинного (поместного, частного, локального) масштаба. Но, конечно, прежде всего это коснётся двух Поместных Церквей, которые и приобретут впоследствии значение двух наиболее влиятельных центров православного мира – Константинопольской и Русской.

В чём состояла новизна этой «реальности»? Для греков мир видимого торжества Церкви, сохранявшегося в остатках святой Византии, рухнул, и необходимо было научиться выживать в условиях *локального кенозиса*; земное торжество Церкви оказалось *временной ступенью* к чему-то большему и неведомому. Но и русскоязычный мир Православия, единственный, сохранивший православную государственность, также оказался перед лицом этой «новой реальности». Осознавая себя единственным преемником этого *видимого торжества* (в локальном же масштабе), преемником воцерковлённого социума, Святой Русью – наследницей Святой Византии, Русская Церковь оказывается «на оборотной стороне медали» того же самого изменённого мира. На этой почве начинают формироваться две новые богословские школы – русская и константинопольская⁶⁹⁸.

Богословская проблематика в этот период приобретает во-многом *практический характер*⁶⁹⁹; она находит своё отражение, как правило, не в научно-богословских и литературных трудах, а в практических действиях, свидетельствующих об изменившейся исторической действительности и являющих собой движимую той или иной внутренней идеей реакцию на эту действительность. Знаковые фигуры этого времени характеризуют происходящие процессы:

⁶⁹⁸ Сам вопрос отнесения начала формирования обеих школ к кон. XV – нач. XVI вв. является дискуссионным, что, впрочем, не имеет существенного значения для раскрытия нашей темы.

⁶⁹⁹ Ведь русскому богословию ещё только надлежало вызреть, дорасти до зрелости и богословской глубины своих предшественников, тогда как в Константинопольской Церкви развитие церковной мысли будет затруднено внешними обстоятельствами.

1. *Инок Филофей и его предшественники (кон. XV в. – нач. XVI в.),* сформулированная ими идея «Москва – Третий Рим». Первая реакция на изменившуюся «экклесиологическую реальность» общинной жизни двух (греко- и русскоязычного) миров. Константинопольская и Русская Поместные Церкви перешли в радикально новые отношения с окружающим миром⁷⁰⁰.

2. *Ученики прпп. Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, нач. XVI в.* Осмысление связи общинного бытия Церкви с миром. Спор о монастырских землевладениях, который являлся слепком и образом с более фундаментальной проблемы, имеющей в том числе глубоко богословский характер: отношения Церкви и социума (Церковь как человек и мир, Церковь как семья и мир, Церковь как монастырь и мир, и т.д.).

3. *Патр. Никон и протоп. Аввакум, XVII в.* Два взгляда на консолидацию православного мира в эпоху кенозиса: ориентация на унификацию и единство в ответ на чрезмерное и растущее различие практической жизни Поместных Церквей как угрозу их католическому единству или на сохранение своей общинной идентичности и флагманского значения Русской Церкви в православном мире.

4. *Архиеп. Феофан (Прокопович), свт. Филарет Московский и др.* Идея «государства как Церкви» – значения сращенных Церкви и социума для жизни как Церкви, так и мира.

5. *Греческие отцы просветители 2-ой пол. XVIII в. (свв. Косма Этолийский, Макарий Коринфский, Никодим Святогорец, Афанасий Парийский).* Внимание к евхаристической жизни общины как реакция на проблему ослабления и распада общинного бытия под давлением растущих искушений мира.

⁷⁰⁰ Примечательно, что «Теория “Москвы – Третьего Рима” излагалась в контексте апокалиптического: для Филофея Москва была не только “Третьим Римом”, но, что куда важнее, Римом “последним”» (Мейендорф И., протопр. Существовал ли когда-либо «Третий Рим»? // Церковь в истории: статьи по истории Церкви. М., 2018. С. 597).

Наступление мира на Церковь в этот период продолжается. Актуальные для этого времени модели «христианской экумены» в отдельно взятой стране (для русской Церкви), а, с другой стороны, кенозиса Церкви в отдельно взятой стране (для Константинопольской Церкви, а также всего грекоязычного и входящего в его социокультурную орбиту мира) выступают образами, с одной стороны, прошлого и, с другой стороны, будущего положения католической полноты Церкви и её истории.

3.2.3. Католическая Церковь перед лицом предельных вопросов о себе самой

Резкое нарастание апостасийных процессов отхода мира от Христа кон. XVIII – XIX вв., и особенно нач. XX в., пробудили с особой остротой вопрос: «Что есть Церковь?». Крушение русского мира – «государства как Церкви» в 1917 г. закрыло вопрос о значении локального бытия Церкви – общинного бытия – в исторических процессах и о его формах существования в различных исторических условиях. С этой знаковой исторической точки – падения монархического строя и одновременно расцерковления социума в России – начинается новый период в развитии богословской, и прежде всего экклезиологической, мысли Церкви. Мировое Православие утратило те столь различные измерения бытия жизни Церкви в поместных масштабах, которые существовали с середины XV века. Этому сопутствовал целый комплекс мировых процессов, в т.ч. интеграционных, а затем и глобализационных. Перед Церковью встал вопрос предельного осмысления своего бытия как целого. Возникает совершенно новый и мощный пласт богословия, который может быть назван «экклезиологией католичности», учитывая основные движущие его мотивы и задачи⁷⁰¹.

Что есть Церковь перед лицом отступающего от неё мира, Церковь в своей предельной полноте, Церковь как католическое и таинственное целое,

⁷⁰¹ См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 266-317; *Его же.* Богословие истории как наука. Метод... С. 101-103 и др.

как пристанище спасения, от которого уходит мир? С предельной остротой вопросы, связанные с догматическим пониманием того, что есть Церковь, вызревают и ставятся впервые; и столь же впервые история ожидает предельных ответов на эти вопросы, настолько, насколько в возможных и необходимых для человека пределах были некогда, в своё время, поставлены и раскрыты в самосознании Церкви другие важнейшие догматические истины – о Боге Троице и о Христе⁷⁰².

На протяжении настоящего периода в самой церковной жизни или на её периферии возникают явления, требующие осмысления и реакции Церкви: русское мессианство, филетизм некоторых Поместных Церквей, обновленчество, экуменизм, границы Церкви, претензии Константинополя на главенство в православном мире. Все они имеют эклезиологический характер и будут требовать, соответственно, эклезиологического осмысления. Однако весь комплекс богословских вопросов будет сводиться в итоге к двум ключевым:

1. Что есть Церковь в своём внутреннем устройстве?
2. Что есть Церковь в отношении к остальному, в том числе христианскому, миру?

«Христианская экумена» в отдельно взятой стране, равно как и кенозис Церкви в отдельно взятой стране, с наступлением этого периода перейдут в разряд прожитых и во многом осмысленных богословских реалий. Настанет время универсальных эклезиологических вопросов и поиска универсальных ответов. Именно в этот период произойдёт грандиозный расцвет богословия истории – оно будет тесно интегрировано с основными эклезиологическими задачами своего времени. Ввиду такого значения ему будет посвящена отдельная, четвёртая глава настоящей диссертации.

После такого краткого введения остановимся более подробно на наиболее важных аспектах историко-богословской проблематики II

⁷⁰² Ср.: «Мы действительно хотим воплотить наш православный догмат о Церкви во всей его полноте» (Шмеман А., *протопр.* Спор о Церкви // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 341).

тысячелетия, предваряющих эkkлeзиoлoгию кaфoличнoсти XX в. и сoвpeмeннoсти.

3.3. Историческое развитие персоны как проблема богословия у прп. Симеона Нового Богослова и св. Николая Кавасилы⁷⁰³

Рубеж двух эпох в жизни Церкви – Вселенских Соборов и утраченной экумены – характеризуется резкой сменой как общеподобословской, так и (в её контексте) историко-богословской парадигм. Христологические задачи одной эпохи сменяются задачами, связанными с тематикой «отдельного человека», – это отражается и на области исторической проблематики, где внимание, прежде направленное на макропроцессы, теперь направляется на те исторические и синергийные процессы, которые протекают в отдельной личности. Взаимная связь обоих масштабов истории теперь начинает осмысляться иначе – под углом зрения антропоцентрического.

Прп. Симеон Новый Богослов первым возвещает этот «антропологический поворот», который, учитывая общую логику истории, следовало бы, скорее, назвать «эkkлeзиoлoгическим» – эkkлeзиoлoгия отдельного человека становится первым шагом на долгом историческом пути к осмыслению предельных вопросов о бытии Церкви как таковой.

Жизнь, историческая по своему характеру динамика человека в Церкви, динамика его отношений с Богом, вживания в Церковь, перманентного воцерковления и восхождения по пути всё более тесного взаимодействия с Богом, обожения, воипостасного усвоения энергий Божиих в своё личное достояние, – все эти темы станут характерными и ключевыми для последующего времени, вплоть до XIV-XV веков, и составят облик исторического явления, известного под именем «исихазма».

⁷⁰³ Данный параграф написан на основании или с использованием следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 220-234; *Его же.* Богословие истории на рубеже эпох: от преподобного Максима Исповедника к преподобному Симеону Новому Богослову // *Христианское чтение.* СПб., 2018. №5. С. 51-61.

Богословие таинств Церкви в этом общем процессе будет иметь особое значение, соразмерное с богословием аскезы; вместе они представят слияние догматической и аскетической областей богословской мысли, путь к которому был намечен давно, по крайней мере, начиная с IV века, но которое совершилось лишь с наступлением эпохи утраченной экумены. Богословие истории этого времени будет учитывать оба эти компонента. Наследие св. Николая Кавасилы, знаковой фигуры, символически завершающей период экклесиологии отдельного человека, вместе с тем, подведёт итог и богословию микромасштаба истории.

3.3.1. Человек в центре истории: автобиографическое богословие прп. Симеона Нового Богослова

Характерным отличием этого богословия о человеке от более ранних и в общем-то многочисленных примеров аскетической письменности является его глубокая, теснейшая интеграция с тем багажом богословского знания, багажом Предания, вобравшим в себя развёрнутое и предельно ясное учение о Святой Троице и о Христе, которое Церковь накопила к концу эпохи Вселенских Соборов и с которым вступила в новую историческую эпоху. Интеграцию догматического и аскетического пластов церковного богословия, намеченную уже у прп. Максима Исповедника, в наследии прп. Симеона можно полагать окончательно совершившейся; такая ситуация сохранится и на последующие века⁷⁰⁴.

Именно *предельное состояние человека* на его пути к Богу, совершенный путь человека как Церкви становится главным предметом внимания прп. Симеона при его взгляде на человека. Человек как Церковь, пронзённый Христом и всецело соединённый с Ним – необходимый земной итог такого пути.

⁷⁰⁴ Причиной этого служит то, что тема человека, поднимаемая и рассматриваемая в догматическом ключе (т.е. раскрывающая вопрос: «что есть человек как Церковь?»), является по определению и аскетической, исследующей задачи ответа человека Богу, его спасения, духовного роста и борьбы со страстями.

Весь этот путь человека, согласно прп. Симеону, имеет определённую логику; он пролегает:

- от святости к совершенству⁷⁰⁵,
- от трудов и исполнения заповедей (как определённого условия евхаристического соединения со Христом) к совершенному невидению и неведению в себе подвижником «заслуг» и условий этого соединения,
- от младенческого начала самопознания к совершенному выходу человека за пределы самого себя – к Богу⁷⁰⁶.

Этот путь традиционно трёхчастен и коррелирует со святоотеческой, восходящей к Евагрию и учителям александрийской школы парадигмой «делание, созерцание, обожение» (πράξις, θεωρία, θέωσις). Но прп. Симеон привносит в понимание этого пути важные богословские дополнения.

По мере продвижения по духовному пути истории человек оказывается всё более и более поляризован; в конце концов сочетание глубокого, радикального осознания совершенного недостойнства и греховности человека и действующей в нём освящающей силы Божией выступает антиномичным⁷⁰⁷ двигателем духовного пути человека к Богу⁷⁰⁸.

Если позднейшие святые отцы будут делать акцент на трудах человека и их синергийном значении в деле обожения (например, св. Николай Кавасила⁷⁰⁹), то здесь, у прп. Симеона, последовательно подчёркивается именно нехватка этих трудов, особенно *на последнем этапе духовного пути* и священной истории человека, их не бессмысленность (напротив), но принципиальная ничтожность перед величием и бездною приближающегося Божества. Антиномия напряжённости сил и трудов человека и их

⁷⁰⁵ Хотя и «преспянию вовеки не будет конца» (*Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны // *Его же.* Творения. В 3-х тт. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2017. Т.3. С. 210. Гимн 27).

⁷⁰⁶ *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова богословские и нравственные. М., 2017. С. 229. Слово нр. 9 и др.

⁷⁰⁷ Следует заметить, что тексты прп. Симеона вообще чрезвычайно насыщены богословскими антиномиями.

⁷⁰⁸ *Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны... С. 223–225. Гимн 31 и др.

⁷⁰⁹ *Николай Кавасила, св.* Семь слов о жизни во Христе // *Его же.* Христос. Церковь. Богородица. Богословские труды св. Николая Кавасилы. М., 2007. С. 91–97. Слово 4.

ничтожности перед святостью и силой Божией составляет характерную черту богословия прп. Симеона.

Согласно прп. Симеону, на этом пути собственной истории человек в Церкви лично взаимодействует со всеми тремя Лицами Святой Троицы – «Божественный свет Троицы есть во “всём”»⁷¹⁰, именно он прообразует и направляет путь всякой личной истории. Он говорит о том, что путь отдельного человека как Церкви неразрывно связан с исповеданием Святой Троицы, с отображением Её в себе через последовательное очищение природы человека⁷¹¹, а затем и теснейшим единением с Ней⁷¹². Примечательно широкое и свободное использование прп. Симеоном троических образов.

Ещё чаще прп. Симеон делает акцент не на природу человека, а на его ипостасное устройство в перспективе обожения: *тело, душа, Бог*⁷¹³. В этой модели прп. Симеоном подчеркивается хриstopодобный кенозис, самоумаление человеческого духа, как бы «растворяющегося в ничто» перед Лицом Духа Святого и перед полнотой Троического Божества. «Единое» человека выходит к Богу и соединяется с «единым Богом»⁷¹⁴ (с тем, что впоследствии свт. Григорий Палама назовёт единой энергией Божества), погружаясь в Него как в безбрежную пучину океана⁷¹⁵. Прп. Симеон приходит не только к категорическому отрицанию значения каких-либо трудов человека на заключительном этапе его пути к Богу, но и нежеланию простого упоминания того внутреннего «деятеля», который завершает в природе человека созидание его жизни во Христе, восходя к вершинам

⁷¹⁰ *Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны... С. 211. Гимн 27.

⁷¹¹ *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова богословские и нравственные... С. 302. Слово нр. 15 (образ, близкий парадигме Евагрия и наиболее характерный для восточного богословия в целом, где под природным составом человека понимается дух, душа и тело); *Там же.* С. 122, 120, 172. Слово нр. 3, 5, богосл. 2 (образ, близкий блаж. Августину, рассматривающий духовно-душевную часть человеческой природы (ум, слово, душа; ум, разум, душа; ум, слово, разумение)).

⁷¹² *Там же.* С. 153, 160, 191. Слова нр. 4, 6.

⁷¹³ *Там же.* С. 183–184. Слово нр. 6 и др.

⁷¹⁴ *Там же.* С. 122–123. Слово нр. 3.

⁷¹⁵ *Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы // Творения. В 3-х тт. Сергиев Посад, 2017. Т.2. С. 620. Деят. и богосл. главы 143–144. Ср. с оригенистическим образом Евагрия Понтийского растворения человеческой ипостаси в океане Божества, который здесь переосмыслен в православном ключе.

таинственного богопознания – то есть *духа человеческого*⁷¹⁶. Предел хриstopодобного самоумаления человеческого духа таков, что его место в ипостасном обожении занимает Сам Бог, конечно не упраздняя дух человека, но являя в человеке совершенную свободу от самости человеческого. Обратная перспектива истории обнаруживает в человеке простоту, невозможную прежде восхождения его к простоте Божией⁷¹⁷.

С другой стороны, полнота обожения представлена прп. Симеоном как глубоко телесный процесс, как процесс проникновения Божества до всех пределов и глубин природы человека – как процесс, освящающий человеческое тело⁷¹⁸. И здесь мы уже сталкиваемся с христологическим аспектом его «личностной экклезиологии».

Так, теснейшая связь, соединение со Христом⁷¹⁹, проникновение во Христа имеет, согласно прп. Симеону, как природный, так и личный характер. Человек соединяется со Христом по природе⁷²⁰, а не по ипостаси⁷²¹. Однако, с другой стороны, это соединение, которое есть вхождение человека в Церковь и вживание в неё, вообще священная история человека, представляет собой личную встречу со Христом⁷²², общение с Ним «лицом к лицу»⁷²³, движимое «ипостасной любовью» Бога к человеку и человека к Богу⁷²⁴.

Малую священную историю человека прп. Симеон изображает как путь Христа в человеке как Церкви и, одновременно, как путь человека во Христе⁷²⁵. Этот *перихоресис путей истории* представляет ещё одну яркую

⁷¹⁶ Такое отрицание происходит у прп. Симеона именно при упоминании ипостасного состава обоженного человека: тело, душа, Бог. В других же случаях он говорит о духе, или уме, человека (См.: *Там же*. С. 621. Деят. и богосл. главы 147–148). Именно дух, или ум, призван пройти в человеке всецелый духовный путь воипостасного состава человека: сперва видимое, потом мысленное, затем погружаясь в глубины Святого Духа – в глубины самоотречения и Божественной тайны (См.: *Там же*. С. 622. Гл. 148).

⁷¹⁷ *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова богословские и нравственные... С. 176. Слово нр. 5.

⁷¹⁸ *Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны... С. 212, 396–397. Гимны 28, 58 и др.

⁷¹⁹ Который «есть начало, середина и конец» истории (См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы... С. 625).

⁷²⁰ По человеческой природе и по Божественной энергии как проявлению Божественной природы.

⁷²¹ *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова богословские и нравственные... С. 113. Слово нр. 2.

⁷²² *Там же*. С. 171. Слово нр. 5.

⁷²³ *Там же*. С. 302. Слово нр. 15.

⁷²⁴ *Там же*. С. 264. Слово нр. 11.

⁷²⁵ *Там же*. С. 65–69. Слово нр. 1. Ср.: *Там же*. С. 262, 293. Слово нр. 11, 14.

черту антиномичности богословия прп. Симеона, проявленную в отношении тематики исторических процессов. Все образы таинств Христовых⁷²⁶ также относятся прп. Симеоном и к жизни отдельного человека, его личной священной истории⁷²⁷.

Отношению человека со Святым Духом прп. Симеон уделяет не меньшее внимание.

Так, рождение человека от Духа изображается прп. Симеоном как перманентное и спиралевидное, начиная от крещения, и заканчивая вершинами святости и обожения⁷²⁸. Перманентна и сама священная история человека⁷²⁹.

Святой Дух очевидно являет Себя людям, идущим по пути к Богу⁷³⁰. Но согрешая, человек покидает Церковь, оставляет её кафоличность, останавливает своё историческое церковное бытие⁷³¹; вместе с этим Святой Дух «скрывается (от него) как бы во мгновение ока, перестаёт быть видимым»⁷³². Этот процесс (приближения и удаления Духа) происходит в человеке постоянно. Так яркими художественными красками прп. Симеон многократно описывает динамику попеременного приближения человека к Богу и удаления от Него, личного (ипостасного⁷³³) общения его с Духом Святым:

«Когда мы нуждаемся в Нём, Он показывается и убегает...

Поражённый и задыхаясь, я хочу удержать Его.

Но (вокруг) всё – ночь. С пустыми и жалкими руками,

Забывая всё, я сижу и плачу,

Не надеясь в другой раз таким же образом увидеть Его.

Когда, вдоволь наплакавшись, я хочу перестать,

⁷²⁶ Тематика Мистагогии прп. Максима Исповедника; хотя исследователи отмечают слабое знакомство прп. Симеона с трудами прп. Максима Исповедника (см.: *Бирюков Д. С.* Святой Симеон Новый Богослов // Антология восточно-христианской богословской мысли. М.-СПб.: Никея-Изд-во РГХА, 2009. С. 286).

⁷²⁷ *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова богословские и нравственные... С. 294–295. Слово нр. 14.

⁷²⁸ Там же. С. 227. Слово нр. 9 и др.

⁷²⁹ «Начало (пути духовных людей) ... – конец есть, конец же – начало» (*Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны // Творения. В 3-х тт. Сергиев Посад, 2017. Т.3. С. 303. Гимн 41).

⁷³⁰ *Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны... С. 101–102. Гимн 3 и др.

⁷³¹ *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова богословские и нравственные... С. 289. Слово нр. 13.

⁷³² *Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны... С. 100. Гимн 3.

⁷³³ Там же. С. 341. Гимн 47.

Тогда Он, придя, таинственно касается моего темени.
Я заливаюсь слезами, не зная, кто это;
А Он озаряет мой ум весьма сладостным светом.
Когда же узнаю я, Кто это, Он тотчас улетает,
Оставляя во мне огонь Божественной любви к Себе»⁷³⁴.

История человека как Церкви оказывается антиномичной во всех смыслах этого слова. *Бег человека* как образ его духовного пути, образ истории⁷³⁵ оказывается у него неразрывно связан с образом «*Божественного бега*», пролагающего эту же историю⁷³⁶, убегающего вдаль и увлекающего за Собой человека. В конечном счёте время, составляющее историю, оказывается субъективно и относительно⁷³⁷; смысл истории и смысл времени – в том «преследовании Бога», в котором минуты могут оказаться близки к вечности, и вне которого человек способен «завязнуть»⁷³⁸ в бессмысленном и лишённом присутствия Святого Духа историческом процессе⁷³⁹.

История у прп. Симеона, изображаемая им в виде векторов внутреннего и внешнего движения человека, оказывается исполнена парадоксов и иллюстрирует многообразную сложность процессов, протекающих в человеке: «Непрестанный бег сверху вниз и снизу вверх: когда упал, тогда бежит, когда бежит, тогда стоит»⁷⁴⁰. Антиномический образ «животворной мёртвости» человека, испытывающего внутреннее амбивалентное движение «к Богу» и «от Бога», подчёркивает эту картину⁷⁴¹.

В конечном итоге, если некогда для прп. Максима Исповедника макроисторический процесс созидаемой от Бога и во Христе истории низводился до всех пределов тварного бытия, до пределов отдельной человеческой личности, то здесь, у прп. Симеона, совершенно напротив,

⁷³⁴ Там же. С. 259–260. Гимн 37.

⁷³⁵ Симеон Новый Богослов, прп. Слова богословские и нравственные... С. 177. Слово нр. 5.

⁷³⁶ Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны... С. 183–184. Гимн 22.

⁷³⁷ Симеон Новый Богослов, прп. Слова богословские и нравственные... С. 278–281. Слово нр. 12.

⁷³⁸ Там же. С. 280. Слово нр. 12.

⁷³⁹ Ср.: Иные «учат, что Ты либо для всех людей доступен и уловим, либо совершенно неуловим и недоступен. Но, как омраченные, они и в том и в другом случае ошибаются» (Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны... С. 101–102. Гимн 3).

⁷⁴⁰ Там же. С. 303. Гимн 41.

⁷⁴¹ Симеон Новый Богослов, прп. Слово 83 // Творения В 3-х тт. Сергиев Посад, 2014. Т.2. С. 426, 428.

через связь отдельного человека со Святой Троицей, со Христом и со Святым Духом ипостасный микромасштаб личной священной истории человека приобретает макрокосмическое измерение.

3.3.2. Священная история человека: смысл истории в богословии таинств св. Николая Кавасилы

Если преподобный Симеон Новый Богослов стоит у истоков богословия отдельного человека как Церкви, то другая символическая фигура – св. Николай Кавасила – подводит своеобразный итог этому богословию.

Его знаменитое богословие таинств прежде всего синергийно⁷⁴². Раскрывая его исторический контекст, можно выделить два вектора священной истории человека:

3. Пути ко Христу⁷⁴³

4. Пребывания, но и пути, со Христом⁷⁴⁴

Оба вектора сосуществуют друг с другом в истории человека как Церкви, коррелируются св. Николаем с образами «настоящей» и «будущей» жизни: «Жизнь во Христе зарождается в здешней жизни... а совершается в будущей жизни... И ни настоящая жизнь не может совершенно вложить её в сердца людей, ни будущая, если не получит начатков её в сей жизни»⁷⁴⁵. Как «настоящее», так и «будущее» представляют здесь типологемы, обращённые к прошлому и находящие своё прообразование в прошлом.

Так, путь человека к Богу, путь его отношений с Богом, есть, согласно св. Николаю Кавасиле, и проживание пути *ветхозаветного человека*.

⁷⁴² «Двойко то, что приближает к Богу и в чём спасение людей, – принимать священные Таинства и упражнять волю в благочестии» (Николай Кавасила, св. Семь слов... С. 79. Слово 3). «Жизнь состоит... с одной стороны, в благодати от Таинств, с другой – в попечении принявших о сохранении дара» (Там же. С. 163. Слово 7).

⁷⁴³ «Местом для приготовления (к жизни во Христе) ... служит настоящая жизнь» (Там же. С. 15. Слово 1).

⁷⁴⁴ «Не располагаться только и готовиться к жизни, но и жить уже оною жизнью и действовать возможно святым даже в настоящей жизни», «Спаситель же с живущими в Нём всегда и во всём присутствует», «Жизнь во Христе... и в настоящей жизни находится во святых» (Там же. С. 15, 18, 19. Слово 1).

⁷⁴⁵ Там же. С. 14. Слово 1.

Пресвятая Богородица, прообразующая Церковь Христову, аккумулирует в себе вершину ветхозаветных прообразов; и эти прообразы повторяются и вновь осуществляются в церковных членах. Рождение Христа от Пресвятой Девы становится историческим событием, прообразующим зачатие, вызревание и рождение Христа в верных – «духовно, однако же существенно»⁷⁴⁶. Процесс чревоношения Христа в церковных членах коррелируется у св. Николая с чревоношением в земном мире и его истории «нового человека» во Христе⁷⁴⁷. Как «человеческая природа некогда выказала себя соответствующей тому делу, ради которого она изначально была создана, и принесла человека, который смог бы достойно послужить цели Творца»⁷⁴⁸, также и теперь этот процесс совершается в человеке, ищущем Христа и идущем к Нему.

Но и путь Христа должен быть «усвоен себе (человеком) насколько возможно»⁷⁴⁹, став в нём путём нового, *новозаветного человека*, путём богоподобия, «уровненным с беспредельностью»⁷⁵⁰, путём «собственного» христоношения⁷⁵¹ и такого обладания Христом, когда человек оказывается имеющим Его «сам по себе»⁷⁵². Он есть путь христоподобного выхода человека к миру, путь всепобеждающей, всесоединяющей, «нераздельной» любви⁷⁵³, сопровождающей человека и действующей в нём, начиная с самых первых шагов его священной истории и жизни во Христе⁷⁵⁴. На этом пути Бог становится «собственным»⁷⁵⁵ человеку, а человек – Богу⁷⁵⁶.

Но эти векторы священной истории человека имеют и другое измерение, *другой прообразовательный план*.

⁷⁴⁶ Симеон Новый Богослов, *прп.* Слово 45 // Творения. В 3-х тт. Сергиев Посад, 2014. Т.1. С. 443. Гл. 9.

⁷⁴⁷ Николай Кавасила, *св.* Семь слов... С. 15. Слово 1.

⁷⁴⁸ Николай Кавасила, *св.* Слово на Благовещение Пресвятой Богородицы // *Его же.* Христос. Церковь. Богородица... С. 356.

⁷⁴⁹ Николай Кавасила, *св.* Семь слов... С. 31. Слово 1.

⁷⁵⁰ Там же. С. 23. Слово 1.

⁷⁵¹ Там же. С. 186–187, 191. Слово 7.

⁷⁵² Там же. С. 187. Слово 7.

⁷⁵³ Там же. С. 185 и др. Слово 7.

⁷⁵⁴ Там же. С. 179–185. Слово 7.

⁷⁵⁵ Т.е. личным достоянием.

⁷⁵⁶ «Земля и прах пременяются в *собственное* Богу», а человек «соединяется с Божественным как со своим *собственным*» (См.: Там же. С. 187, 186. Слово 7).

Уже сам путь Христов, Его история, история Его земного служения оказывается единым и, вместе, двойственным первообразом всякой малой священной истории человека, его жизни во Христе. Простирающаяся от Его крещения, через преобразование и иные свидетельства Божественного присутствия в мире, и до Таинства Его Крестной смерти и Воскресения, эта история свидетельствует о Нём, прежде всего, как о *воплотившемся Боге*. Но и эта же самая история земного служения Христа имеет свою внутреннюю периодизацию и простирает, показывающую *человеческое измерение* Его Подвига, аскетическое измерение⁷⁵⁷:

1. *дела* Его, направленные на исцеление страждущего человека, выраженные в заповедях Христовых, являющие для всех людей подлинный путь к Богу;
2. *учение*, являющее торжество подлинного служения Богу, представляющее как бы «отдохновение на пути» перед страшной тайной богооставленности;
3. *жертва* Христова, совершенное самоотвержение и погружение в мрак богооставленности, являющие предел всякого человеческого пути к Богу⁷⁵⁸.

Оба вектора пути Христова – таинственного (и сопричастного с остальными Лицами Святой Троицы) *явления Его Божества*, с одной стороны, и подлинного в своём богоподобии *исторического раскрытия Его человечества* – становятся совокупной парадигмой священной истории отдельного человека.

Так, троичность аскетического пути человека (πρᾶξις, θεωρία, θέωσις) коррелируется у св. Николая с троичным путём основных и всеобщих таинств: крещения, миропомазания и Евхаристии («Ясно, что первое

⁷⁵⁷ Во Христе (у Самого Христа в Его земном пути) тот же самый путь аскезы, который был представлен чередой праведников Ветхого Завета, имеет иное качество, представляет свидетельство о Боге, прохождение того же самого *богозамысленного пути человека*, который был некогда назначен Адаму и не исполнен им.

⁷⁵⁸ «Он же есть и путь и, кроме того, отдохновение на пути, и предел его» (Николай Кавасила, св. Семь слов... С. 18–19. Слово 1).

(таинство) нуждается в среднем, а сие в последнем. После же Евхаристии нет уже ничего такого, к чему бы нам стремиться»⁷⁵⁹). Линейная и, вместе, перманентная история человека представляет собой *синергийный процесс* аскезы и таинств, участниками которого являются сам человек, Церковь, Христос и вся Святая Троица.

Сообщаемое человеку Христом – таинства⁷⁶⁰ (которые есть Сам Христос, подающий Себя человеку от избытка, «предела» любви⁷⁶¹) – организует в человеке внутренний⁷⁶² путь вкоренения веры, надежды, любви, путь восхождения:

- от *бытия*, через *движение*, к *жизни*⁷⁶³,
- от «перемены в безгрешных», через «участие в Его благодеяниях», к единой жизни со Христом⁷⁶⁴,
- от введения в жизнь, через усовершенствование её, к животворению (когда человек обретает источник жизни в самом себе)⁷⁶⁵,
- от омовения, через помазание, к наслаждению⁷⁶⁶,
- от очищения, через воцарение, к насыщению⁷⁶⁷,
- от усвоения образа, вида, «печати» Христа⁷⁶⁸; через вселение Христа⁷⁶⁹, сообщающего дарами Святого Духа деятельную способность освящать⁷⁷⁰; к принятию Самого умершего и воскресшего Христа, и всецелому изменению и единению с Ним⁷⁷¹,
- от видимого к невидимому⁷⁷².

⁷⁵⁹ Там же. С. 81. Слово 4.

⁷⁶⁰ Сами по себе имеющие как Божественное, так и человеческое измерение.

⁷⁶¹ Там же. С. 23. Слово 1.

⁷⁶² Хотя и имеющий экклезиологическое измерение.

⁷⁶³ Там же. С. 21. Слово 1.

⁷⁶⁴ Там же. С. 34. Слово 1.

⁷⁶⁵ Там же. С. 20–21. Слово 1.

⁷⁶⁶ Там же. С. 31. Слово 1.

⁷⁶⁷ Там же. С. 22. Слово 1.

⁷⁶⁸ Там же. С. 39. Слово 2.

⁷⁶⁹ «Миро же есть Христос» (Там же. С. 80. Слово 3).

⁷⁷⁰ Там же. С. 80. Слово 3.

⁷⁷¹ Там же. С. 81. Слово 4; Николай Кавасила, св. Изъяснение... Гл. 32. С. 263.

⁷⁷² Николай Кавасила, св. Семь слов... С. 21. Слово 1.

Вместе с тем, аскеза человека, его личное участие и труд в процессе собственного восхождения к Богу переплетается с путём таинств, интегрируется с ним, пронизывает его, служит ему перманентным как *условием*⁷⁷³, так и, напротив, *ответом человека Богу*, итогом, назначенным к сохранению и преумножению⁷⁷⁴.

Типологически и реконструктивно можно изобразить принципиальный характер этого перманентного и, вместе, линейного процесса в нижеприводимой схеме.

Единство обоих векторов⁷⁷⁵, осуществляемое и запечатлеваемое в человеке, «соединившем в себе то и другое»⁷⁷⁶, и его истории, представляет собой *путь Церкви* – выявляет путь отдельного человека как Церкви. Начинаясь как интегральный путь веры и дел, история человека как Церкви в своём продолжении призвана явить своё кафолическое измерение⁷⁷⁷.

Этот путь таинственной жизни во Христе представляет собой линейный (от крещения, через миропомазание, к Евхаристии), но, вместе с тем, и перманентный (от покаяния к Евхаристии) путь вхождения Христа в человека⁷⁷⁸ и человека во Христа⁷⁷⁹ – перихорестического соединения церковного члена со Христом, так что «всё тайноводство есть как бы одно некое тело истории, от начала до конца сохраняющее стройность и целость, так что каждый отдел действий или слов сообщает целому особую сторону законченности»⁷⁸⁰.

⁷⁷³ См., напр.: *Николай Кавасила, св. Семь слов...* С. 91–97. Слово 4; С. 77. Слово 3. И др.

⁷⁷⁴ См., напр.: *Там же*. С. 126–163. Слово 6.

⁷⁷⁵ Какой бы план мы не брали в рассмотрение из рассмотренных выше: 1) прообразовательный всецелой Священной Истории, 2) истории земного служения Христа или 3) отображающий их план малой священной истории отдельного человека.

⁷⁷⁶ *Николай Кавасила, св. Семь слов...* С. 163. Слово 7.

⁷⁷⁷ «Любовь, (являемая жизнью во Христе, животворимых ею) ... *выводит из самих себя* и таким образом может сделать в них больше всякой жизни» (*Там же*. С. 199. Слово 7).

⁷⁷⁸ См., напр.: *Там же*. С. 166, 188. Слово 7.

⁷⁷⁹ См., напр.: *Там же*. С. 187. Слово 7.

⁷⁸⁰ *Николай Кавасила, св. Изъяснение Божественной Литургии // Его же. Христос. Церковь. Богородица. М., 2007. С. 233.*



Богословие таинств и, соответственно, жизни человека в таинствах св. Николая Кавасилы представляет историю человека в его отношениях с Богом в двух ключевых аспектах: как историю *аскетического пути*, но и как историю *участия человека в таинственной жизни Церкви*. Оба аспекта, при всём их смысловом различии, выражают единый путь человека к Богу, его единую «священную историю». Раскрытие их взаимоотношения оказывается необходимым для адекватного и предельного осмысления единого лично-исторического процесса.

Следует заметить, что само богословие таинств, и даже сам факт его появления, свидетельствует о преддверии и вызревании нового исторического периода, как в жизни Церкви в целом и её отношениях с миром, так и в церковной мысли в частности. Этот будущий период – время *эκκλησιολογίας общинного бытия* – наступив в середине XV века⁷⁸¹, будет опираться на тот пласт *эκκλησιολογίας* отдельного человека, который примет

⁷⁸¹ Поворотной точкой каких-либо событий явилось падение Константинополя с соответствующими *эκκλησιολογическими* последствиями.

от предшествующего времени, и особенно – на богословие таинств, выступившее своего рода связующим звеном между экклезиологией отдельного человека и общины в силу свойства самих таинств, имеющих общинный (с иерархией как их необходимым носителем) и, вместе с тем, личный характер, учитывая необходимость и значение таинств для отдельного человека.

3.4. Историсофские концепты локальной и всеобщей истории в русской богословской школе⁷⁸²

Для каждого периода истории Церкви и церковной мысли характерна не только своя тематика, свой «предмет», но и методология его исследования.

Если исторический процесс, протекающий в отдельной человеческой личности, в человеке, взятом как Церковь, был исследован церковной мыслью в соответствующее время в своём собственном, прежде всего, *линейном развитии* – движении человека к Богу, то историческая проблематика общинного бытия Церкви имеет другой характер. Она затрагивает, прежде всего, отношения Церкви как общины⁷⁸³ с социумом (и в том числе государством), а также отдельной личностью и, с другой стороны, католической полнотой, – отношения, которые также могут быть рассмотрены в их историческом развитии и компоненте. Этот характер внутренне менее цельной и, одновременно, более сложной исторической проблематики общинного бытия Церкви, представляющей собой посредующее, *связующее звено* между экклезиологией отдельного человека и экклезиологией католичности, определяет облик богословия 2-ой пол. XV – XIX веков: во многом более практический и подготовительный, чем

⁷⁸² Данный параграф написан на основании следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 235-265; *Его же.* У истоков богословия истории в Русской Церкви // Русско-Византийский вестник. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. №1(2). С. 104-114.

⁷⁸³ Общинный (или синаксисо-ипостасный) уровень экклезиологического бытия может быть представлен различными масштабами – от общины-прихода до Поместной Церкви; см. об этом ниже, п. 5.4.1 диссертации.

исполненный теоретических обобщений. Богословие здесь представлено прежде и более всего скрытыми тенденциями мысли, выражаемыми в практическом отстаивании тех или иных внутренних интенций, и формированием различных подходов к связи и совместному взаимодействию человека, католической полноты Церкви и окружающего мира, где церковная община (и, прежде всего, та или иная Поместная Церковь) выступает источником и мерилем связующего опыта. Подобно автобиографичности богословской мысли прп. Симеона Нового Богослова, открывающего предшествующий период, проходящий под знаком эклизиологического внимания к отдельному человеку, 2-ая пол. XV века открывает «автобиографический опыт» Поместных Церквей, делая его особым достоянием католического Предания.

У разных Поместных Церквей этот связующий опыт оказывается различным. Различия поместного опыта возвращают богословие истории в историософский контекст, то есть обращают его внимание к *макромасштабу истории* – для каждой из Церквей⁷⁸⁴ станет принципиально важным свидетельство собственного исторического опыта в судьбах Православия и всего мира – прошлых, настоящих и, особенно, будущих. Именно это время станет ключевым для рождения русского богословия в целом и русского богословия истории, в частности.

3.4.1. Предыстория вопроса: святитель Иларион Киевский и его значение для русского богословия

Однако своё начало богословие истории в Русской Церкви берёт задолго до вышеобозначенных процессов, прообразуя и предначиная проблематику будущего периода церковной жизни. Отправной точкой и первой ключевой вехой историософии Русской Церкви следует полагать знаменитое «Слово о законе и благодати» свт. Илариона Киевского;

⁷⁸⁴ Прежде всего, мы можем говорить здесь о Русской и Константинопольской Церквях; именно они стоят в эпицентрах формирования двух новых и ключевых богословских школ, начиная с середины XV века.

историософский характер этого первого памятника русской церковной мысли, как покажет время, окажется символичным.

Преемство мысли свт. Илариона с грекоязычным святоотеческим наследием очевидно. Структура «Слова» и его богословие общеисторического процесса, стержнем которого выступает историческая жизнь и развитие Церкви, восходит к классическим образцам святоотеческой письменности, прежде всего, знаменитой гомилии «О Пасхе» святителя Мелитона Сардийского (II в.). В не менее яркой, поэтической и оригинальной форме у свт. Илариона воспроизводятся ключевые темы Мелитоновой гомилии (при этом свт. Иларион свободно привлекает собственные многообразные примеры и образы, что свидетельствует о яркости его богословского и литературного таланта). Эти ключевые темы таковы:

- ожидание прихода Спасителя страдающим человечеством⁷⁸⁵,
- эпохальность истории; преемственность исторических эпох (от ветхого к новому, и от нового к тайне будущего века⁷⁸⁶),
- прямая перспектива исторического развития (идея прогресса)⁷⁸⁷,
- опасность остановки на пути истории⁷⁸⁸,
- воплотившийся Христос – Бог и человек⁷⁸⁹,
- распятие Христа иудеями, отвергнувшими Его⁷⁹⁰,
- поражение иудеев; конец иудейства и повсеместное распространение христианства⁷⁹¹,
- конечное торжество Христа, Альфы и Омеги истории⁷⁹².

⁷⁸⁵ Ср.: *Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе... Гл. 46–56.

⁷⁸⁶ «Как закон приводил подзаконных к благодатному Крещению, так Крещение сынов своих провождает в Жизнь Вечную», «Прежде тень, потом Истина» (*Иларион Киевский, свт.* Слово о законе и благодати / Перевод со слав. яз. и примеч. А. Белицкой // Богословские труды. М., 1987. №28. С. 316). Ср.: *Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе... Гл. 42–44, 38–39 и др.

⁷⁸⁷ «Иудейство... раньше... явилось, но через Благодать христианство большим стало» (*Иларион Киевский, свт.* Слово... С. 318). Ср.: *Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе... Гл. 35–36, 57–65.

⁷⁸⁸ Истина, придя, упраздняет свой образ; благодать отменяет закон. Ср.: *Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе... Гл. 37, 40–45.

⁷⁸⁹ Ср.: *Там же.* Гл. 5, 8–10, 66–71.

⁷⁹⁰ Ср.: *Там же.* Гл. 72–99.

⁷⁹¹ «Кончилось иудейство... по всей же земле вера распространилась» (*Иларион Киевский, свт.* Слово... С. 318). Ср.: *Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе... Гл. 97–103.

Имеющая опору в библейском историзме, *прямая перспектива истории* «от ветхого и несовершенному – к новому, совершенному и торжествующему», ясно представленная в обоих произведениях («О Пасхе», «Слово о законе и благодати»), имеет, однако, у свт. Илариона свои специфические особенности. Конечное торжество Христа, изображённое у свт. Мелитона и имеющее у него несомненно эсхатологический и вселенский характер⁷⁹³, здесь, в «Слове о законе и благодати», приобретает, вместе с тем, конкретную, локальную историческую перспективу – *торжества Русской Церкви, последней* из плодов благодатного источника:

«Закон раньше был, и вознёся в малом, и отошёл; вера же христианская, явившись после, больше первого стала и распространилась среди многих народов... (Эта) вера благодатная по всей земле распространилась и до нашего народа русского дошла»⁷⁹⁴; «Законническое озера высохло, евангельский же источник наполнился вод и всю землю покрыл, и до нас разлился»⁷⁹⁵.

Эта мысль не сопровождается ещё у свт. Илариона представлением о эсхатологическом значении и роли Русской Церкви. Рождение последней представляет собой лишь *финальную точку* повсеместного распространения христианства без каких-либо богословских выводов из этого факта. Перенос акцентов здесь с вселенского торжества Христа на Его торжество в Русской Церкви лишён каких-либо представлений или заявлений о роли Русской Церкви во всеобщей истории, но представляет лишь заявление о рождении нового плода древа Кафолической Церкви и радость от этого события. Однако именно перспектива, заданная свт. Иларионом, станет впоследствии отправной точкой для рождения русского богословия истории, которое поставит вопрос о месте и роли Русской Церкви и русского богословия в исторических процессах.

⁷⁹² Ср.: Там же. Гл. 104–105.

⁷⁹³ Там же.

⁷⁹⁴ См.: Иларион Киевский, свт. Слово... С. 318, 321.

⁷⁹⁵ См.: Там же. С. 321.

3.4.2. Преподобный Иосиф Волоцкий и инок Филофей: зарождение историософской парадигмы Русской Церкви

Падение Константинополя в 1453 году послужило важнейшим толчком к развитию русской церковной мысли, и особенно мысли историософского характера. Реальность бытия Русской Церкви, осознаваемая во времена св. Илариона как исторически *«последнее»* в череде земного, видимого торжества Христа и Его Церкви, становится теперь, спустя четыре столетия, *исключительным, единственным и уникальным* – единственно сохранившим полноту воцерковления мира. Это изменение не могло остаться безответным.

Прп. Иосиф Волоцкий, ближайший крупный мыслитель этого времени, одним из первых почувствовал историческое значение произошедших изменений. Дополнительным провоцирующим фактором к тому послужило проникновение на Русь *гуманистического влияния*, уже вполне укоренившегося на Западе и сформировавшего там совершенно новое мировоззрение Возрождения (именно как гуманистическое и вольнодумное движение широкого спектра, вероятно, следует понимать и интерпретировать так называемую «ересь жидовствующих»); с этим согласуется как общая логика истории⁷⁹⁶, так и мнение значимых специалистов по данному вопросу⁷⁹⁷). «Первые ростки апостасии на русской земле должны быть безжалостно искоренены», – именно такая идея вдохновила прп. Иосифа на создание «Просветителя», который явился первым в русской богословской мысли трудом систематического характера, не лишённым при этом оригинальных черт. За этим лозунгом вполне отчётливо проступала уже начинаемая формироваться и осознаваться *историческая задача Русской*

⁷⁹⁶ Ведь время эвионитства давно прошло, не говоря уже о том, что антииудейский компонент всегда составлял значимую величину в древнерусской мысли (См., напр.: *Маркидонов А.В.* О некоторых особенностях древнерусского религиозного сознания (на примере Палеи Толковой) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки / Мат-лы IX межд. научн.-богосл. конф., 28–29 сентября 2017 года. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 265).

⁷⁹⁷ См., напр.: *Лихачёв Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 159.

Церкви: сохранение традиции, побуждаемое ответственностью перед католической полнотой Православия.

Эта интенция находит своё выражение в следующей мысли св. Иосифа историософского характера, в корне меняющей акценты, расставленные некогда свт. Иларионом Киевским:

1. Русь⁷⁹⁸ – *новое* (понимаемое как более позднее и совершенное), сохранившее святость;
2. Остальной христианский мир, составлявший ранее Византийскую империю – *древнее*, даже *ветхое* (понимаемое как более исторически древнее и, одновременно, более ветхое в духовном плане⁷⁹⁹), утратившее ныне воцерковление и гармонию социума, перешедшее в стадию поляризации между Церковью и миром⁸⁰⁰.

Спустя несколько десятилетий один из его учеников и последователей, инок Спасо-Елеазарова монастыря Филофей, опираясь именно на эту историософему прп. Иосифа (историософему уже не ветхой и новой всемирной истории, а «ветхой» и «новой» истории самой Христовой Церкви)⁸⁰¹, напишет свои известные слова, адресованные великому князю Василию: *«Все христианские царства сошлись в одно... два Рима пали, а третий стоит, четвёртому же не бывать»*⁸⁰².

Как справедливо замечают некоторые исследователи, концепция инока Филофея представляет собой чисто церковную историю (таким образом, представляя собой не просто историософию, а именно богословие истории) –

⁷⁹⁸ Не только Церковь, но вообще русский мир, включая социум.

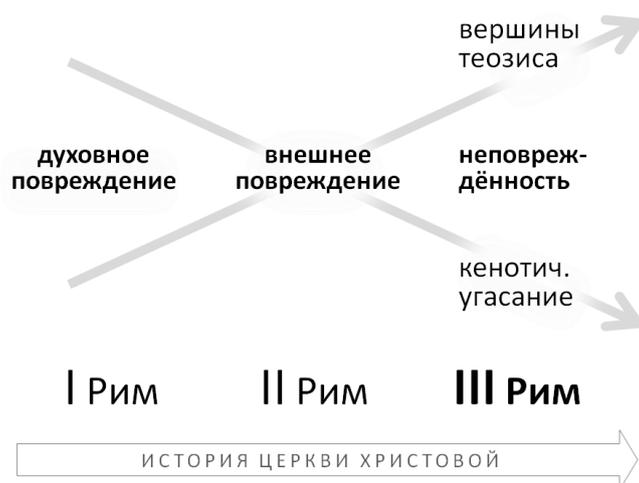
⁷⁹⁹ По причине греховного, хотя и временного, отступления от Православия византийской иерархии на Флорентийском Соборе.

⁸⁰⁰ «После Вознесения на небеса Единородного Сына Божия уже исполнилась тысяча лет... с того времени солнце Евангелия осияло нашу землю... и как в древности Русская земля всех превзошла своим нечестием, так сейчас... она всех превзошла благочестием... (Только в одной) Русской земле... *все суть овцы единого Пастыря – Христа*, все едины в мыслях, и все славят Святую Троицу» (*Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. Б. Китеж, 2006. С. 16).

⁸⁰¹ Именно позиция прп. Иосифа даёт основание полагать, что для инока Филофея первый, второй и третий Рим – не просто исторические реалии прошлого или настоящего.

⁸⁰² *Филофей, мон.* Послание Великому князю Василию, в нём же об исправлении крестного знамения и содомском блюде // *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. С. 360.

в ней нет места государствам и цивилизациям, их месту в истории, вне контекста исторического бытия Церкви⁸⁰³. Мысль о Церкви как о *стержне истории* возрастает здесь до проблемы периодизации – как самой Церкви, так, равно, и всего мира «последних времён», то есть времён христианства. Позиция инок Филофея реконструктивно укладывается в общую схему духовного развития исторических процессов⁸⁰⁴: «Три Рима» представляют собой *символ трёх эпох*, три знака истории христианского мира – его начального роста, расцвета и кенотического «угасания» на просторах мира. Апокалиптически-кенотические мотивы и предчувствие конца истории⁸⁰⁵ сочетаются в ней с мотивами конечного торжества и особого в этом отношении статуса Русской Церкви⁸⁰⁶.



Прослеживается также специфическая общая динамика всего ряда:

⁸⁰³ См., напр.: «Руководящей идеей у Филофея является идея провиденциализма... Филофей не раскрывает полного чередования мировых царств, а непосредственно останавливается на старом Риме, указывает его преемство Константинополем – вторым Римом, и, наконец, переходит к Руси, с богоспасительной Москвою, этим третьим Римом — и последним» (*Кириллов И.* Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М., 1996. С. 34–35).

⁸⁰⁴ Выше мы показали её различное выражение и применение у различных христианских авторов.

⁸⁰⁵ «Все христианские царство сошлись в твоём царстве, после же этого мы ожидаем царства, которому нет конца» (*Филофей, мон.* Послание Великому князю Василию... С. 360).

⁸⁰⁶ «Одна (Русская Церковь) во вселенной краше солнца светится» (*Филофей, мон.* Послание о неблагоприятных днях и часах (Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину с опровержением астрологических предсказаний Николая Булева и с изложением концепции «Третьего Рима») // *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. С. 345; ср.: *Его же.* Послание Великому князю Василию... С. 358); «Только одного государя нашего царство одно благодатью Христовой стоит» (*Его же.* Послание о неблагоприятных днях и часах... С. 345).

- I Рим – повреждён духовно,
- II Рим – повреждён внешне,
- III Рим – неповреждён⁸⁰⁷.

Отдельный вопрос представляет собой аспект соотношения Церкви и государства в этой концепции. Позднейшая идея русского мира, неразделённости Церкви и социума, уже вполне явственно звучит в обоих знаменитых посланиях инока Филофея – «О неблагоприятных днях и часах», адресованном дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину и «Об исправлении крестного знамени и содомском блуде», адресованном великому князю Василию. Ущемлённость внешнего мира означает здесь и определённую ущемлённость Церкви, как и наоборот, воцерковление социума означает торжество, славу и даже полноту Церкви:

«Единый есть христианам царь и правитель святых Божиих престолов святой вселенской апостольской Церкви, возникшей вместо римской и константинопольской и существующей в богоспасаемом граде Москве... Все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве... это и есть римское царство... (поскольку и) в толкованиях говорится: “Рим – весь мир”»⁸⁰⁸.

«Держащему бразды святых Божиих престолов святой вселенской соборной апостольской Церкви... кто вместо римского и константинопольского владык воссиял, ибо старого Рима *Церковь пала*... второго же Рима, Константинова града, *церковные двери внуки агарян секирами и топорами рассекли*, а эта теперь же, *третьего нового Рима, державного твоего царства святая соборная апостольская Церковь* во всех концах вселенной в православной христианской вере и по всей поднебесной больше солнца светится... (так что) все православные царства христианской веры сошлись в едином твоём царстве»⁸⁰⁹.

⁸⁰⁷ «Ибо хотя великого Рима стены, и башни, и трехэтажные здания и не захвачены, однако души их дьяволом захвачены были из-за опресноков. Ибо хотя внуки Агари греческое царство покорили, но веры не повредили... однако же романское царство неразруσιμο, ибо Господь в римскую область вписался» (*Его же*. Послание о неблагоприятных днях и часах... С. 343).

⁸⁰⁸ *Его же*. Послание о неблагоприятных днях и часах... С. 345.

⁸⁰⁹ *Его же*. Послание Великому князю Василию... С. 358-359.

Так, в отличие от Мелитоновой периодизации *всеобщей истории* (в частности воспринятой и ясно выраженной свт. Иларионом Киевским⁸¹⁰), историософская парадигма рубежа XV-XVI веков оказывается направлена своим вниманием к истории Церкви, которая, в свою очередь, уже внутри себя обнаруживает некоторый параллелизм со всеобщей историей мира, выраженный, в частности, в той же тройственной структуре, несмотря на то, что одна из историй (история Церкви Христовой) представляет собой лишь «последнее время», заключительный исторический фрагмент истории всеобщей⁸¹¹. По сути концепция «Москва – Третий Рим» становится первой в церковной мысли попыткой целостной периодизации истории Христовой Церкви.

Всё это, то есть постановка вопроса о всеобщей периодизации церковной истории, составляет важную характерную черту формирующейся парадигмы богословия истории Русской Церкви. Особое внимание к заключительной эпохе этой периодизации (проходящей под восходящим знаком «Третьего Рима»), равно как и роли в ней самого «Третьего Рима» – собственно Русской Церкви – будет представлять другую ключевую черту этой парадигмы. Наследие малоазийской школы древности окажется здесь продолженным неожиданным образом.

Греки признали эту периодизацию, хотя её смысл и виделся ими с другого угла исторического зрения⁸¹².

3.4.3. Взаимное отношение бытия Церкви и социума в локальном масштабе как историософская проблема

⁸¹⁰ Эпоха ветхозаветная, эпоха новозаветная, эпоха Церкви.

⁸¹¹ Заметим, что последняя также может быть рассмотрена как история Церкви, стержня истории (что, в частности, отражено в историософии свв. Мелитона и Илариона): от ветхозаветного прообраза Церкви, через реальность Христа, Который есть семя Церкви и её будущая Глава, к постепенно раскрываемой тайне церковного бытия по сошествии Святого Духа на апостолов. Однако последний из этих периодов может быть рассмотрен как собственная эпоха жизни Церкви Христовой в истории.

⁸¹² Ср. ответ константинопольского патриарха Иеремии царю Феодору Иоанновичу: «Первый Рим пал из-за Апполинариевой ереси, а второй Рим, Константинополь, находится в руках неверных турок, с тех пор твоё великое русское царство, благочестивый царь, которое превосходит благочестием прежние царства, является Третьим Римом... потому наше действие по учреждению патриаршенства будет совершено по воле Божией» (Цит. по: *Рансимэн С. Великая Церковь в пленении*. СПб., 2006. С. 336).

Важный вопрос состоит в том, какова же в русском богословии оказывается *интерпретация характера* и общеисторического значения третьей и заключительной эпохи церковной и, вместе с тем, общемировой истории, символически выражаемой под знаком «Третьего Рима»? Общецерковный кенозис и локальное торжество, явленное или сохранённое в Русской Церкви, – как русское богословие истории того времени смотрит на эти исторические факты, равно как и на их отношения друг к другу? Известный тезис о «вине греков» не давал однозначных ответов и богословского понимания всей картины.

Как представляется, умаление и упразднение *торжества* Церкви на просторах мира и его переход к *кенозису* в локальном масштабе Константинопольской Церкви не имели в глазах новой русской историософии ни чисто отрицательного, ни чисто положительного знака (в отношении к самой Константинопольской Церкви). Сам факт утраты симфонии между Церковью и государством у греков означал грех Поместной Константинопольской Церкви, в результате которого византийский социум перестал существовать. Однако само это наказание за грех имело искупительный характер, благодаря которому определённое почтение русского мира к Константинопольской Церкви сохранялось⁸¹³.

Историческая ситуация в самой Русской Церкви представляла ещё больше вопросов к осмыслению; так или иначе они сводились к проблеме интерпретации воцерковлённого социума. Идеи свт. Илариона Киевского, а затем и «Москвы – Третьего Рима», породили в сознании Русской Церкви идеал Святой Руси – социума, нераздельно сросшего с Церковью, русского мира как исторически исключительного явления. Осмысление этой связки (Русской Церкви и русского социума) и её значения для истории, начинаясь с XI в., эволюционировало на протяжении последующих XV – нач. XX вв. Можно проследить общие контуры этой эволюции в следующих ключевых идеях:

⁸¹³ См., напр.: *Мейендорф И., протопр.* Существовал ли когда-либо «Третий Рим»? С. 594-598.

1. исключительной роли Русской Церкви (и русского мира) в истории, состоящей в исполнении времён миссии Церкви, её предела и окончания на земле (свт. Иларион Киевский);

2. угасания христианской жизни за пределами Русской Церкви и одновременно сохранения Русской Церкви и воцерковлённого русского мира как гаранта исторической стабильности жизни мира (прп. Иосиф Волоцкий, инок Филофей);

3. спора «стяжателей и нестяжателей», учеников прпп. Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, о характере и степени интеграции церковного общинного бытия (взятого в форме предельно «неотмирного» монашеского бытия) и мира, воцерковлённого социума; этот спор выступит фактически более частной и локальной моделью тех последующих попыток осмысления связи Церкви и мира (социума), которые в XVII-XVIII веках распространятся на масштаб Поместной Церкви и государства;

4. особого места и значения православного царя в церковной жизни и, напротив, места и значения священной иерархии (в лице патриарха) в жизни социума и государства; и то, и другое будут представлять проблемные попытки и интерпретации осмысления теснейшей интеграции Церкви и социума, Церкви и государства, взятые «в контексте» исключительного значения этой интеграции для хода всеобщей и церковной истории, судеб Православия и всего мира (патр. Никон, с одной стороны, Пётр I и архиеп. Феофан (Прокопович), с другой, – как два полярных взгляда)⁸¹⁴;

5. единства кенозиса Русской Церкви и русского мира, проявившего себя в условиях развоцерковления государства и

⁸¹⁴ Проблематика «симфонии властей», поднимаемая, в частности, в трудах св. Юстиниана Великого в VI веке, не имела, однако, в Византийской империи и Церкви эпохи Вселенских Соборов той остроты и чисто историософской специфики, какую она приобрела, начиная с конца XV века, в Русской Церкви. Соответственно, не имела она и таких проблемных проявлений, как, например, период синодального управления в жизни Русской Церкви, с соответствующей ему идейной подоплёкой.

крушения православной монархии после 1917 г.; шире – вообще их единой исторической судьбы.

Попутно эта же проблематика давала почву для самых различных историософских интерпретаций мессианского, эсхатологического и хилиастического толков. Наиболее видным итогом этого процесса стала окончательно сформировавшаяся к началу XVIII в. идея «государства как Церкви»⁸¹⁵, где воцерковлённый социум мыслился как некий аналог воцерковлённого человека – одновременно и пребывающего в Церкви, и способного быть рассмотренным как Церковь (с соответствующей гармонизацией внутренних сил самого социума⁸¹⁶), и при этом вполне самостоятельного в своём бытии. Анализ проблемности такого взгляда выходит за рамки задач настоящей диссертации; нам важно отметить лишь, что в целом мысль о сродненности, исторической неразрывности Церкви и мира на примере отдельно взятой исторической локации – «Святой Руси», «русского мира» – выступала главным двигателем историософских концепций в русской церковной мысли.

Именно идея *ипостасного* бытия «человека» как социума, способности социума «быть Церковью» – в том числе способности исторического развития его «как Церкви», вдохновляла русское богословие. Каков в истории возможен единый идеальный путь церковной общины, отдельной Поместной Церкви, и вместе с тем – социума, нераздельного с ней? И какова во всеобщей истории уникальная роль Русской Церкви, сохранившей то торжество воцерковлённого социума, которое утратили остальные

⁸¹⁵ Ср.: «Церковь “влита” в земное государство» (*Хондзинский П., свящ.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование. М., 2010. С. 45). «(Россия) еже есть в первых Церковь» (*Феофан (Прокопович), архиеп.* Сочинения: в 4-х тт. М., 1760. Т.1. С. 193. Цит. по: *Хондзинский П., свящ.* Святитель Филарет Московский... С. 40).

⁸¹⁶ Ср.: «Душа собирает воедино все помыслы и перед Богом есть церковь» (*Макарий Египетский, прп.* Беседа XII... С. 321. На уровне священной истории отдельного человека сюда хорошо вписывается интуиция Ф. М. Достоевского о том, что ощущение личного «бессмертия, обещающая вечную жизнь», парадоксально «крепче связывает человека с землей». Призвание человека к бессмертию оказывается для него «живой жизнью» и «главным источником истины и правильного сознания», задавая правильный вектор его истории (*Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1876. Декабрь. Глава первая. III. Голословные утверждения // *Его же.* Собрание сочинений. В 15 т. Т. 13. СПб., 1994. С. 390-391). Развивая эти мысли по отношению к социуму, Ф. М. Достоевский утверждает, что и государство способно в какой-то мере «восходить до Церкви и становиться Церковью» (*Его же.* Братья Карамазовы. В 2 т. Т. 1. СПб.: Библиополис, 1996. С. 78. 1:2:5.).

Поместные Церкви? – эти вопросы выступают определяющими для русской церковной мысли вплоть до начала XX в., когда с разрушением православной монархии, развоцерковлением русского мира и – одновременно – кенотическим подвигом св. царя Николая II, возглавляющим социум, как и исповедническим подвигом всей Русской Церкви, в этом вопросе будет поставлена точка. История Церкви в её локальных масштабах (на примере Русской Церкви) пройдёт тот же путь, что и человек как Церковь – *πρᾶξις, θεωρία, θέωσις* – путь, выраженный в собственных ипостасных формах. Однако теозис как окончание этого пути будет невозможен без кенотического умаления Церкви и разрушения её связей с социумом.

Другой стороной этого итога выступит кенозис самого социума, русского мира, – и на этой заключительной стадии типологической локальной истории Церковь и социум окажутся по-своему *неразрывны*: как хриstopодобная жертва Русской Церкви, так и страдание социума выступят двумя гранями единой истории. Знаменитая декларация митр. Сергия (Страгородского) 1927 г. станет ярким выразителем этой идеи⁸¹⁷. Впоследствии, уже в богословии второй четверти XX в., идеи неразрывного единства локальной истории для Поместной Церкви и социума найдут своё продолжение в историко-богословских концепциях таких православных богословов, как прот. Сергей Булгаков, прот. Думитру Станилое и схиархим. Софроний (Сахаров), пытающихся осмыслить уже не локальную, но всеобщую историю Церкви и человечества. Внутренняя поляризация тем не менее сохраняющих свою связь Церкви и социума, поляризация их как града Божия и града мира в масштабах отдельно взятой Церкви и отдельно взятого народа, характеризующаяся страдательностью обоих (хотя и с разным качеством таковой – хриstopодобной в отношении Церкви, наказательной в отношении социума, домостроительной же в отношении обоих), в трудах этих богословов будет осмысляться на уровне и в масштабе вселенской истории.

⁸¹⁷ Ср.: «Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой - наши радости и успехи, а неудачи - наши неудачи» (Акты святейшего патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти 1917-1943. М.: Изд-во ПСТГУ, 1994. С. 510).

Этим авторам будут посвящены соответствующие параграфы четвёртой главы настоящей диссертации.

Таким образом, богословие истории в Русской Церкви формируется на следующих принципах:

- прямой перспективы истории и её постепенного развития, поддержанного типологическим методом;
- традиции неразделённого взгляда на историю как на историю одновременно Церкви и мира с их общей судьбой.

Само историческое торжество воцерковлённого социума представлялось здесь как отображение византийской симфонии властей, оставшейся в прошлом, но и как прообраз и основание будущего окончательного эсхатологического торжества Церкви за пределом истории⁸¹⁸. Подобная типология, как представляется, роднит богословие истории русской школы с древними малоазийскими традициями, акцентирующими те же принципы (*прямую перспективу, постепенность развития и типологические исторические связи*); знаково в этом отношении и то, что отец русского богословия истории свт. Иларион Киевский в «Слове о законе и благодати» опирается на свт. Мелитона Сардийского как на своего предшественника. Кенотизм константинопольской школы будет иметь другой характер.

3.5. Проблемное поле историко-богословских вопросов константинопольского богословия накануне XX века⁸¹⁹

В отличие от Русской Церкви, с падением Константинополя проблема осмысления истории, по крайней мере в её классической «прямой»

⁸¹⁸ Ср.: «Твоё христианское царство другим не сменится, по слову великого Богослова, а для христианской Церкви сбудется блаженного Давида слово: “Вот покой мой во веки веков, здесь поселюсь, как пожелал я того”» (*Филофей, мон.* Послание Великому князю Василию... С. 358-359. С. 360).

⁸¹⁹ Данный параграф написан на основании следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 235-265; *Его же.* Формирование католической проблематики в истории Церкви: от колливадов к евхаристической экклезиологии // Христианское чтение. СПб., 2019. №1. С. 63-76.

перспективе – исторического и прогрессивного развития, как это было в исихастский период в отношении к человеку, не обнаруживает своей актуальности в греческой церковной мысли. Концепция «Москва – Третий Рим» была встречена в грекоязычной части Церкви достаточно равнодушно. По-видимому там воспринималась лишь идея преемства русского царя по отношению к византийским императорам⁸²⁰, но не историческая её составляющая (троическая символика, идеи периодизации, а также особого исторического значения русского мира и Русской Церкви).

Из ретроспективы последующего развития богословской мысли следует полагать, что жизнь Константинопольской Церкви в условиях постоянного кенозиса ориентирует её на эсхатологическое восприятие мира⁸²¹. Будущее эсхатологическое торжество Церкви начинает акцентуированно переживаться как «место» присутствия подлинной церковной полноты. Сама Жертва Христова, имеющая эсхатологическое, то есть вневременное измерение⁸²², начинает акцентированно осмысляться как свидетельство одновременно евхаристического присутствия Христа (через иерархию) в истории и эсхатологической Его удалённости в том значении, в котором Церковь устремляется к Нему, как невеста к своему жениху.

Первым ярким свидетельством акцентуации такой *евхаристическо-эсхатологической* перспективы становится греческое просветительское движение 2-от пол. XVIII в. Вторым свидетельством – борьба с этнофилетизмом 2-ой пол. XIX в. Вся эта область, включающая такие богословские, историко-богословские и канонические вопросы как вопрос об

⁸²⁰ «Есть все основания говорить, что идея Москвы как еще одного нового, третьего Рима, и России как преемницы идеи и функции Православной империи, призванной покровительствовать всему православному миру, была вполне принята греческим церковным сознанием XVI–XVII вв.» (*Асмус М., свящ.* Рецепция идеи “Москва – Третий Рим” греческим церковным сознанием в XVI–XVII веках // Угрешский сборник. Труды преподавателей Николо-Угрешской православной духовной семинарии. № 7. 2017. С. 186).

⁸²¹ Данный вопрос, сам по себе не изученный, требует дополнительного исследования, однако существенное усиление евхаристической проблематики, начиная с сер. XVIII в., в сочетании с устойчивым евхаристическо-эсхатологическим дискурсом в константинопольской мысли XX в. (см. п. 4.6-4.7 диссертации), а также общим контрастом русской (историкоориентированной) и константинопольской мысли свидетельствуют в пользу именно такого понимания.

⁸²² Ср.: «(Имея вневременный характер, в Евхаристии Христова) жертва совершается не через заклание в то время Агнца, а через преложение хлеба в (уже) закланного Агнца» (*Николай Кавасила, св.* Изъяснение Божественной Литургии // *Его же.* Христос. Церковь. Богородица. М.: Храм св. мч. Татианы при МГУ, 2007. С. 264. Гл. 32).

укреплении общинной жизни и практики причащения, о национальных Церквах и автокефалии, о возможности созыва Вселенского Собора, составит вызревающее проблемное богословское поле, в рамках которого уже в XX в. будут развиваться концепции с совершенно определённым и чётко выраженным богословским отношением к истории, ориентированные на поляризацию исторической и эсхатологической перспектив.

3.5.1. Евхаристическая жизнь общин

Первым ярким свидетельством акцентуации *евхаристическо-эсхатологической* перспективы становится греческое просветительское движение 2-от пол. XVIII в.

К этому времени развернулось обширное наступление на Церковь секуляризма, что принципиально усилило процесс обмирщения Церкви, ослабления общинной жизни и апостасии – прямого отхода от Церкви её членов. Связанные с этим процессом специфические задачи, стоящие перед Церковью, были первыми осознаны именно в греческом мире, где этот процесс начался существенно ранее (по сравнению с Русской Церковью. Их исполнение взяли на себя отцы, сформировавшие обширное церковно-просветительское движение, охватившее весь грекоязычный мир: равноапостольный Косма Этолийский⁸²³, а также святитель Макарий Коринфский, преподобные Никодим Святогорец и Афанасий Парийский, и их соратники, именуемые также отцами-колливадами.

Движение греческих просветителей не было простым возрождением традиционализма, скорее напротив, внутренней интенцией этого движения было новаторство, желание ответа на острые вызовы современности⁸²⁴.

⁸²³ Деятельность которого предваряет движение так наз. колливадов; само наименование «колливады» появляется несколько позднее, в связи с «вопросом о коливе» (формирование колливадов как организованного движения началось с их противодействия практике литургического поминовения усопших в воскресный день). Однако впоследствии имя колливадов становится нарицательным, обретая стойкую связь исключительно с просветительским движением в греческом мире XVIII в.

⁸²⁴ Греческие просветители «не принадлежали к “консерваторам”, отвергавшим новые идеи... (как раз) напротив» (*Зоитакис А.* Традиционное просветительство в Греции в XVIII веке: Косма Этолийский и

Антисекулярная цель греческого просветительского движения второй половины XVIII века имела под собой две ключевых задачи, или два ключевых акцента: миссионерский⁸²⁵ и катехизический⁸²⁶. Для решения этих задач греческие отцы просветители сосредоточились в следующих основных направлениях своей деятельности:

- «выход в народ», миссионерская проповедь среди мирян⁸²⁷;
- литературно-богословская и издательская деятельность, ориентированная на широкие слои Церкви; переводы святоотеческих творений на разговорный язык современного человека (новогреческий)⁸²⁸;
- внимание к вопросу причащения, пламенный призыв к евхаристическому соединению со Христом⁸²⁹.

Греческие просветители представляли практическое *богословие удержания*, или собирания, распадающегося общинного бытия, оно было направлено против внутреннего ослабления общинного духа в церковных членах. Их деятельность, и особенно призыв к участию в таинствах Церкви, прежде всего в Евхаристии, была направлена против «атомизации экклезиологического пространства» – индивидуализации церковного бытия церковных членов с соответствующей утратой «экклезиологического сознания», происходящей под влиянием специфических искушений внешнего мира того времени⁸³⁰. Лишь укрепление евхаристического сознания общины, более частое и более сознательное участие в Евхаристии могло

Никодим Святогорец. М., 2008. С. 175). См. также: *Говорун С.Н.* Движение колливадов // Церковь и время. М., 2001. №3(16). С. 89.

⁸²⁵ Внешний — направленный на возвращение в Церковь отпавших её членов.

⁸²⁶ Внутренний — направленный на укрепление самой Церкви, воцерковление секуляризованного народа.

⁸²⁷ См.: *Зоитакис А.* Традиционное просветительство в Греции в XVIII веке... С. 120–144, 172, 180.

⁸²⁸ См.: *Там же*. С. 144–169.

⁸²⁹ См, напр.: *Никодим Святогорец, прп., Макарий Коринфский, свт.* Книга душеполезнейшая о непрестанном причащении Святых Христовых Тайн. Ахтырка, 2017.

⁸³⁰ Атомизация, или индивидуализация, станет впоследствии оборотной «стороной медали» зарождающейся глобализации мирового пространства. Характерным свидетельством этого станет появление уже в XX веке таких произведений как «Маленький принц» А.-де Сент Экзюпери. Именно об этом впоследствии будет неоднократно писать протопр. А. Шемман.

связать воедино распадающиеся миры «индивидуумов» Церкви⁸³¹. Жертва Церкви, имеющая внеисторический – *эсхатологический* – характер, особо остро осознаётся самой Церковью и её богословием в эпоху её кенозиса. Греческие просветители первыми почувствовали значение этого жертвенного характера своей эпохи. Это значение в их глазах – и с учётом стоящих перед ними конкретных исторических задач – было связано с укреплением и возвращением ослабленного или утраченного в сознании многих людей жертвенного духа христианства, с усилением евхаристичности общинной, приходской жизни, а значит, в конечном итоге, и с жертвою всей Церкви, с её соучастием в Жертве Христовой.

Следует заметить, что традиции, принесённые преподобным Паисием Величковским в Русскую Церковь, принятые им от греческого просветительского движения, не были «возрождением на Руси исихазма» или принесением афонских традиций древности⁸³². Они были веянием исторического нового, именно *новым опытом Церкви*, хотя и опирающимся на Предание прошлого. Уже в XIX веке эти традиции, постепенно укореняясь на русской почве, явили себя в лице таких святых как оптинские старцы, прп. Серафим Саровский, свт. Феофан Затворник, св. прав. Иоанн Кронштадтский и других⁸³³.

Уже в XX веке, когда католический масштаб экклезиологии (а вместе с ним и сам догмат о Церкви как таковой) станет главным предметом внимания богословской мысли, этот *жертвенный характер эпохи* будет верно подмечен богословами, составившими так называемую школу

⁸³¹ Практика частого причащения, распространяемая греческими просветителями, имела и другой смысловой аспект. Человек нового времени, одолеваемый многочисленными искушениями, оказывался неспособен к суровой аскезе. Частые и небольшие личные усилия, синергично необходимые для участия в таинстве, могли представлять более действенный и глубокий результат евхаристического соединения человека со Христом, чем практика значительной подготовки, соответственно сочетаемая с редким причащением. См. подр.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб., 2019. С. 565–571.

⁸³² Что представляет собой достаточно распространённый взгляд. См., напр.: *Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П.* Пути православного богословия на Запад в XX веке. М., 2016. С. 93–94.

⁸³³ См., напр., традиционный для греческих отцов просветителей взгляд на причащение: *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. В 5 тт. (вып.) М., 1899. Вып. 3. С. 77. Письмо 435. Там же. Вып. 4. С. 150, 254–255. Письмо 693, 757. Там же. Вып. 5. С. 37–38. Письмо 777; *Иоанн Кронштадтский, св.* Полное собрание сочинений. В 7 тт. СПб., 1994. Т. 4–5 [Моя жизнь во Христе]. С. 416–417 и др.

евхаристической экклезиологии. Однако их богословские выводы окажутся тупиковой ветвью. Обращение внимания на Евхаристию, казалось бы, делает эту школу продолжателями дела греческих просветителей⁸³⁴, однако отождествление в её богословии Евхаристии и церковного бытия, Евхаристии и Церкви (фактически сужающее понятие Церкви, в той или иной форме отрицающее бытие Церкви как исторический путь *со Христом* и *ко Христу*, нечувствительное к смыслу этого пути), представляет их скорее как идеальных «мечтателей о будущем», чем как реалистов, ищущих ответы на исторические вопросы в самой истории. В рамках такой ориентации впоследствии утвердится понимание евхаристической Жертвы как внеисторического прорыва перспективы эсхатона в «ткань» истории. В некоторых крайних вариантах такой подход приведёт впоследствии к историческому пессимизму и отрицанию значения Церкви как внутриисторической силы⁸³⁵; анализу таких взглядов будет посвящены параграфы 4.5 – 4.6 настоящей диссертации.

3.5.2. Национальное и наднациональное

Как мы показали выше, вопрос о значении отдельной Поместной Церкви для истории в русской богословской мысли был связан с вопросом о смысле такого явления как Святая Русь, русский мир, концептуально эволюционировавшего к XVIII – XIX вв. в формат «государства как Церкви». В определённом смысле тот же самый вопрос осмысления значения отдельного социума как самостоятельной и воцерковлённой единицы (но в этом случае без отсылки его к контексту истории) возникает, уже позже, и в Константинопольской Церкви, составлявшей второй полюс условий существования Церкви в мире в период кон. XV – нач. XX вв.

Почвой для этого становится возникшее в связи с политическими обстоятельствами ослабления Османской империи и национальными

⁸³⁴ Очевидно также, что и те, и другие исходят в своей деятельности и своём богословии из одних и тех же мотиваций: утрата общинного духа, угасание экклезиологического сознания в церковных членах и проч.

⁸³⁵ См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 103-139.

процессами на Балканах в сер. XIX в. напряжение между Константинопольской Церковью и болгарами, апогей которого пришёлся на 1872 г. и поместное (с участием ряда предстоятелей греческих Церквей) осуждение т. наз. ереси этнофилетизма⁸³⁶. Согласно вероопределению Собора 1872 г., этнофилетизм есть ересь, суть которой состоит в признании «племенных различий... в Церкви Христовой»⁸³⁷. Именно с этого момента начинается каноническая полемика между русской и константинопольской богословскими школами о возможности или невозможности признания правомерным национального признака (помимо территориального) в качестве критерия существования Поместной Церкви или её деятельности в формате диаспоры⁸³⁸.

Более того, именно с 1872 г. в Константинопольской Церкви проявляют себя настроения обвинения Русской Церкви в «национализации» церковного сознания, в придании экклезиологического и исторического значения национальным Церквам, раздаются призывы о признании схизмы за всем славянским миром, о русских шпионах и т. п.⁸³⁹ Очевидно настроения и развивающаяся мысль Константинополя вступают в противоречие со всем тем процессом, вдохновлённым идеей *исторического значения национальной Церкви*, который претерпевал своё развитие в русской богословской мысли от свт. Илариона Киевского к прп. Иосифу Волоцкому и от последнего к архиеп. Феофану (Прокоповичу) и далее.

С точки зрения константинопольской богословской мысли вопрос об этнофилетизме не имеет какого-либо отношения к проблематике богословия

⁸³⁶ Само понятие «филетизм» возникает в 70-х гг. XIX в. и впервые официально формулируется на Соборе Константинопольской Церкви (при участии предстоятелей ряда Поместных Церквей) 1872 г., посвящённом «болгарскому расколу».

⁸³⁷ См.: Орос Святого и Великого Собора, в Константинополе созданного в 1872 году, в первый индиктион, в месяце сентябре. Цит по: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Осуждение филетизма/ этнофилетизма на Константинопольском Соборе 1872 г.: критические замечания // *Богословский вестник.* 2023. № 3 (50). С. 272; см. также: *Венедиктов В. Ю.* К проблеме этнофилетизма. Исторический очерк. Часть 3 // *Studia Humanitatis.* 2017. № 1. URL: <http://st-hum.ru/content/venediktov-vyu-k-probleme-etnofiletizma-istoricheskiy-ocherk-chast-iii> (дата обращения: 19.12.2023 г.).

⁸³⁸ Основной объём этой полемики придётся на последующий XX в. См об этом подробно: *Суворов В., прот.* Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке. М.: Познание, 2020.

⁸³⁹ См.: *Венедиктов В. Ю.* К проблеме этнофилетизма. Исторический очерк. Часть 4 // *Studia Humanitatis.* 2017. № 2. URL: https://st-hum.ru/sites/st-hum.ru/files/pdf/venediktov_4.pdf (дата обращения: 19.12.2023 г.).

истории; однако для нас он важен как полюс вопросов русской богословской мысли, имеющих историко-богословское значение. Проблема национальных Церквей (с последующей соответствующей пролонгацией её в область вопросов диаспор, получения автокефалии и созыва Вселенского Собора) обнаруживает себя – и это станет вполне ясно в дальнейшем, с деятельностью протопр. А. Шмемана и митр. Иоанна (Зизиуласа), – как проблема евхаристически-эсхатологическая⁸⁴⁰.

С момента зарождения вопроса о национальном и наднациональном в Константинопольской Церкви все более и более настойчиво формируется идея желательности и даже необходимости созыва Вселенского Собора.

3.5.3. Вопрос о созыве Вселенского Собора

Непонимание со стороны Константинополя русской позиции по вопросу национальных Церквей, как в XIX в., так и в последующее время, вплоть до сего дня, служило причиной обвинений отсюда самой Русской Церкви в филетизме и узком национальном самосознании, недостатке католической широты богословского взгляда и т.п.

Греческий церковный мир, имевший опыт локального кенозиса и более остро предчувствовавший приближение и нарастание всеобщего кенозиса Церкви, кенозиса католического масштаба, видел способ противодействия этому процессу и «исправления ситуации» в *собирании «расползающихся» общин*. Именно к этому он и изыскивал средства. Признаком такого расползания становится в частности в глазах Константинополя идея национальной Церкви. Одним из средств противодействия такому расползанию виделась связующая роль единого видимого центра церковной жизни – наднационального, а фактически и надобщинного, нивелирующего «федеративное равноправие»⁸⁴¹ автокефальных Церквей; отсюда берёт

⁸⁴⁰ См., напр.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 125-128.

⁸⁴¹ Ср.: «Церковь... не федерация “независимых” единиц... (Такое понимание являет) ослабление именно католического, соборного сознания» (*Шмеман А., протопр.* Церковь и церковное устройство // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 325, 327).

начало та идея, которая позднее будет названа «константинопольским папизмом»⁸⁴² – идея той или иной корреляции особой роли, места, а впоследствии и власти Константинопольского патриарха с католической полнотой Церкви. Другим средством в Константинополе виделось внимание к самому Телу Церкви, начиная от церковных членов, и заканчивая иерархией. На этом фоне в константинопольском богословии получает зарождение и последующее развитие идея созыва Вселенского (Οἰκουμενικοῦ) Собора⁸⁴³.

И то, и другое (идеи единого видимого центра и возобновление созыва Вселенских Соборов), как покажет последующее развитие константинопольской мысли, будет представлять собой в этом процессе смысловую пару, предполагающую взаимное отношение обоих компонентов в решении проблемы расползания общин⁸⁴⁴. Однако в контексте проблематики богословия истории для нас в этой паре важен именно вопрос созыва Вселенских Соборов.

«В чём состоял исторический смысл Вселенских Соборов?» – этот вопрос имеет историософский характер; следует признать, что этот вопрос до сих пор остаётся открытым. Характеризуют ли Вселенские Соборы в силу тех или иных причин лишь *определённую эпоху* в исторической жизни

⁸⁴² См., напр.: *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу единства Святой Троицы // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Paris, 1950. №2–3. С. 8–33.

⁸⁴³ Впервые соответствующая инициатива была высказана накануне Константинопольского Собора 1872 г., который и планировался греками именно как Вселенский Собор, однако эта идея встретила противодействие со стороны Русской Церкви.

⁸⁴⁴ Эта смысловая пара получит наименование «подхода экклезиологии общения» у её представителей, а у критиков – «дуалистического принципа» или «бинарного принципа». Её суть наиболее последовательно будет выражена митр. Иоанном (Зизиуласом): «Из экклезиологии исчезают все “пирамидальные” отношения: “один” и “многие” сосуществуют как две стороны единого бытия. На универсальном уровне это означает, что местные церкви образуют единую Церковь через институт, одновременно включающий и *primus*, и синод (собор – *выделение и прим. митр. Иоанна*), для которого он есть *primus*... так как ни одно из (служений)... не обладает полнотой благодати и властью вне связи с другими» (*Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение... С. 138-139); «Логика синодальности ведёт к первенству, а логика Вселенского Собора – к универсальному первенству» (*Иоанн (Зизиулас), митр.* Современные дискуссии о первенстве в православном богословии // Петрово служение. Диалог католиков и православных. Под ред. Вальтера Каспера. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2006. С. 269). См также критику бинарного подхода: *Ambrose Ih.-Ren Mong.* The One and Many: An Examination of John Zizioulas' Ecclesiology // The Canadian Journal of Orthodox Christianity. Vol. IX. № 3. 2014. URL: https://www.cjoc.ca/pdf/Vol_IX_3_1_Mong_A.pdf (дата обращения: 20.12.2023 г.); *Wong J., Yee Kheong.* John Zizioulas' Ecclesiology of 'the one and the many' (Thesis, Doctor of Philosophy). University of Otago. URL: <https://ourarchive.otago.ac.nz/handle/10523/9239> (дата обращения: 20.12.2023 г.).

Церкви и, таким образом, не имеют универсального исторического характера или, напротив, представляют собой *универсальный и неотъемлемый* способ церковного бытия и выражения кафоличности Церкви? Именно в Константинопольской Церкви получит преобладание и развитие второй взгляд.

На фоне этого будут выявляться сторонники идеи невозможности, возможности или даже необходимости созыва Вселенского Собора сегодня.

3.6. Выводы по главе

Со сменой общих задач, стоящих перед церковной богословской мыслью, по окончании эпохи Вселенских Соборов меняются приоритеты богословия истории. Анализ и систематизация таковых в объёмнейшую эпоху второго тысячелетия, хотя бы в самых общих параметрах, представляется возможным на основании периодизации церковной мысли данной эпохи, однако в современной научно-богословской, прежде всего патрологической, литературе вопрос о таковой периодизации недостаточно исследован. Можно говорить как о недостатке внимания, так и об отсутствии единого видения в отношении данного вопроса в среде православных учёных.

В вопросе периодизации церковной мысли второго тысячелетия автор настоящей диссертации опирается на разработанную и предложенную им ранее, совместно с еп. Кириллом и игум. Мефодием (Зинковскими), модель периодизации, в основание которой положены такие признаки сменившей время Вселенских Соборов эпохи⁸⁴⁵, как особенный кенотизм Церкви перед лицом внешнего мира и приоритет эkkлезиологического направления в церковной мысли. Данная модель позволяет проследить развитие эkkлезиологической тематики на протяжении тысячи с лишним лет – от локальных вопросов эkkлезио-антропологического плана до вопросов,

⁸⁴⁵ Точной датировкой указывается сер. IX в. – современность.

связанных с устройством и бытием Кафолической Церкви как единого целого:

- период исихазма или экклезиологии отдельного человека (сер. IX – сер. XV вв.),
- период экклезиологии общинного бытия (сер. XV – нач. XX вв.),
- период экклезиологии кафоличности (20-е гг. XX в. – современность).

Внимание церковной мысли к той или иной теме экклезиологического характера определяет также и интенции богословского осмысления тех или иных исторических процессов, протекающих в Церкви, а также в её отношениях с миром.

Резкой сменой богословского внимания характеризуется сер. IX в., когда зарождается так наз. исихастское богословие, начинается активное обсуждение пневматологических и сакраментологических вопросов, соединённых с антропологическими темами обожения, участия человека в таинственной жизни Церкви и т. п. В отношении богословия истории внимание этого времени направлено исключительно на процессы прогрессивного развития отдельно взятого человека как церковного члена, то есть на микромасштаб истории в перспективе её положительного развития. Наиболее важными фигурами в этом отношении являются прп. Симеон Новый Богослов (X – XI вв.) и св. прав. Николай Кавасила (XIV в.).

Для прп. Симеона внутри человека совершается двоякий процесс: он говорит о кенозисе человеческого духа, вплоть до его совершенного самоумаления перед лицом действующего в человеке Духа Святого (за этой мыслью стоит и мысль о кенозисе Самого Святого Духа), и о теозисе (обожении) человеческого тела как о встречном процессе. И то, и другое представляет собой единый двухвекторный процесс и имеет характер исторического прогрессивного развития восхождения человека к Богу. Этот же самый прогрессивный процесс имеет для него также и христологический характер – исторического перихоресиса двух путей – пути Христа в человеке

и пути человека во Христе, в результате чего происходит постепенное усиление, как природной, так и личной интеграции человека со Христом. Духовная история прогресса человека связана также, согласно мысли прп. Симеона, с нарастанием поляризации внутреннего сокрушения и осознания собственной греховности человека и, одновременно, внутренней радости богообщения и осознания сопричастия Божественной силы и обожения. Эта же антиномия предстаёт как прогрессирующий рост усилий человека, сопровождаемый ростом осознания их ничтожности перед усилиями Бога. Такая поляризация сопровождается усиливающимся же колебанием действительного богообщения – приближением и удалением Святого Духа по отношению к человеку. Эта идея нарастающей амбивалентности внутреннего состояния человека составляет наиболее оригинальную черту историко-богословской мысли прп. Симеона.

Если у прп. Симеона Нового Богослова закладываются базовые принципы исторического развития человека как Церкви в синергийных отношениях его с Лицами Святой Троицы, то св. Николай Кавасила изображает такое развитие человека в контексте богословия таинств. Ведущая своё начало с александрийского богословия III – IV вв., святоотеческая трёхчастная схема духовного развития человека «*πρᾶξις, θεωρία, θέωσις*» осмысливается им как исторический путь Самого Христа, Его земного служения⁸⁴⁶. Уже в Церкви Христовой соприкосновение её членов со Христом осуществляется в таинствах, таким образом, не только земной путь человека как Церкви призван отобразить в себе (в собственных ипостасных формах) историю Христа, но это отображение оказывается возможно и происходит лишь через реальное соприкосновение со Христом в таинствах. История прогрессивного развития человека представляет собой в изображении св. Николая Кавасилы двухвекторный процесс синергийного содействия аскезы и таинств, человека и Христа – «как бы одно некое тело

⁸⁴⁶ Наиболее выразительно возможно проследить его в Евангелии от Марка – этот аспект был рассмотрен в п. 1.3.2 диссертации.

истории», где каждый из трёх этапов исторического пути «сообщает целому особую сторону законченности»⁸⁴⁷ (см. рис. на с. 238).

К кон. XIV – нач. XV вв. с окончанием паламитских споров и подведения итогов сакраментального и литургического богословия экклезио-антропологическая тема оказывается исторически раскрытой, – с этого времени, по крайней мере, вплоть до XX в. богословие микроисторических процессов не приобретёт ничего принципиально нового. С падением Константинополя в 1453 г. Церковь входит в новую фазу её отношений с окружающим миром. Новые условия существования общинной жизни, и особенно поляризация их для разных Поместных Церквей, порождают внимание к поместному, или общинному⁸⁴⁸, масштабу церковного бытия, а соответственно, и к историческим особенностям и формам его развития. На этом общем фоне формируются новые богословские школы – русская, ориентированная на осмысление бытия Церкви в локальном масштабе на пределах воцерковлённого социума, и константинопольская, ориентированная на поиск форм видимого единения общинной жизни, атакуемой внешним миром. Каждая из двух Поместных Церквей осмысляет себя как исторически уникальное явление, постепенно вырабатывая в своей богословской мысли свой особенный подход к истории.

Богословие истории русской богословской школы берёт своё начало ещё до падения Константинополя. Свт. Иларион Киевский (XI в.), опираясь на традиции малоазийского богословия (можно отметить влияние гомилии «О Пасхе» свт. Мелитона Сардийского на его «Слово о законе и благодати»), представляет первую оригинальную концепцию русской историософии. Согласно его мысли, конечное эсхатологическое торжество Христа имеет своим историческим и земным прообразом конечное торжество вселенской миссии Церкви, осуществившееся в Русской Церкви, – именно она есть исторически *последний* плод евангельского источника. Но если у свт.

⁸⁴⁷ Николай Кавасила, св. Изъяснение Божественной Литургии // *Его же*. Христос. Церковь. Богородица. М., 2007. С. 233.

⁸⁴⁸ Масштабу, возглавляемому иерархией и содержащему таинства.

Илариона в его историософии присутствует традиционное для общецерковной мысли противопоставление «ветхий мир до Христа – новый мир Церкви и её миссии миру», где Русская Церковь изображена не новым, а лишь последним в историческом ряду «нового», то в кон. XV в. с рождением проблематики исторического значения общинного бытия прп. Иосифом Волоцким на основе Иларионовой историософии формируются совершенно иные акценты: Русь – новое, где более позднее понимается как *совершенное*, сохранившее святость и единство Церкви и социума. В его понимании остальной христианский мир (во главе с Константинопольской Церковью) есть древнее и даже ветхое, понимаемое таковым в духовном плане, как утратившее былую гармонию Церкви и социума.

На такой историософеме ветхого и нового внутри истории Церкви Христовой спустя несколько десятилетий его последователь инок Филофей формулирует историко-богословскую концепцию «Москва – Третий Рим», которая смещает акценты исторической периодизации со всеобщей истории (такой подход был характерен ещё для свт. Илариона Киевского) на внутреннюю историю Церкви Христовой. Эта концепция, как отмечают исследователи, имеет не политический, а исключительно историко-богословский характер, выражая идею движения единой истории Церкви и мира к своему закату. Идея единства исторического существования и исторического развития – Церкви и мира – проявляет себя в русской богословской мысли последующего времени, вплоть до XX в., в формате идеи единства церковной общины и социума, наконец, Поместной Церкви и государства. Уникальный пример Русской Церкви в её сращенности с социумом (что получило именование русского мира⁸⁴⁹) являет, с одной стороны, образ развития отдельного человека как Церкви (выражаемый святоотеческой схемой *πράξις, θεωρία, θέωσις*), а с другой стороны, образ всеобщей истории Кафолической Церкви и человечества. Этот пример представляет исключительную роль Русской Церкви во всеобщей истории.

⁸⁴⁹ А также в образе Святой Руси, а затем и в идее государства как Церкви.

В отличие от русской богословской школы, ориентированной в осмыслении истории на древние, ещё малоазийские традиции прямой перспективы, поступенного развития и типологических исторических связей, константинопольское богословие периода после падения Византии формировалось на других приоритетах. Богословское отношение к истории здесь начинает проявляться лишь с сер. XVIII в. в акцентах греческого просветительского движения, а затем – и в растущем самосознании греческой богословской мысли XIX в. В трудах греческих отцов просветителей (св. равноап. Космы Этолийского, свт. Макария Коринфского, прп. Никодима Святогорца и прп. Афанасия Парийского) хотя и не обнаруживается ясной проблематики богословия истории, однако закладываются некоторые будущие акценты историко-богословской константинопольской мысли. Тенденции центробежного движения в общинной жизни, обусловленные влиянием враждебного Церкви мира, вызывают у греческих отцов просветителей акцентуацию внимания на евхаристической жертве Церкви, которая имеет внеисторически-эсхатологический характер.

В дальнейшем задача собирания ослабленного общинного бытия находит своё воплощение в идеях наднациональной организации церковной жизни и созыва Вселенского Собора. Решение проблемы отношения национального и наднационального будет видеться в константинопольской школе в бескомпромиссном их разделении, подобном разделению в целом Церкви и мира. Отрицание идеи существования Церквей и евхаристических собраний по национальному признаку в кон. XIX в. (в связи с так наз. «болгарским вопросом») приведёт впоследствии, уже в последующий период 20-30-х гг. XX в., к более радикальному эсхатологизму, отрицанию единства исторического пути Церкви и мира, как и отрицанию самой Церкви в качестве исторической силы, то есть к идеям, фактически диаметрально противоположным тому общему направлению развития богословия истории, которое имело место в русском богословии.

Вопрос созыва Вселенского Собора также имеет историко-богословское значение. В константинопольской школе он будет мыслиться как вопрос утилитарной исторической практики и одновременно как универсальный и неотъемлемый способ церковного бытия и выражения кафоличности Церкви. В противовес такому пониманию в русской мысли можно обнаружить различные подходы к вопросу о возможности, невозможности или даже необходимости созыва Вселенского Собора.

Все эти компоненты наследия обеих школ – русской и константинопольской – составят почву, на которой вырастет и сформируется богословие истории XX в.

ГЛАВА 4. БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИИ В ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ XX ВЕКА

4.1. Введение⁸⁵⁰

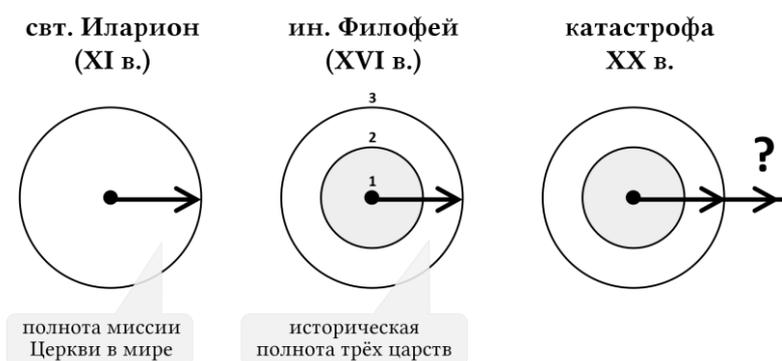
Русское богословие, ещё со времён свт. Илариона Киевского, и особенно с конца XV – нач. XVI вв., была заметно насыщено вниманием к историософской проблематике. Идея полноты миссии Церкви в мире, его воцерковления, достигнутой в *последних своих пределах* на русском социуме, формирует корни особой историософской интенции русской богословской мысли в XI в.; на этой почве, уже с падением Константинополя в 1453 г., зарождается идея трёх царств, характеризующих в своей последовательности отношение мира к Церкви. Эта концепция на столетия вперёд давала почву для самых различных историософских интерпретаций мессианского, эсхатологического и хилиастического толков⁸⁵¹. Последующие катаклизмы XX в., особенно революция 1917 г. и крах христианской империи, породили в общественном сознании чувство исторической катастрофы. Ожидания реставрации христианской экумены в рамках «Третьего Рима»⁸⁵² бесповоротно рухнули на пределе своего напряжения. Торжество Церкви в истории внезапно рассеялось. Среда православной мысли, и, прежде всего, именно русской мысли, испытала «исторический шок» и, одновременно, получившей грандиозный толчок своего развития крушением воцерковлённого социума русского православного мира. Очевидно эсхатологический характер произошедшей катастрофы и наступление новой эпохальной реальности требовали ответа на вопрос о глобальных судьбах

⁸⁵⁰ Данный параграф написан на основании следующих работ автора: *Легеев М., свящ., Хулан В., прот., Сизоненко Д., прот., Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* Богословие истории в XX веке: Восток и Запад / Под общей ред. свящ. М. Легеева. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. С. 15-32 (п. 1.1. Общие тенденции развития (свящ. М. Легеев)); *Легеев М., свящ.* Ключевые тенденции развития богословия истории в православной мысли XX века // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 136-147.

⁸⁵¹ В том числе естественным продолжением её были богословские концепты «Святой Руси», а затем и «государства как Церкви», несмотря на столь привычное для нас противопоставление петровского времени и его идей всему предшествовавшему ему мирозерцанию русского церковно-социального уклада жизни.

⁸⁵² А именно на это были направлены внешнеполитические ожидания русского общества в целом и нацелена вся внешняя политика царской России, начиная с Петра I.

истории перед церковным сознанием, воспитанным на плодах идеи «Третьего Рима».



Насущность такого ответа совпала с рождением «экклезиологии кафоличности», характеризуемой радикальным переходом церковной мысли от локальных экклезиологических вопросов к предельно поставленным вопросам о полноте Церкви как таковой: «что есть Церковь?», «каково её внутреннее устройство?» и, наконец, «каковы её отношения с внешним, в том числе христианским, миром?»⁸⁵³. Экклезиология кафоличности представляла собой явление общемирового масштаба, оно было вызвано общими процессами мировой глобализации и связанной с ними нуждой самоидентификации Церкви на финальных путях истории. Наиболее значительные богословы XX в., обращаясь к экклезиологическим вопросам, оставляли свой след и в осмыслении проблем богословия истории.

В совокупности все эти причины (сами по себе интегрально взаимосвязанные) и породили особый историко-богословский дискурс, вплетённый в экклезиологическую и эсхатологическую проблематику современного богословия.

В научно-богословской среде наметились три наиболее общих пути решения данных проблем и подхода к богословскому осмыслению истории.

⁸⁵³ См. также: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 202-210; *Его же.* Богословие истории как наука. Метод. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. С. 95-102 и др.

1. Путь «тоски об утраченном», – поиска путей к утраченному и горячего желания возврата к нему. Тенденции такого подхода, не просто осмысляющего историю как череду трагических ошибок мира, но ошибок в принципе исторически преодолимых, можно обнаружить, например, у свт. Серафима (Соболева), представляющего его наиболее яркий, талантливый и последовательный вариант.

2. Путь «разочарования в истории», вдохновляемый мироощущением земного трагизма, выражаемого в известной максиме: «нет правды на земле». Представителями таких взглядов всё земное, а значит, по их мысли, и историческое, объявлялось чужим христианскому духу человека, взыскующего Небесного Града, а «византийский опыт» торжества Церкви на земле, перенятый некогда и Русской Церковью, – трагической и опасной ошибкой и духовной слепотой. Вставшие на этот путь представители русской богословской мысли, такие как оо. Николай Афанасьев и Александр Шмеман, нашли себе благодатную почву в эсхатологических устремлениях константинопольской традиции, возвращенных на давно пережитом опыте существования Церкви в условиях апостасии и враждебного ей мира. На их основе возросли уже собственные предшественники греческой мысли, такие как митр. Иоанн (Зизиулас) и его ученики. Их подход характеризуется порою крайним пренебрежением к истории, отождествлением её путей с путями исключительно мира, противопоставлением её жизни Церкви, идентифицируемой исключительно в качестве проекции эсхатологических реалий. Мысль о том, что «историческая реальность... в самой своей природе содержит зло» является крайним выражением подобной позиции. Всё это направление мысли получило именование «евхаристической экклезиологии».

3. Приход к осмыслению диалектического значения истории для вечности. Осмысление и переосмысление истории как вызревающей вечности – для человека и человечества. И поворот назад («тоска об утраченном»), и слишком радикальное устремление вперёд («разочарование в истории»), представляли собой крайние позиции на пути решения

проблемы смысла истории. Срединный путь – взгляд на историю как на путь диалектического развития, имеющего свой глубокий и закономерный смысл, – задавал подлинное позитивное развитие историко-богословской и, вместе с тем, экклезиологической мысли. Большинство богословов XX в., начиная от о. Сергия Булгакова, и заканчивая его последователями и оппонентами, вместе составившими направление «неопатристического синтеза», пошло именно по этому пути⁸⁵⁴. Не случайно лозунгом этого направления становится парадоксально выражающий идею исторической диалектики призыв Флоровского: «Вперёд к отцам!»⁸⁵⁵.

Так, наиболее значительные богословы XX в., обращаясь к экклезиологическим вопросам, оставляли свой след и в осмыслении проблем богословия истории. Некоторые из них, как прот. Сергей Булгаков (1871 – 1944 гг.) или свт. Серафим (Соболев) (1881 – 1950 гг.), стояли у истоков этого пути, в значительной мере, каждый по своему, неся в себе груз предшествующей эпохи и не без усилий преодолевая его⁸⁵⁶. Другие, – и это было молодое поколение богословов, таких как прот. Георгий Флоровский (1893 – 1979 гг.), В. Н. Лосский (1893 – 1958 гг.), протопр. Николай Афанасьев (1893 – 1966 гг.), прп. Иустин (Попович) (1894 – 1979 гг.), схиархим. Софроний (Сахаров) (1896 – 1993 гг.), прот. Думитру Станилоэ (1903 – 1993 гг.), – дали основной импульс развитию церковной мысли в XX в. Именно в их среде сформировались основные и конкурирующие друг с другом вектора развития современного богословия, такие как «неопатристический синтез» и «евхаристическая экклезиология»⁸⁵⁷. Следующее поколение богословов, среди которых можно выделить протопр. Александра Шмемана (1921 – 1983 гг.), протопр. Иоанна Мейендорфа (1926 – 1992 гг.), митр. Антония (Блюма; 1914 – 2003 гг.), митр. Каллиста (Уэра)

⁸⁵⁴ Предпосылки такого подхода в Русской Церкви возникают несколько ранее. Ср.: О «диалектике» истории, «диалектической работе» Церкви в истории (*Сильвестр (Малеванский)*), *еп.* Опыт православного догматического богословия. В 5-ти тт. СПб., 2008. Т.1. С. 41, 46).

⁸⁵⁵ См. также: *Легеев М., свящ., Хулап В., прот., Сизоненко Д., прот. и др.* Богословие истории в XX веке: Восток и Запад / Под общ. ред. свящ. М. Легеева. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. С. 15-291.

⁸⁵⁶ Для о. С. Булгакова это был груз увлечения философией, тогда как для свт. Серафима – груз утраченного наследия воцерковлённого русского мира.

⁸⁵⁷ Подробно см.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 103-178.

(1934 – 2022 гг.), будет следовать векторам курсов своих предшественников, продолжая их, а иногда и доводя до «логического конца», как митр. Иоанн (Зизиулас) (род. 1931 г.) в отношении «отцов» своей богословской системы – протопресвитеров Н. Афанасьева и А. Шмемана.

Русская богословская мысль, пребывавшая в границах советского государства или лояльная ему, касаясь вопросов экклезиологии⁸⁵⁸, по известным политическим причинам не способна была рассуждать об истории.

4.2. Софиологическая концепция богословия истории протоиерея Сергея Булгакова: акцент на законы истории⁸⁵⁹

Отношение прот. Сергея Булгакова к истории и её богословскому осмыслению вытекает из общих внутренних интенций его богословской системы, в эпицентре которой стоит понятие софии (греч. σοφία, премудрость), премудрости Божией.

Сформировавшись как мыслитель на почве русской религиозной философии под влиянием идей В. Соловьёва и свящ. Павла Флоренского, на протяжении всего своего дальнейшего жизненного и творческого пути Булгаков претерпевал эволюцию от внешнецерковной мысли к церковному богословию, постепенно и не без труда стряхивая с себя груз прошлого. Этот груз составляли, как идеи, привнесённые из внешней философии архетипы мысли, устойчивые образы и т.п., так и терминология, понятийный аппарат.

При этом следует отметить, что наиболее общие интенции мысли Булгакова им были сохранены; постепенно он, выражая их во всё более и более церковном виде, пытался решать те же самые задачи, которые ставил

⁸⁵⁸ Можно упомянуть, напр., патр. Сергия (Страгородского) или С. В. Троицкого, имена весьма значительные для экклезиологической мысли.

⁸⁵⁹ Данный параграф написан на основании следующих работ автора: *Легеев М., свящ., Хулап В., прот., Сизоненко Д., прот., Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* Богословие истории в XX веке: Восток и Запад... С. 33-72 (п. 1.2. Протоиерей Сергей Булгаков. У истоков (свящ. М. Легеев)); *Легеев М., свящ., Антипина Ю. Н.* Богословие истории протоиерея Сергея Булгакова // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 4 (16). С. 1-29.

себе, если и не в начале, то, по крайней мере, в середине своего творческого пути⁸⁶⁰.

Каковы же были эти задачи, эти изначальные установки булгаковского богословия?

Идея потенциально сущего в Боге и осуществляемого в истории всеединства, премудрой связи Божественного и тварного, выступает такой отправной точкой. Ключевое понятие «софия» выступает для о. С. Булгакова критерием этого всеединства и этой связи⁸⁶¹. Понимая её как особую ипостась⁸⁶², затем ипостасность⁸⁶³, отец Сергей наконец приходит к более или менее адекватному корреляту данного понятия с церковным учением: «софия» отождествляется им с природным компонентом как таковым (с одной стороны, природы Божественной и, с другой стороны, – её образом, природой человеческой, шире – вообще тварной)⁸⁶⁴. Взаимодействием природ – неизменной, Божественной, и становящейся, тварной, – являет себя премудрость Божия⁸⁶⁵. На эту «ось» булгаковского богословия оказывается нанизана вся прочая проблематика.

Прот. С. Булгаков оставил после себя немалое число трудов. Уже в ранних из них, таких как «Основные проблемы теории прогресса» (1902), «Церковь и социальный вопрос» (1906), «Апокалиптика и социализм» (1910), «Философия хозяйства» (1912), активно затрагивается проблематика философско-богословского осмысления истории. Среди произведений

⁸⁶⁰ Поворотным моментом в жизни Булгакова здесь можно полагать выход в свет книги «Свет невечерний», характеризующий поворот Булгакова от философской к богословской тематике.

⁸⁶¹ «Всединство как самооткровение Божественной природы, или София» (Булгаков С., прот. Невеста Агнца... С. 116); «София есть онтологическое целомудрие, мудрость целого, где каждая часть онтологически связана и в этом смысле равна целому» (Там же. С. 131).

⁸⁶² Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. С. 293.

⁸⁶³ Булгаков С., прот. Ипостась и ипостасность (Scholia к Свету Невечернему) // С. Н. Булгаков: pro et contra. СПб.: РХГА, 2021. С. 153, 155.

⁸⁶⁴ См.: Булгаков С., прот. Агнец Божий. М.: Общеизвестный православный университет, 2000. С. 132-133.

⁸⁶⁵ У о. С. Булгакова можно встретить мысли о единстве софии – нетварной и тварной; тем самым он фактически полагает её началом, стоящим выше Самого Бога. См., напр.: «В обеих природах, Божеской и человеческой, нетварной и тварной, должно быть нечто посредствующие или общее, что и может быть выделено за скобки, явлено, как непреложное основание для такого их соединения. Это общее начало есть софийность как мира Божественного, т. е. Божественной природы Христа, так и мира тварного, т. е. Его человеческой природы» (Булгаков С., прот. Агнец Божий... С. 223); «София Божественная и тварная не две, но одна, и, однако, в двух образах бытия: как идеальная реальность, присущая вечности, и как энтелехийность творения в самобытности сотворенного мира» (Булгаков С., прот. Невеста Агнца... С. 69).

«среднего», переходного периода следует отметить ключевой труд «Свет невечерний» (1917) и небольшое знаковое произведение «На пиру богов» (1918), характеризующее тонкий и взвешенный взгляд Булгакова на эпохальные и переломные события XX в., породившие среди некоторых представителей церковной мысли радикальное отношение к истории того или иного характера⁸⁶⁶, а среди зрелых произведений – наиболее важные из них части «большой трилогии» – «Агнец Божий» (1933) и «Невеста Агнца» (опубл. 1945). Именно в них совокупляется богословское учение о С. Булгакова об истории, находя наиболее законченный и оформленный вид. Иные работы о Сергия, в том числе такие, как «Святой Грааль» (1932), «Una Sancta» (1938), «Христос в мире» (1940) и др., служат дополнением к этому основному объёму.

4.2.1. История и метаистория в их взаимном отношении

Отношение истории и вечности у о. С. Булгакова прямо вытекает из его наиболее общей посылки о всеединстве и софийности мира, представляющего собой тварный образ нетварного.

Так, Божественной и тварной (человеческой) природам в богословской системе о. Сергия соответствуют категории вечности и времени, неизменности и становления. Согласно его мысли, «время и вечность, неизменность и становление... имеют... свою норму взаимоотношения, которая одинаково не допускает ни их совмещения в одной онтологической плоскости, ни их смещения или чередования»⁸⁶⁷. Пытаясь осмыслить эту норму взаимоотношения, о. С. Булгаков использует целый ряд понятий, противопоставлений, антиномий и образов, некоторые из которых очевидно переходят границы дозволенного в богословской науке, некоторые же,

⁸⁶⁶ В диапазоне от отрицания её значения с уходом в безудержный эсхатологизм до обратной крайности – усилий, направленных на реставрацию утраченного и обращение истории вспять. См.: Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги // *Его же*. Сочинения в 2 томах. Т. 2. М: Наука, 1993. С. 564-626.

⁸⁶⁷ Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 225.

напротив, представляют собой ценный импульс для будущего развития богословской мысли.

Порой о. С. Булгаков доходит почти до грани пантеизма, пытаясь выразить идею *неслучайности мира и его истории для Бога*⁸⁶⁸: «Творческий акт Божий... есть общее *отношение Бога к Самому Себе*. как Творцу, или отношение к Своей собственной жизни в Себе и в творении, в творческом акте⁸⁶⁹», «творение его (мира) должно быть понято, как ее (Божественной свободы) действие, *внутрибожественное отношение Бога к Себе самому*, а отсюда уже к миру в творении»⁸⁷⁰. И даже: «Мир... необходим для Бога, однако не... механической, принудительной необходимостью... но абсолютно свободным самораскрытием Божества»⁸⁷¹.

Мысль о *радикальном подобии* Богу мира (прежде всего, взятого в человеческом бытии), столь важная для о. С. Булгакова, выражается им также чрезмерно резко: «В творении мира Бог, становясь Творцом (и выходя из Себя), как бы повторяет или *удвояет Свое собственное бытие* за пределы Софии Божественной в Софии тварной»⁸⁷². Мысль о том, что «Бог в Софии Божественной *соотносится как бы с самим Собою* в Софии тварной, в творении, которое реально этой божественной реальностью»⁸⁷³, звучит ещё более провокационно, однако ниже мы покажем, что мысль о. С. Булгакова не столь однозначна и уделяет немалое внимание проблеме свободы человека. И тем не менее в сопоставлении творения и Творца у о. Сергия порой стирается, или по крайней мере затушёвывается, грань между энергиями Бога и человека («вся положительная сила бытия тварного мира

⁸⁶⁸ Впоследствии на адекватном богословском языке эту мысль выразит прот. Д. Станилоє. См.: *Иванов И., свящ., Легоев М., свящ.* Мир как теофания, дар и тайна. К вопросу о богословии истории прот. Думитру Станилоє // *Христианское чтение*. 2022. №1. С. 142-143.

⁸⁶⁹ *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца... С. 67.

⁸⁷⁰ *Там же*. С. 71.

⁸⁷¹ *Булгаков С., прот.* Христос в мире // *Его же*. Чаша Грааля. Софиология страдания. М: Никея, 2021. С. 126.

⁸⁷² *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца... С. 241.

⁸⁷³ *Там же*. С. 246.

божественна, есть София в тварном ее образе, ибо «ничто» в себе самом никакой силы бытийственности не имеет»⁸⁷⁴), если не сказать больше.

В рамках проблемы отношения истории и метаистории о. Сергей рассуждает о самой «природе» времени, так сказать, составляющего ткань истории. Прежде всего, время мыслится им не в качестве самостоятельного и онтологически существующего «субстрата» (подобная мысль Булгаковым категорически отрицается), но как «субъективная форма»⁸⁷⁵, как «отношение внутри становящегося, тварного бытия»⁸⁷⁶.

Само творение мира, утверждает он, есть «акт вечности», а не времени⁸⁷⁷, «извечное самоопределение Бога»⁸⁷⁸, – время, таким образом, является не продолжением вечности, как и вечность, напротив, не есть «предвремя»⁸⁷⁹; они имеют отношение между собою не как начало и конец, а как *две реальности*, типологически соотносящиеся друг с другом⁸⁸⁰. Так, в отношении к вечности время представляет собой её образ, как и сама история. Они соотносятся друг с другом образом теснейшей онтологической связи: «Временное в основании своем вечно, и вечное открывается во временности»⁸⁸¹, что представляет собой своеобразную «антиномику тварности»⁸⁸². Так, время и вечность обретают своего рода «общение свойств»: время обладает «вечным содержанием»⁸⁸³ и есть «реализация надвременности»⁸⁸⁴, тогда как вечность уже «имеет в себе всё содержание времени»⁸⁸⁵ и даже «во времени нет и не может быть ничего, что не имело бы для себя основания в вечности»⁸⁸⁶.

⁸⁷⁴ Там же. С. 71.

⁸⁷⁵ «Время в себе не существует, оно есть “субъективная форма” временности, как и временность в свою очередь есть образ становления, становящейся вечности, или становящегося бытия» (Там же. С. 79).

⁸⁷⁶ Там же. С. 80.

⁸⁷⁷ Там же. С. 66.

⁸⁷⁸ Там же.

⁸⁷⁹ Там же. С. 246.

⁸⁸⁰ См. также: Там же. С. 83.

⁸⁸¹ Там же. С. 68.

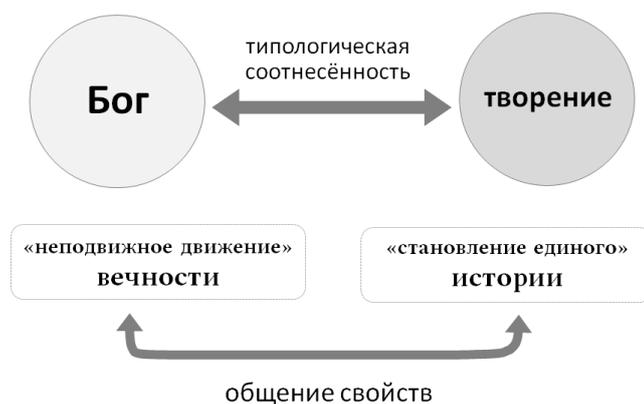
⁸⁸² «Временное мира вечно для Бога, и вечное в Боге существует во временности в творении» (Там же).

⁸⁸³ Там же. С. 372.

⁸⁸⁴ Там же. С. 124.

⁸⁸⁵ Там же. С. 246.

⁸⁸⁶ Там же.



Такое подобие истории по отношению к метаистории, как и времени по отношению к вечности, имеет в себе ряд аспектов. Так, по образу цельности и единства Божественной вечности также и время (простирающееся как на всю историю, так и на какую-либо её часть), будучи отображением вечности, цельно и едино в самом себе⁸⁸⁷. Однако, с другой стороны, «в тварном мире временного бытия мы имеем единство времени и вечности, (или уже) *становящуюся вечность*» – это состояние становления и заключённого в нём единства времени и вечности отображает в себе, по мысли о. Сергия, предвечно заключённое в Боге «единство софии Божественной и тварной»⁸⁸⁸. Таким образом, само время, как и история, наделяется до известной степени антиномическими свойствами: *недробимой цельности*, с одной стороны, и *становления*, с другой.

Эти свойства, однако, оказываются неравнозначны. Именно характер становления отличает по преимуществу время и историю, противопоставляя их, соответственно вечности как сущему и неизменному: «Что в небесах есть сущее (неизменное)... то (же самое) в тварном мире, на земле, находится в

⁸⁸⁷ «Абсолютная текучесть перестает для нас существовать как время, она обращается в свою противоположность, как бы останавливается в своем течении. Такой образ временности соответствует восприятию ее как *единого, целостного акта, в котором все синтезируется, и ничто не пропадает, становится как бы единовременным, а не последовательным*. Дробление бытия на отдельные атомы, соответствующие отдельным моментам времени, облачается течь самым в своей относительности. Время, действительно, течёт непрерывным потоком, между отдельными атомами его не существует никаких онтологических пор или пустот. В основе времен и сроков лежит сверхвременное или надвременное единое бытие, развертывающее чред нами свою панораму во времени» (Там же. С. 85).

⁸⁸⁸ Там же. С. 88.

становлении»⁸⁸⁹. Такова и история – по образу времени она «есть известное состояние становящегося бытия»⁸⁹⁰.

Наконец рассмотренная теснейшая связь времени и вечности, а вместе с ними истории и метаистории, по мысли о. С. Булгакова, может быть выражена в категории «онтологического *тождества*»⁸⁹¹ (это единство с вечностью имеет именно история как целое, подчёркивает он⁸⁹²). Таковое он мыслит по отношению к софийности как сверхонтологической категории⁸⁹³: тварное и нетварное, а, следовательно, история и метаистория, отождествляясь в своём софийном единстве, различаются «лишь образом своего бытия»⁸⁹⁴.



Богословская некорректность такого взгляда (и, соответственно, идеи антиномии тождества и различия истории и метаистории, времени и

⁸⁸⁹ Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 223.

⁸⁹⁰ Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 340.

⁸⁹¹ «Между ними (метаисторией и историей) существует... некое онтологическое тождество» (*Там же.* С. 372).

⁸⁹² «Он (Бог) Свое тварно как бы повторяет. Поэтому совершенно естественно и неизбежно как отношение тождества между Софией Божественной и тварной, так и всё различие между бытием вечным, несотворенным, и тварным, становящимся, и, хотя еще не ставшим собой, но имеющим стать, чтобы *тогда отождествиться* со своим Первообразом» (Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 223-224).

⁸⁹³ См. выше, сноску 6.

⁸⁹⁴ «Небесная София и земная, тварно-человеческая, отождествляются, различаясь лишь образом своего бытия: то, что в небесах есть сущее (неизменное)... то в тварном мире, на земле, находится в становлении, в процессе, как вечные семена тварного бытия, погруженные в небытие, и возрастающие на основе тварной свободы» (Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 223); «Божественная София едина, хотя она имеет два образа бытия, в Боге и в творении» (Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 242).

вечности⁸⁹⁵) очевидна: понятие *образ бытия* (греч. τρόπος τῆς ὑπάρξεως), подобно понятию «ипостась» (греч. ὑπόστασις)⁸⁹⁶, может быть употреблено в отношении конкретной природы (либо Божественной, либо тварной), хотя и не сводясь к ней; утверждение некоего общего единства по отношению к различным образам бытия с необходимостью будет означать некую общую реальность природного или же сверхприродного характера.

4.2.2. Субъекты истории: человечество и человек

Тема осуществления человечества в истории достаточно подробно раскрывается уже в книге «Свет Невечерний» (1917), которая, по оценкам исследователей, свидетельствует о переходе автора от религиозно-философского к богословскому творчеству. Прот. С. Булгаков определяет историю как «рождение человечества, осуществление первоначального творческого замысла о человеке как роде, совмещающем в себе множество индивидов»⁸⁹⁷. Он подчеркивает, что человечество – это не просто совокупность индивидуальностей, но некоторое иерархическое единство, состоящее из семей, племен, народов: «каждый индивид вырастает в человечество в определенном “материнском месте”, занимая в нем иерархически определенную точку, поскольку он есть сын и отец, мать и дочь, принадлежит к своей эпохе, народу и т.д.»⁸⁹⁸. Соответственно, исторический процесс, как «чередование людей во времени, смена поколений, народов» для о. С. Булгакова не является чем-то стихийным, случайным, но определяется «духовной структурой умопостигаемого человечества». Таким образом, история осуществляется с определенным внутренним планом и последовательностью.

⁸⁹⁵ «Антиномическая сопряженность вечного и временного бытия, как и становление твари совершенно соответствует тождеству и различию Софии Божественной и тварной в Боге и мире... Тварная София не есть другая или нарочито сотворенная с миром и для мира София, но лишь особый образ ее бытия, откровение Софии Божественной в Софии тварной... София Божественная получает образ своего бытия, — не только в вечной жизни Божией... но и... в своем становлении» (*Там же*. С. 68-69).

⁸⁹⁶ См. здесь о родстве и различии этих понятий: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. С. 209-214.

⁸⁹⁷ *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний... С. 475.

⁸⁹⁸ *Там же*. С. 472-473.

В более поздних своих трудах (и ключевую роль здесь играют части его «большой трилогии»: «Агнец Божий» (1933) и «Невеста Агнца» (опубл. 1945)) он подходит к истории преимущественно антиномически, мысля её одновременно как становление и как цельный акт.

Эта цельность истории включает в себя также и «все стороны единой всечеловеческой жизни»⁸⁹⁹, различные аспекты человеческой деятельности и культуры⁹⁰⁰, форматы творчества⁹⁰¹, времена⁹⁰², народы⁹⁰³ и, наконец, всю полноту творения, содействующую человеку⁹⁰⁴, – всё это свидетельствует о своего рода «кафоличности» истории, отражающей в себе перихорестическую «кафоличность» бытия Святой Троицы. С другой стороны, её, истории, дискретность, процессуальность, бытие как становление, выражается конкретным многообразием этих сторон тварной жизни, их, так сказать ипостасной составляющей.

Единство истории означает для о. С. Булгакова также и то, что един и целен **субъект истории** – человечество («существует... единый действующий субъект... (выражающий) общее действие человека в мире»⁹⁰⁵). Но этот субъект одновременно и многообразен, дискретен, конкретен в личном бытии отдельного человека, творца истории. В этом отношении, по мысли Булгакова, человечество как субъект истории уподоблено Богу: по метаисторическому образу Святой Троицы, антиномически сочетающей в Себе единство триипостасной жизни, мыслимое о. Сергием в качестве единого субъекта⁹⁰⁶, и бытие трёх отдельных Ипостасей, также и в поле истории мы обнаруживаем антиномическое сочетание единого субъекта целостного человечества («всего Адама»⁹⁰⁷) и множества конкретных

⁸⁹⁹ Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 341.

⁹⁰⁰ См.: Там же.

⁹⁰¹ См.: Там же. С. 347.

⁹⁰² См.: Там же.

⁹⁰³ См.: Там же.

⁹⁰⁴ Особенно Булгаков подчёркивает участие в истории полноты ангельского мира. См.: Там же.

⁹⁰⁵ Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 341.

⁹⁰⁶ См., напр.: Булгаков С., *прот.* Утешитель. М.: Общедоступный православный университет, 2003. С. 233. Идея, требующая безусловной догматической коррекции. См., напр.: Легеев М., *свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 66-73.

⁹⁰⁷ См., напр.: Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 123 и др.

человеческих ипостасей, выступающих субъектами «малого плана» во всецелом историческом процессе: «Субъектом истории является все человечество, и как множественность *личностей*, из которых каждая имеет свое самостоятельное бытие и судьбы, и как род, *многоединство*»⁹⁰⁸. Именно о. С. Булгаков, кажется, впервые среди православных богословов ставит вопрос о сверхипостасной субъектности – о единстве ипостасной реальности целого: Святой Троицы, Церкви, наконец, всего человечества, хотя зачатки такого понимания можно обнаружить уже у блаж. Августина⁹⁰⁹. Впрочем, не всегда корректные ответы о. Сергия на этот вопрос не устраняют ценность самого вопроса⁹¹⁰.

Эта двойственность исторического субъекта (человек и человечество, личность и целое) простирается также и на область метаистории, прообразовательную в отношении к историческому процессу: «Человечество, – говорит о. Сергий, – *сверхвременно сотворено также все целиком*, единым творческим актом, при участии тварного самополагания. (Также) *к этому надвременному бытию принадлежит личное самоопределение каждого человека*, как в отношении к самому себе, т. е. своей собственной теме, так и к первородному греху, к человечеству и ко всему миру»⁹¹¹. К сверхвременному аспекту единства человечества о. Сергий относит также Боговоплощение и искупление, совершаемые в истории, но уже замысленные и как бы «предсовершённые» в метаистории Божественного замысла о человеке⁹¹².

⁹⁰⁸ Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 340.

⁹⁰⁹ См.: Легоев М., *свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 153-156.

⁹¹⁰ Ведь ни Святую Троицу, ни Церковь мы не можем мыслить в их цельности в качестве абстракций (каковой становится сущность, логически взятая сама по себе, вне ипостасного бытия), ни в качестве собирательных конгломератов ипостасного бытия, не имеющих единого ипостасного центра (если, конечно, не встать на точку зрения о. Г. Флоровского и митр. Иоанна (Зизиуласса), мыслящих Ипостась Христа единым и собственным ипостасным центром для Церкви, как и Ипостась Бога Отца – для всей Святой Троицы (такое развитие имеется лишь у митр. Иоанна); о проблемности такого подхода см. здесь: *Там же*. С. 209-214).

⁹¹¹ Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 133-134.

⁹¹² «Весь Адам, все человечество сверхвременно... в этом надвременном корне своем они (все люди) принадлежат единому целокупному Адаму, суть единый всечеловек, к которому в этом его единение относится и боговочеловечение, и искупление» (*Там же*. С. 123-124).

В эсхатоне эта историческая двойственность также сохранится, но и обретёт новое содержание, пребывающее за гранью истории. С одной стороны, о. С. Булгаков утверждает мысль о «едином и связном суде» для «единого трансцендентального субъекта»⁹¹³ в «единстве общей истории» человечества⁹¹⁴, о всеобщем воскресении как о «синтезирующем, действительно восстанавливающим единое человечество, в качестве субъекта достижений истории, хотя уже и в другом измерении бытия»⁹¹⁵. С другой стороны, для него важна идея значения и сохранения конкретных личных дел для вечности, человечество будет судимо как целое... во всем его *общем* деле, (однако) сообразно *личному* каждого в нем участию»⁹¹⁶.

Рассматривая проблему действующих начал в истории, попутно о. С. Булгаков замечает, что субъекты истории выступают одновременно и её объектами⁹¹⁷, – соответственно, богословское осмысление и изучение истории должно опираться не только на конкретику отдельных событий и явлений, но, ещё в большей степени, на осмысление общего – «интегрального синтеза всечеловеческого труда к очеловечению мира»⁹¹⁸.

В рамках своей концепции о субъектах-объектах истории о. С. Булгаков весьма оригинально рассуждает о конкретности, измеримости и конечности истории и её субъектов. В его понимании ограниченность частного парадоксальным образом является одновременно и свидетелем финальной (эсхатологической) полноты целого. В частности, эта ограниченность выражается в идее «законченного числа»⁹¹⁹ человеческих ипостасей на «пространстве» всецелой истории, утверждаемой о. С. Булгаковым в противовес секулярным и прогрессистским представлениям о «дурной бесконечности» истории, человечества и

⁹¹³ Там же. С. 341-342.

⁹¹⁴ Там же. С. 373.

⁹¹⁵ Там же. С. 369.

⁹¹⁶ Булгаков С., прот. Агнец Божий... С. 444.

⁹¹⁷ См.: Булгаков С., прот. Невеста Агнца... С. 340.

⁹¹⁸ Там же. С. 346.

⁹¹⁹ Там же. С. 132.

прогресса⁹²⁰. «Исчерпывающая полнота реализуется не в дурной бесконечности, в которой она является неосуществима, – утверждает он, – но в определенном числе ипостасных центров»⁹²¹, в конкретном и определённом, хотя и ныне неизвестном числе людей. Именно в конечности и определённости исторического числа людей, её субъектов, реализуется подобие человечества Святой Троице, имеющей конечное и определённое число Ипостасей. Подобно тому конечно и определённо также и число ангелов⁹²². Подобно тому определённа и конкретно-конечна и сама история⁹²³.

Типология вечного и временного, метаистории и истории, в конечном итоге для о. С. Булгакова распространяется и на внутреннее содержание самого исторического процесса – человек и человечество с их историями оказываются неразрывно связаны, а потому и онтологически тождественны, «онтологически равны» друг другу. Такой подход⁹²⁴ является характерной чертой его софиологической доктрины⁹²⁵.

4.2.3. Христос и история

Цельность и единство исторического субъекта – человечества, «всего Адама», различным образом выявляется и осуществляется в процессе истории.

Имея, так сказать, «врождённый», природный характер⁹²⁶, это «природное единство» человечества в Адаме, которое уже само по себе

⁹²⁰ «Парадоксальность состоит в том, что, если бы человеческое число не могло закончиться, то и Бог, следовательно, не мог бы никогда завершить мир, а потому не могла бы никогда начаться жизнь будущего века, за всеобщим воскресением. К такому изнеможению мысли приводит нас идея дурной бесконечности в применении к божественной полноте» (*Там же*. С. 132).

⁹²¹ *Там же*. С. 133.

⁹²² «Ангельский мир представляет собой внутренне законченное целое, а не дурную бесконечность» (*Там же*. С. 117).

⁹²³ «История не есть дурная бесконечность, не имеющая ни начала, ни конца, как отрицательная вечность» (*Там же*. С. 339); «положительное содержание человеческой истории имеет последствием то, что она представляет собою некое замкнутое целое, имеющее начало и конец» (*Там же*. С. 342).

⁹²⁴ Основанный на идеях: связи, типологии, равенства, тождества, единства.

⁹²⁵ См., напр.: «София есть онтологическое целомудрие, мудрость целого, где каждая часть онтологически связана и в этом смысле равна целому» (*Там же*. С. 131).

⁹²⁶ См. выше – тему отношения истории к метаистории.

устанавливает единство его истории с ее закономерностью и целеустремленностью»⁹²⁷, обретает совершенно иное и новое качество с момента Боговоплощения. Становясь во Христе, «Новом Адаме», уже «единством богочеловеческим», оно, тем не менее, сохраняет свой природный характер; однако Христос «даёт человечеству как бы новую природу»⁹²⁸, – о. Сергей акцентирует внимание на том, что «действие Христа не исчерпывается личным христианством и личной жизнью во Христе отдельного человека, но включает в себя и природную жизнь человечества, ибо все оно изменилось в судьбах своих, стало иным самого себя вследствие боговоплощения»⁹²⁹.

Христос, воплотившись, принимает человеческую природу «не в частной обособленности, но в целостной всеобщности, как Новый Адам»⁹³⁰. Этот факт становится основанием того, что именно через Христа совершается «интегрирование своеличных и как будто самозаконных, человеческих дел в единое целое, в историю»⁹³¹. Это целое «ощутительно меняется после боговоплощения, (теперь) совершаемое уже не только извне, как бы трансцендентно, над человеком, но и изнутри, имманентно, в самом человеке, как действие Христа, живущего в человечестве»⁹³². Христос связывает историю – отныне, по совершению Им Своего подвига, «дела этого человечества, разрозненные и противоречивые, в синтезе своем включаются в дело Христово»⁹³³, универсализируются в своём характере. В дальнейшем, одухотворяясь «Христовой силой, совершаемой Духом Святым»⁹³⁴, вся история становится Откровением Христовым, пространством

⁹²⁷ Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 444.

⁹²⁸ Там же.

⁹²⁹ Там же.

⁹³⁰ Там же. Ср.: «Господь и Бог воспринял нашу целостную природу (ὁλόκληρον τὴν φύσιν)» (S. Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. Quaestio XLII // PG 90. Col. 405C).

⁹³¹ Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 444.

⁹³² Там же.

⁹³³ Там же.

⁹³⁴ Там же.

«последних времён», а «единое всечеловечество становится все более видимым на исторической поверхности» с приближением к концу истории⁹³⁵.

Так, «Богочеловек... в Богочеловечестве Своем есть двигатель, сила и содержание истории»⁹³⁶. Это «динамическое присутствие Христа» в истории и мире многоаспектно⁹³⁷, оно «распространяет свое влияние и за пределы христианского человечества, на всё человечество»⁹³⁸.

Но, согласно мысли о. Сергия, Христос не просто изменяет характер истории. Он утверждает, что и после Вознесения сохраняется активная, исторически-реальная роль Самого Христа в истории – в жизни Церкви и мира⁹³⁹. Уже в эпоху христианства продолжается и совершается Его «царское служение», Его «воцарение... совершается во всей истории... (и) увенчивается эсхатологией»⁹⁴⁰:

«Царское служение Господа Иисуса Христа... совершается в истории, — и не только как внутреннее выявление силы совершившегося искупления, но и как новое, активное действие «как бы закланного Агнца» ... Эта трагедия заполняет при этом всю историю, от восшествия Господа на небо и до самого ее конца. Воцарение Христово совершается длительной и напряженной борьбой, — следовательно, оно является продолжающимся и до самого конца истории еще не завершающимся Его служением, именно Царским служением Христа на земле... Так как борьба продолжается с растущим напряжением до самого конца истории, то отсюда следует, что и царское служение Христа является тоже еще продолжающимся и не оконченным»⁹⁴¹.

По Воплощении «вся человечность», природа человеческая принадлежит Христу⁹⁴². «Он действует в человечестве не только

⁹³⁵ Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 345.

⁹³⁶ Там же. С. 368.

⁹³⁷ См.: Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 448.

⁹³⁸ Там же.

⁹³⁹ «Вознесение... Богочеловека, совершенно не означает Его удаления из мира с прекращением связи с ним» (Там же. С. 448).

⁹⁴⁰ Там же. С. 433.

⁹⁴¹ Там же. С. 436-437.

⁹⁴² Там же. С. 443.

впечатлением Своего учения и Своего Образа, силою убеждения, но и сам, Своей непосредственной силой... Христос живет в Своем человечестве, в нем и чрез него воцаряясь, в царском Своем служении»⁹⁴³.

Это дело Христа после Вознесения, согласно мысли Булгакова, *кенотично*, так и подвиг Его земной жизни, хотя и в ином смысле и плане⁹⁴⁴. Сама эта мысль не находит подтверждения в Предании Церкви и даже, скорее, им опровергается⁹⁴⁵; однако, будучи применённой к Церкви, возглавляемой Христом (соответственно же, и непосредственно ко Христу как Главе Церкви), и истолкованной в этом ракурсе, она имеет ценную перспективу своего развития, которую и продолжили ученики о. Сергия⁹⁴⁶. Сам о. Сергий косвенно свидетельствует об этом: «соучастие (в Царском служении Христа) сливается нераздельно и с его исторически-апокалиптическим значением, как дела Божия на земле и в истории чрез людей... Этим указывается всеобщее участие человечества в делах Божиих»⁹⁴⁷.

Следует отметить и то, что Булгаков, подчёркивая *природный* характер дела и присутствия Христа в мире и истории, соотносит его с парным ему аспектом *ипостасного, личного, творческого* дела отдельных людей и даже «единой многоликой ипостаси» человеческого мира⁹⁴⁸, усвояющего и творчески продожающего подвиг Христов содействием Святого Духа. В таком понимании он смыкается с позицией своего критика В. Н. Лосского, ставившего подобное разделение среди ключевых компонентов собственной

⁹⁴³ Там же.

⁹⁴⁴ «Дотоле (до конца мира) земное служение Христово, а стало быть, и Его кенозис в этом служении, еще не прекратилось» (Там же. С. 452).

⁹⁴⁵ Традиционно в догматической мысли противоплагаются кенозис общественного служения Христа и Его прославленное состояние после Вознесения.

⁹⁴⁶ Напр., схиархим. Софроний (Сахаров), у которого идея хриstopодобного кенозиса Церкви и её членов выступает одним из ключевых составляющих элементов его богословской мысли. См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории в свете христианского персонализма у архимандрита Софрония (Сахарова) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 35-37, 40-42.

⁹⁴⁷ *Булгаков С., прот.* Агнец Божий... С. 443.

⁹⁴⁸ «Процесс истории имеет двойкий характер: органический и творческий» (Булгаков С., прот. Невеста Агнца... С. 343); «творческая свобода вплетена в бытие мира, наряду с органической его природой. Человечность есть сущность или природа мира, творческая личность есть ее многоликая ипостась... Это суть разные стороны одного и того же процесса» (Там же. С. 344).

богословской системы⁹⁴⁹. Такое разделение на личный и природный характер истории важно для Булгакова, и мы его ещё коснёмся ниже, в контексте проблемы соотношения свободы и необходимости в историческом процессе.

4.2.4. История как становление богочеловечества в Церкви

Церковь в истории, осуществляя дело Христа, подобно Ему Самому «действует в истории, как творящая сила»⁹⁵⁰. Однако Булгаков мыслит Церковь шире, нежели как только Церковь Христову, исторически возникшую в определённый момент истории с сошествием Святого Духа на апостолов, – для него она есть «вечное во временном»⁹⁵¹, «внутренняя сила и, так сказать, субстанция истории»⁹⁵².

На этой точке его экклезиология смыкается с софиологией – ведь именно софия, согласно мысли о. Сергия, является «творящей и движущей силой» истории⁹⁵³. Именно она «имеет определенную положительную сущность, которая и определяет собою содержание исторического процесса»⁹⁵⁴. София тварная, понимаемая Булгаковым как природа человека⁹⁵⁵, в истории осуществляет себя как Церковь – осуществляет себя в таком *ипостасном выражении*. Церковь есть человечество, осуществляющее себя в истории, выступающее в отношении к космосу и истории «душой мира»⁹⁵⁶, его солью и закваской⁹⁵⁷. Вместе с тем Церковь есть и

⁹⁴⁹ См., напр.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви... С. 262-296. Впрочем, Лосский отрицает наличие единой ипостасности в Церкви.

⁹⁵⁰ Булгаков С., прот. Невеста Агнца... С. 358.

⁹⁵¹ Там же.

⁹⁵² Там же. С. 359.

⁹⁵³ «Мир действительно в себе имеет творящую и движущую силу (софию – прим. прот. С. Булгакова), которая и есть целепричина его становления, возвращающая его семена, логосы бытия... (она) выражается в причинной связи бытия» (Там же. С. 242).

⁹⁵⁴ Там же. С. 342.

⁹⁵⁵ См. выше, п. 1 настоящей главы.

⁹⁵⁶ «Мы определили ее (софию) в отношении к миру, как душу мира» (Там же. С. 242); «мир есть тварное многоединство, и душа мира есть тварная софия» (Там же. С. 88); «Церковь... есть самая основа творения, внутренняя его целепричина. Она есть София» (Там же. С. 272).

⁹⁵⁷ Ср.: Мф. 5:13; Мк. 9:49-50; Лк. 14:34; Мф. 13:33 и др.

богочеловечество, являющее в себе единство синергийного общения Бога и человека⁹⁵⁸.

Закономерно, что предназначение Церкви о. Сергий не ограничивает сотериологическими задачами и отрицает, что Боговоплощение объясняется исключительно грехопадением Адама и таким образом носит причинный, а значит, случайный характер⁹⁵⁹. Когда о. Сергий говорит, что Церковь является «основой творения, внутренней его целепричиной», то он исходит из ключевой посылки своей софиологии: будучи сотворенным, мир призван преодолеть разрыв между Богом-Творцом и своей тварностью. Именно в становлении Церкви как Богочеловечества достигается «дальнейшая задача в творении мира – преодолеть и саму его тварность, сделать творение уже нетворением или сверх-творением, его обожить»⁹⁶⁰. Эта задача реализуется, когда в Боговоплощении «Бог... решает Собою восполнить недостающее в тварности, обожить сотворенное, дать вечность становящемуся»⁹⁶¹. Так, становление Церкви в истории Булгаков определяет как творческий и космический процесс: «Мир должен быть так оформлен и детерминирован человеком, что Бог сможет в нем жить»⁹⁶².

Всецелая история, согласно такому пониманию, становится «священной историей»: «Если история избранного народа до пришествия Христова является для нас «священной историей», то после боговоплощения область эта не ограничивается одним народом, но простирается на весь мир, уже принадлежащий Христу и принявший сошествие Св. Духа, ставший богочеловеческим. На Страшном Суде... обнаружится эта церковная пронизанность всей человеческой истории, как подлежащей суду Христову»⁹⁶³. Вся человеческая история является, таким образом, «историей

⁹⁵⁸ «Церковь... есть София в обоих аспектах, Божественная и тварная» (Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 272).

⁹⁵⁹ Эта мысль исторически не нова и выражает, например, известную позицию прп. Максима Исповедника.

⁹⁶⁰ Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 365.

⁹⁶¹ Там же. С. 364.

⁹⁶² Цвален Регула М. Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова // История философии. Т. 21. №1. 2016. С. 156.

⁹⁶³ Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 359.

Церкви»⁹⁶⁴, а всё происходящее в мире оказывается «привязано» к церковной жизни и её действию в мире. «В “последние времена”, – утверждает Булгаков, – то есть после Вознесения и до Парусии, в мире уже нет ничего нейтрального, что бы оставалось вне действия Церкви, хотя этот действующий во времени процесс оцерковления мира (положительный или отрицательный, с плюсом или с минусом – прим. прот. С. Булгакова) проявляется в сложных и многообразных формах»⁹⁶⁵.

Рассматривая Церковь в контексте истории, Булгаков выделяет ряд аспектов её бытия, которые в совокупности представляют собой своеобразное «трёхмерное» определение Церкви. Эти аспекты таковы:

1. *Вертикальное измерение Церкви.* Таковым является её «причастность к Божественной жизни», в которой Церковь есть «ее (Божественной жизни) самооткровение»⁹⁶⁶.

2. *Горизонтальное измерение Церкви.* Вместе в «вертикальным аспектом» оно объединяется в «онтологическое», или «мистическое» измерение⁹⁶⁷. Церковь расширяет свои границы до границ творения и за его пределы так, что «границы Церкви мистически или онтологически совпадают с границами силы боговоплощения и Пятидесятницы, каковых вообще не существует»⁹⁶⁸. Булгаков утверждает, что в этом измерении, коренящемся в замысле Божиим о человеке, Церковь потенциально распространяется на все человечество: «все люди принадлежат к человечеству Христову, и... в этом смысле и все человечество принадлежит Церкви»⁹⁶⁹, и, более того, «Церкви принадлежит все мироздание, которое есть ее периферия,

⁹⁶⁴ «вся человеческая история после Христа, во всей ее изломанной и причудливой диалектике, есть в существе своем христианская история, связанная со Христовой Церковью, как своей внутренней целепричинностью» (Булгаков С., прот. Агнец Божий... С. 445); «человеческая история есть, прежде всего, история Церкви, не только внешняя, в смысле ее судеб в мире, как установления, но и внутренняя, как сила духовная, совершающееся Богочеловечество» (Булгаков С., прот. Невеста Агнца... С. 359).

⁹⁶⁵ Там же. С. 351.

⁹⁶⁶ Там же. С. 279.

⁹⁶⁷ Особенностью богословия о. Сергия является отождествление понятий мистического и онтологического – в ряде высказываний он пользуется этими определениями как синонимами.

⁹⁶⁸ Там же. С. 287.

⁹⁶⁹ Там же. С. 287.

космический лик»⁹⁷⁰, в этом смысле, смысле потенции и действия силы воплотившегося Христа, она как «тело Христово, есть не только “общество верующих”, но и вся вселенная в Боге»⁹⁷¹.

3. *Временное, или историческое, измерение Церкви.* В пределах доисторического времени Церковь проявляет себя в образе райском, в историческом времени – в образах ветхозаветной и новозаветной Церкви, в эсхатологическом – стремится к завершению и претворению Себя в Божественную полноту, когда «Бог будет все во всем» (1Кор 15: 28).

Богословское «согласование» этих аспектов бытия Церкви друг с другом у Булгакова представляет собой скорее поставленную задачу, чем её разрешение. Для него Церковь в своём историческом проявлении не лишена своего мистического содержания, хотя ещё и не являет его во всей полноте: «Церковь как общество, установление, организация – «видимая» или эмпирическая Церковь, не вполне совпадает с Церковью как Богочеловечеством, ее ноуменальной глубиной, хотя с нею и связана, ею обосновывается, ею проникается»⁹⁷²; такая мысль порождает собой антиномию совпадения-несовпадения «исторической» и «эсхатологической» Церкви, совершенное отождествление которых и снятие данной антиномии, по мысли Булгакова, принадлежит не истории, а эсхатону⁹⁷³. Впрочем, Булгаков подчёркивает, что исторический облик Церкви не есть что-то чуждое её становящейся полноте, наносное, то, что должно быть отторгнуто в конце истории. Так, проблема исторического бытия Церкви смыкается у Булгакова с проблемой отношения истории и эсхатологии.

4.2.5. Свобода и необходимость в истории

⁹⁷⁰ Там же. С. 288.

⁹⁷¹ Булгаков С., прот. Святой Грааль // *Его же*. Чаша Грааля. Софиология страдания. М: Никея, 2021. С. 16.

⁹⁷² Булгаков С., прот. Невеста Агнца... С. 293.

⁹⁷³ Здесь Булгаков смешивает в одно два различных плана: исторического становления и вызревания Церкви в полноте собственной самотождественности, с одной стороны, и её отношений с остальным, в том числе христианским, миром, с другой.

Одним из ключевых вопросов для Булгакова, интегрированных с основными положениями его богословской системы, выступает вопрос отношения человеческой свободы и необходимости, понимаемой в качестве законосообразности истории. О. Сергей традиционно рассматривает его в контексте синергичных отношений Бога и человека.

По большому счёту для него не существует проблемы этого соотношения⁹⁷⁴. Его богословская система без труда разрешает этот вопрос, исходя из собственных посылок и в рамках собственной «системы координат». Софийное, как область прежде всего природного, – при этом же и соотносительного у Бога и человека – выступает основанием *законосообразности* истории. Пребывающее в Боге за гранью каких-либо антиномий свободы и необходимости, само являющееся и законом всего, и самоопределением, – «Божественная София» (в терминологии о. Сергия) – отображает себя в природе тварного, природе человека. Это отображение непреложного в рамках истории являет себя в виде «границ реальных возможностей»⁹⁷⁵, некоего органического диапазона проявления сил человека⁹⁷⁶. Лишь в этих природных рамках оказывается и способен действовать человек, лично осуществляя свою свободу «как модальность в отношении к данной для нее реальности»⁹⁷⁷. Так, свобода человека, имеющая ипостасный характер, оказывается **«не субстанциальна, но модальна»**⁹⁷⁸, «ограничена своим модальным характером»⁹⁷⁹, «есть только модус бытия, но не его содержание»⁹⁸⁰ – «каковы бы ни были ее (твари) собственные самоопределения, к добру или злу... как попущение, так и

⁹⁷⁴ В отличие, например, от прот. Г. Флоровского. См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории протоиерея Георгия Флоровского: путь свободы, драмы и подвига // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 58-62.

⁹⁷⁵ *Булгаков С., прот.* Агнец Божий... С. 369.

⁹⁷⁶ Диапазона, понимаемого не в качестве их объёма, но многообразно сложного и формально не определяемого характера.

⁹⁷⁷ *Там же.* С. 369.

⁹⁷⁸ *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца... С. 147.

⁹⁷⁹ *Там же.* С. 255.

⁹⁸⁰ *Булгаков С., прот.* Агнец Божий... С. 447.

направление событий остается в руке Божией и совершается премудростию Божественной»⁹⁸¹.

В этом смысле свободы человека оказывается всегда «*соотносительна с необходимостью*»⁹⁸² (и сама необходимость объявляется имеющей природный характер⁹⁸³), соотносительна с нею как с ограничивающим фактором её возможностей. История объявляется о. Сергием онтологически «*детерминированной*» этим природным и софийным фактором, каковая детерминация должна быть понята в положительном смысле и не упраздняет (но, совершенно напротив, выявляет) человеческую свободу, лежащую в совершенно иной – ипостасной – плоскости бытия человека⁹⁸⁴.

Именно поэтому, утверждает Булгаков, свобода человека не творит из ничего, но формирует заданное. Она «не может внести в мир чего-либо онтологически нового», хотя ей и «присуща известная оригинальность, свойственная всякой личной жизни»⁹⁸⁵. Так, согласно мысли Булгакова, творение из ничего, как и дальнейшее его совершенное историческое выявление во Христе имеет софийно-природный характер (вместе Божественный и человеческий⁹⁸⁶), тогда как дело личного бытия – образование, формирование, моделирование, совершаемое в рамках онтологически заданной реальности: «*тварная свобода, как модальная, не творит мир в его данности, но его образует, осуществляя его задание, так*

⁹⁸¹ Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 259.

⁹⁸² Там же. С. 137.

⁹⁸³ См., напр.: Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 447. Ср. эту позицию, напр., с мнениями В. Н. Лосского и митр. Иоанна (Зизиуласа).

⁹⁸⁴ «Эта онтологическая детерминация, при неустранимом наличии тварной свободы, есть нечто совершенно иное, нежели причинное предопределение от вечности того, что имеет совершиться во времени... В вечности Божией имеет место определение, включающее всю действительность мира, как и заключенные в нем возможности... Все тварное творчество совершается, так сказать, на заданные темы, как вариации софийности... они же софийно детерминированы именно в вечности, т. е. божественной Софии. Однако, эта онтологическая детерминация не имеет ничего общего с предопределением, упраздняющим самобытность мира и тварную свободу, превращающим мир человеческий в мир вещей. Эта софийная детерминация осуществляется тварной свободой, в нее включенною и с нею нераздельною... В этом смысле можно сказать, что софийность мира и есть его детерминированность» (Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 247).

⁹⁸⁵ Там же. С. 255.

⁹⁸⁶ См., напр.: «Необходимо воздать должное тому истинному, в последнем счете, софийному детерминизму, который основывается на данной для твари *природности* ее бытия. Христос, когда Он воплотился, стал законом бытия *природного* человечества, его высшей внутренней *природной* действительностью, хотя и сокрытой, еще погруженной в Ветхого Адама, в старый *природный* и человеческий мир» и др. (Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 447).

или иначе, теми или иными путями, при наличии непреложных и неотменных основ бытия»⁹⁸⁷.

Исходя из такого отношения между свободой и необходимостью, Булгаков объясняет и всеведение Божие: «Чтобы соединить тварную свободу с Божественным всеведением, нужно сказать не то, что Бог предвидел и, следовательно, предопределил падение человека... но что Бог, ведая Свое творение со всеми заключенными в нем возможностями, ведает и возможность падения, которая, однако, могла и не осуществиться и осуществима лишь человеческой свободой»⁹⁸⁸.

Несмотря на сказанное, исторический путь человека парадоксально оказывается *новизной* для Бога. Даже более того, – Булгаков утверждает идею «обоюдного самоопределения» Бога и человека в синергийном взаимодействии исторического процесса – ипостасный облик истории представляет творческий вклад этого «нового» в «старом» и как бы принадлежащем Самому Богу⁹⁸⁹.

Таковой, свободной, человечески-личной оказывается вся история – её начало⁹⁹⁰, простираение⁹⁹¹ и окончание⁹⁹²:

«Человеческая история силою Христовою движется в направлении к своему концу... (Но) второе пришествие Христа есть акт не односторонний, но обоюдосторонний, каким было и первое пришествие Христа в мире. Для

⁹⁸⁷ Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 253.

⁹⁸⁸ Там же. С. 257-258; См., также: «Такое ведение Божие об этих возможностях делает возможным пророчествование о будущих событиях, которое не отменяет свободы, не превращает деятелей в марионетки, но знает пути этой свободы и заключенные в ней возможности. И это неотвратимое, и закономерное может совершаться свободно в смысле личной активности» (Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 369).

⁹⁸⁹ «Взаимодействие как синергизм есть *обоюдное самоопределение*, имеющее в себе *новизну*, которая, по своему для каждой из сторон, осуществляется в нем» (Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 258); «тварь — одинаково, как в духовном, так и человеческом мире — не может внести в него чего-либо онтологически нового и тем удивить и обогатить самого Творца. Однако, самый выбор и творческое осуществление этих возможностей, одним словом, область модальной свободы остаются вверены творению и постольку являются его творческим вкладом» (Там же. С. 257).

⁹⁹⁰ «Можно понять и самое боговоплощение в свете синергизма. Таково его человеческое приурочивание, начиная от патриархов и кончая «Рабой Господней»» (Там же. С. 268).

⁹⁹¹ «Человечество Христово, живущее в Церкви, во Имя Его осуществит все доступное человеку на пути к всеобщему воскресению. И это увенчает собой земное дело человечества» (Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 450).

⁹⁹² «Само наступление конца зависит и от человеческого участия и дела, совершаемого на основе человеческой свободы» (Там же. С. 440).

него должно наступить мировое время чрез мировое свершение. И это время, в числе других условий, определяется и человеческой свободой, в зависимости от нее оно может сократиться и удлиниться... История не есть пустой коридор, который надо как-нибудь пройти... она есть... богочеловеческое дело на земле»⁹⁹³.

Именно в свободном и творческом процессе осуществляется её, истории, созревание, созревание и всего человечества⁹⁹⁴. «История, – утверждает о. Сергей, – не может произвольно или случайно оборваться в любой точке, она должна внутренне закончиться, *созреть* для своего конца»⁹⁹⁵. История, таким образом, мыслится о. С. Булгаковым, хотя и богочеловеческим процессом⁹⁹⁶, но, по преимуществу, всё же «делом человеческим»⁹⁹⁷, и даже более того – «самооткровением» Человека⁹⁹⁸.

Наконец, с проблематикой свободы и необходимости у о. С. Булгакова коррелирует тема отношения «единого творческого акта» человечества и «собственной (исторической) темы»⁹⁹⁹, задачи творчества отдельного человека. «Личное дело спасения вплетается в общее дело человечества, и из этих нитей субъективной свободы и объективной данности получается пёстрая ткань истории с её узором»¹⁰⁰⁰. Эти отношения «темы» и всецелой истории осмысляются Булгаковы под разными углами зрения:

- «части» и неделимого целого;
- творчески-личного и природного;
- модального и непреложного.

Осуществляясь под знаком «общего» и «особенного», они в определённом отношении оказываются эквивалентны паре «природное –

⁹⁹³ Там же. С. 449.

⁹⁹⁴ «На путях зрелости человеческого рода... (осуществляется) его движение за пределы истории» (Там же. С. 450).

⁹⁹⁵ Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 343.

⁹⁹⁶ «Творческое дело (истории) не только не исключает участия в нем силы божественной, но его предполагает. История есть богочеловеческое дело» (Там же. С. 368).

⁹⁹⁷ «Можно получить впечатление, что история делается с высоты, произволением Божиим... (Но это не так, история есть) общее дело человечества» (Там же. С. 368).

⁹⁹⁸ См.: Там же. С. 353.

⁹⁹⁹ См.: Там же. С. 133-134, 252-253, 356, 367; АБ, 444, 449.

¹⁰⁰⁰ Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 449.

ипостасное» со всеми вытекающими из вышесказанного следствиями, относящимися к законообразности природного, с одной стороны, и свободного модального творчества личного бытия, с другой.

Однако не следует забывать об особом отношении Булгакова к теме единства – целое человечество представляет собой в его глазах не только собственную природу, но и само выступает особым видом ипостасного – многоипостасного – бытия¹⁰⁰¹. «Единому творческому акту» Бога¹⁰⁰², не только непреложно создающего мир как отображение в потенции своей природы, но и прилагающему к этому личное – триипостасное – участие в созидании мира как определённого «образа бытия»¹⁰⁰³, его дальнейшем водительстве и спасении, в истории соответствует, в качестве его отображения, «единый творческий акт» всецелого человечества, понимаемый именно как объект совокупных исторических усилий единого же субъекта истории¹⁰⁰⁴, осуществляемый синергично с «единым актом» Бога, Святой Троицы.

4.2.6. Подлинный и мнимый прогресс истории

Уже в ранних своих трудах (напр., статьях «Основные проблемы теории прогресса» (1902), «Воскресение Христа и современное сознание» (1906), работе «Апокалиптика и социализм» (1910)) о. С. Булгаков затрагивает проблему мнимого исторического прогресса, идею, доминирующую в сознании современного человека. В таком позитивистском понимании прогресса как технической эволюции он выявляет скрытые интенции «дурной бесконечности»¹⁰⁰⁵, «механизации» и обезличивания

¹⁰⁰¹ И даже «единой ипостасностью» в терминологии Булгакова. См., напр., его мысль о едином ипостасном субъекте в Боге, образ которого имеет и человечество: *Булгаков С., прот.* Утешитель... С. 233.

¹⁰⁰² *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца... С. 133.

¹⁰⁰³ См. выше, п. 2 настоящей главы.

¹⁰⁰⁴ См. выше, п. 3.1 настоящей главы.

¹⁰⁰⁵ «Механическая же причинность... есть дурная бесконечность, без начала... и без конца, в своей механической мертвости» (*Булгаков С., прот.* Невеста Агнца... С. 231). См. также: *Там же.* С. 342, 358 и др.

бытия человека и общества¹⁰⁰⁶, отсутствия подлинного и единого субъекта истории и превращение человеческого единства (идея которого здесь сохраняется¹⁰⁰⁷) в пустую абстракцию как бесконечную смену поколений, лишь условно связанных друг с другом¹⁰⁰⁸. Итогом такого «прогресса» неминуемо «наступает царство ничем непобедимой пустоты и скуки... бездна отчаяния, раскрывающаяся в конце пути пред человеком¹⁰⁰⁹.



Подлинный прогресс истории, присущий человечеству через силу Христа и действие Церкви в мире, напротив, эсхатологичен, телеологичен и кенотичен. Он состоит в становящемся и конкретно-конечном осуществлении Божественного плана о человеке и человечестве, плана его обожения и богоуподобления. Этот план включает в себя как совершенное исполнение в едином человечестве потенции добра, так и в совершенном истощении сил зла. Развивая своё учение о внутрибожественном кенозисе¹⁰¹⁰,

¹⁰⁰⁶ «Предопределение (идеи эволюционного прогресса), упраздняет самобытность мира и тварную свободу, превращает мир человеческий в мир вещей» (*Там же*. С. 247). См. также: Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // *Его же*. Сочинения в 2 томах. Т. 2. М: Наука, 1993. С. 51-55 и др.

¹⁰⁰⁷ «Если не спасётся и не может быть спасён отдельный человек, отдельное поколение, зато спасётся человечество в целом в лице будущих поколений, составляющих собой как бы цель истории... Так мыслит, так чувствует, так верит современное человечество» (*Булгаков С.Н. Воскресение Христа и современное сознание // Его же*. Два града СПб.: Изд-во РХГА, 1997. С. 270).

¹⁰⁰⁸ В эволюции действительного «прогресса нет, ибо некому прогрессировать за отсутствием единого, непрерывного, не подверженного временному концу человека» (*Булгаков С., прот.* Невеста Агнца... С. 369-371).

¹⁰⁰⁹ *Там же*. С. 369-371.

¹⁰¹⁰ Само по себе уязвимое и, по крайней мере, требующее последующего осмысления и рецепции со стороны церковной мысли. Новое для церковной мысли понятие «внутрибожественный кенозис» фактически является антропоморфическим по своему характеру апофатическим слепком святоотеческого понятия «преизбыток», традиционно характеризующим отношение Бога к творимому Им миру.

о. Сергей имеет в виду прежде всего именно земной план истории, отражающий в своём становлении Божественную жизнь.

Через подвиг Христа кенотические отношения любви входят в мир, постепенно преображая его. Эти отношения подлинно природны, а потому только они могут быть сохранены для вечности в форматах того личного творческого выбора, который осуществляет каждый человек и человечество в целом¹⁰¹¹ в формате «не... только алгебраическая сумма бесконечного ряда отдельных личных дел в их случайной хаотичности, но положительный интеграл в природной закономерности связанного ряда, и эта его закономерность есть Христос, “Которым все, и мы Им” (I Кор, 8, 6)»¹⁰¹². Нарастающий в истории антиномизм¹⁰¹³, борьба сил добра и зла свидетельствует о зрелости кенотического хриstopодобного подвига Церкви, в котором и через который эсхатологически выявляется бессилие и онтологическая бессущественность самых предельных форм зла¹⁰¹⁴.

Так, при всей трагичности истории, она оказывается оптимистична¹⁰¹⁵; залог этого оптимизма заключён в онтологизме – в онтологизме внутритроичных отношений, которые кенотичны, и этот кенозис для Булгакова имеет личное осуществление (Каждым из Лиц Святой Троицы), но природен по своему источнику, заключён в самой Божественной природе. А значит и в природе человека, отображающей Божественную и совершенно принимаемую на себя Христом.

¹⁰¹¹ «Для человека всё совершается в свободе, в приятии и неприятии его бытийной темы или задания, как и в самом образе его приятия» (*Там же*. С. 367).

¹⁰¹² Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 446.

¹⁰¹³ «История Церкви есть не мирный «прогресс», ведущий к гармоническому свершению в пределах этого времени, но борьба и трагедия... И вся картина мировой истории является нарастанием этих духовных антагонизмов и борьбы, ее углублением и растущей зрелостью» (*Булгаков С., прот.* Невеста Агнца... С. 359).

¹⁰¹⁴ «Человеческое творчество в двойном устремлении своем и может определяться как «два града», однако в недрах того же единого человечества, причем в пределе, на грани конца обнаружится и всечеловеческий итог жатвы: плевелы будут отделены от пшеницы и сожжены, пшеница же собрана вместе» (*Там же*. С. 358). Ср.: «Если добро есть сущность, то зло бессущественно» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Против манихеев // *Его же*. Творения. Хриstopологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 36).

¹⁰¹⁵ «Заблуждаются те, которые, задерживаясь вниманием лишь на отдельных моментах исторической трагедии, ее раздирающих противоречиях, видят весь ее итог лишь в явлении антихриста, всеобщем падении и развращении, вообще сводят его даже не к нулю, но к отрицательной величине... (итог истории) – новая тварь» (*Булгаков С., прот.* Агнец Божий... С. 446).

Вся история, подчёркивает о. С. Булгаков, имеет двойной характер – кенозиса и торжества, «увещания к мученичеству... и увещания к творчеству»¹⁰¹⁶. В их сочетании и даже чередовании «кривая истории, с колебаниями отклоняющаяся вверх и вниз»¹⁰¹⁷, устремляется к своей финальной точке. В конечном итоге о. Сергей изображает историю как «единое трагическое действие»¹⁰¹⁸, в котором по его осуществлению снимается историческое противоречие между трагедией и торжеством, становится несуществующим, подобно тому, как внутрибожественная жизнь, исполненная, согласно Булгакову, кенозисом и торжеством, жертвенностью и жизнью, пребывает выше каких-либо противоречий¹⁰¹⁹. Перекос в какую-либо одну сторону этой антиномической пары (кенозис, торжество) в процессе истории, – зависание в историческом процессе или, напротив, безудержное устремление к эсхатону¹⁰²⁰, – характеризуется Булгаковым как «антиисторизм» и серьёзная опасность на пути богословского осмысления значения истории в её глубоком и взаимопроникновенном отношении с эсхатоном¹⁰²¹.

4.2.7. Периодизация церковной истории

Определённый интерес представляет собой также попытка Булгакова периодизации истории Церкви. Деление её на три эпохи, или периода («доконстантиновский», «константиновский» и «послеконстантиновский»¹⁰²²), характеризуется, помимо прочего, прогрессивной динамикой исторического развития Церкви:

¹⁰¹⁶ Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 368.

¹⁰¹⁷ Булгаков С., *прот.* Агнец Божий... С. 451.

¹⁰¹⁸ Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 368.

¹⁰¹⁹ Согласно мысли Булгакова, Ипостаси Святой Троицы всегда пребывают в «единстве жизни и... единстве страдания в общем, хотя и для каждого различном, кенозисе любви» (Булгаков С., *прот.* Софиология смерти // *Его же.* Чаша Грааля. Софиология страдания. М: Никея, 2021. С. 64).

¹⁰²⁰ Об этих тенденциях в православной богословской мысли XX в. см.: *Легеев М., свящ.* Ключевые тенденции развития богословия истории в православной мысли XX века // *Христианское чтение.* 2022. № 4.

¹⁰²¹ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // *Его же.* Сочинения в 2 томах. Т. 2. М: Наука, 1993. С. 427-434.

¹⁰²² В основе этой периодизации лежит длительный период церковной истории – т.н. константиновский период, названный по имени св. равноап. Константина Великого, открывшего новую эпоху во

1. «Доконстантиновская» эпоха. Преимущественно «Церковь здесь раскрывается в аспекте... личного творчества и вдохновения как содержания жизни церковной»¹⁰²³.

2. «Константиновская» эпоха. Характеризуется устоявшейся иерархической структурой Церкви, которая приобретает вид институции, утверждённой церковным правом, связанной с понятием общины, «общества верующих» (отличаемого Булгаковым от универсума «всей вселенной в Боге»)¹⁰²⁴.

3. «Послеконстантиновская» эпоха. Согласно мысли о. Сергия, начинается после крушения Российской империи в 1917 году¹⁰²⁵. Начало этой эпохи он охарактеризовал как «положение, в котором Церковь никогда в мире не бывала»¹⁰²⁶, как время исполнения для Церкви «своего особого призвания, своей свободы, возможности полагать новые пути для церковного сознания, для духовного творчества»¹⁰²⁷, время исторического выявления Церкви как *целого*, её соборной природы¹⁰²⁸.

В этих чертах, если отбросить спорные или ошибочные интерпретации о. Сергия¹⁰²⁹, можно уловить ценную мысль – некий исторический акцент,

взаимоотношениях Церкви и государства – эпоху т.н. «симфонии» Церкви и государства. Государственной Церковь становится при Феодосии Великом (379 г.), а «симфония» как идеал провозглашается императором Юстинианом в VI в. Русское царство продолжило византийскую традицию после падения Константинополя. Другие два периода определяются по отношению к константиновскому как предшествующий ему и следующий за ним, поэтому соответственно именуется доконстантиновским и послеконстантиновским.

¹⁰²³ Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца... С. 284.

¹⁰²⁴ Булгаков С., *прот.* Святой Грааль... С. 16.

¹⁰²⁵ «Константиновская эпоха связи Церкви с государством миновала, и Православная Церковь вступила (с очевидностью после русской революции) в послеконстантиновскую эпоху» (Булгаков С., *прот.* Иерархия и таинства // *Его же.* Путь Парижского богословия. М.: Изд-во храма св. мч. Татианы, 2007. С. 459).

¹⁰²⁶ М. Мария (Скобцова). Цит. По: Струве Н.А. Духовный опыт русской эмиграции // Православная община. 1999. № 51. С. 93.

¹⁰²⁷ Струве Н.А. Духовный опыт русской эмиграции... С. 94.

¹⁰²⁸ В контексте такого понимания, в частности, о. Сергий разрабатывает идею соборования как обретения такого единения между христианами не только различных национальных православных церквей, но и различных христианских конфессий: через единение в молитве, христианском делании, а также через развитие богословского диалога. См.: Булгаков С., *прот.* У кладезя Иаковля. О Реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах // Христианское воссоединение. Париж : УМКА-press, 1933. С. 9-32. См. также: Булгаков С., *прот.* Una Sancta // Православная община. 1996. № 34. С. 50-61. В частности, экуменическое движение Булгаков мыслит проявлением исторической задачи особой актуализации Церкви как целого.

¹⁰²⁹ Связанные, прежде всего, с его экуменическими воззрениями и представлениями об устройстве Церкви.

как бы представляющий внутреннюю структуру Церкви в динамике её развития, формирования *особого исторического значения* составляющих её «элементов»: человека, общины, целого¹⁰³⁰.

Раскрытие смыслов бытия Церкви



Конкретные границы представляемых здесь эпох, как и ряд сопутствующих положений, могут быть оспорены¹⁰³¹, но общий посыл булгаковской мысли, обращённый к поиску закономерностей исторического процесса, соотносимых с вневременным бытием Святой Троицы, следует признать знаковым для последующего развития богословия истории и экклезиологии, взятых в их взаимном отношении.

4.3. Взгляд на историю у «классиков» неопатристического синтеза: протоиерея Георгия Флоровского и преподобного Иустина (Поповича) 1032

В 20-х гг. XX в. зарождается новое и самое плодотворное поколение богословов нашего времени: прот. Георгий Флоровский (1893 – 1979 гг.), В. Н. Лосский (1893 – 1958 гг.), протопр. Николай Афанасьев (1893 – 1966 гг.), прп. Иустин (Попович) (1894 – 1979 гг.), схиархим. Софроний (Сахаров)

¹⁰³⁰ Ср.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбДА, 2019. С. 432-457.

¹⁰³¹ См., напр.: *Там же*. С. 202-219.

¹⁰³² Данный параграф написан на основании следующих работ автора: *Легеев М., свящ., Хулан В., прот., Сизоненко Д., прот., Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* Богословие истории в XX веке: Восток и Запад... С. 111-139 (п. 1.4. Протоиерей Георгий Флоровский. События – путь истории (свящ. М. Легеев)); *Легеев М., свящ.* Богословие истории протоиерея Георгия Флоровского: путь свободы, драмы и подвига // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 43-65.

(1896 – 1993 гг.), прот. Думитру Станилое (1903 – 1993 гг.). В их среде сформируются основные тенденции развития современной богословской мысли, включая и богословие истории.

Если для прот. С. Булгакова история, при всей её синергийности, есть всё же по преимуществу дело Бога, то прот. Г. Флоровский настаивает на решающем значении человека в созидании истории. Именно он выступает главным оппонентом прот. Сергия в вопросах богословского осмысления истории. Из противостояния этих двух крупнейших богословов и вырастает во-многом проблематика развития исторических процессов и соотношения в этом вопросе свободы Бога и свободы человека.

4.3.1. Приоритет человека в созидании истории в богословии протоиерея Георгия Флоровского

«Никакой набор известий и дат историей не является, даже если все факты критически установлены и все даты проверены... Никакая летопись не есть история... (но) лишь “труп истории”... История же есть “дело духа”... (связанное) с испытующим разумом учёного... Историческое познание есть... диалог с теми, чью жизнь, чьи мысли, чувства и решения в прошлом историк пытается открыть вновь»¹⁰³³, – такими словами протоиерея Георгия Флоровского можно охарактеризовать саму историю – и не только историю как науку, как это может показаться на первый взгляд, но и историю как предмет исследования – сам феномен исторического процесса.

Такой подход весьма симптоматичен для о. Г. Флоровского. Интерес к истории проявился у него рано и вопрос «Что есть история?» волновал его всегда. Наверное закономерно, что будучи не историком, а богословом, то есть человеком преимущественно систематического склада ума, стремящимся к познанию вещей высоких, именно он становится одним из

¹⁰³³ Флоровский Г., прот. Затруднения историка-христианина // *Его же. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии.* СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 678.

первопроходцев среди представителей современной православной мысли на пути богословского осмысления истории.

Богословие истории рассеяно у о. Георгия по многочисленным статьям. Во многих из них оно представляет собой значимый фон, своего рода систему координат, в которую оказывается вписанным решение той или иной богословской задачи. Однако немало статей посвящено специально и исключительно теме богословского осмысления истории: «Смысл истории и смысл жизни» (1921 г.), «В мире исканий и блужданий» (1922 – 1923 гг.), «Два Завета» (1923 г.), «О типах исторического истолкования» (1925 г.), «Метафизические предпосылки утопизма» (1926 г.), «Противоречия оригенизма» (1929 г.), «Спор о немецком идеализме» (1930 г.), «Эволюция и эпигенез» (1930 г.), «Откровение и истолкование» (1951 г.), «Христианство и цивилизация» (1952 г.), «Вера и культура» (1956 г.), «Затруднения историка-христианина» (1959 г.) и др. Знаменитый труд «Пути русского богословия» (1937 г.) также представляет немало рассуждений на данную тему.

Несмотря на некоторую эволюцию своих взглядов на историю и её смысл, развитие и проч., прот. Г. Флоровский в целом сохраняет свой взгляд на протяжении своего творческого пути, лишь развивая и детализируя его. П. Б. Михайлов отмечает «постепенное смещение интереса Флоровского с проблемы истории как таковой на тему священной истории»¹⁰³⁴. Действительно, это так, – именно в более поздних работах о. Г. Флоровского преимущественно развиваются темы, связанные с историческим путём Церкви, Откровением, развитием Предания и т.п. Помимо этого можно отметить, что поздние работы о. Г. Флоровского отличаются большей взвешенностью и глубиной, хотя и не силой его таланта, которая ощущается во всех его трудах.

Отношение о. Г. Флоровского к истории многокомпонентно, многоаспектно. Основанное в большей степени на интуитивных прозрениях,

¹⁰³⁴ Михайлов П. Б. Богословие истории протоиерея Георгия Флоровского // *Его же*. Категории богословской мысли. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 330.

оно не даёт ещё связной и единой системы, однако подтверждает, обозначает или даже закладывает ряд важных направлений в исследовании и формировании богословия истории как науки. Значение его наследия в этом отношении безусловно положительно, даже несмотря на некоторые недоговорённости, а порой и ошибки.

4.3.1.1. Путь Церкви: история как «становящаяся вечность»

Прежде всего в понимании и изображении о. Георгия Флоровского история оказывается онтологической и неустранимой тканью домостроительства Божия. Эта ткань понимается им не как сфера ограниченного *и потому* требующего своего преодоления¹⁰³⁵, а как субстрат духовного роста человека и человеческого. История для него есть «процесс становления твари, вырастающей в вечность»¹⁰³⁶, есть осуществление самой вечности, её становление.

Телеологичность истории, её линейный характер означают для него направленность общего вектора движения её к осуществлению замысла Божия о человеке и человечестве. История есть именно «история спасения»¹⁰³⁷, она же есть «путь Бога»¹⁰³⁸, история Его домостроительства и исполнения замысла о человеке.

Именно Церковь, эта «идеальная цель творения»¹⁰³⁹, таким образом, оказывается единым и единственным сквозным стержнем истории. «Церковь есть преображаемый мир и в этом... и заключается весь смысл и подлинное содержание истории»¹⁰⁴⁰. По мысли о. Георгия, «временная Церковь»

¹⁰³⁵ Как, напр., в богословской системе митр. Иоанна (Зизиуласса).

¹⁰³⁶ Флоровский Г., прот. О воскресении мертвых // *Его же*. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 564.

¹⁰³⁷ Понятие, имеющее свои истоки в богословии протестантских авторов XIX в.

¹⁰³⁸ Флоровский Г., прот. Богословские отрывки // *Его же*. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 442.

¹⁰³⁹ Флоровский Г., прот. Дом Отчий // *Его же*. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 257.

¹⁰⁴⁰ Там же. С. 234.

ветхозаветного времени, имеющая преходящий характер¹⁰⁴¹ сменяется совершенной Церковью Христа, вместе же они составляют одно историческое целое, приходящее из прошлого и уходящее в будущее: «Не только мистически, но также и *исторически* Церковь есть единственный источник христианской жизни»¹⁰⁴². Именно Церковь исторически оказывается первой всего, она – идущее от начала и устремляющееся к концу¹⁰⁴³.

«В Церкви, – утверждает о. Георгий, – таинственно преодолевается время»¹⁰⁴⁴, но преодолевается не трансляцией конца¹⁰⁴⁵, а связью времён – таинственным соединением в одно прошлого, настоящего и будущего, «в некой таинственной “одновременности” преодолевая разобщённость разновременного... (и являя в истории) таинственный образ вечности»¹⁰⁴⁶; в истории Церковь «предлагает и пресуществляет» «тварную ограниченность земного бытия»¹⁰⁴⁷. Оказав определённое влияние на митр. Иоанна (Зизиуласа), сам о. Г. Флоровский, тем не менее, остаётся приверженцем не эсхатологического, а исторического подхода в богословии; хотя «истина открывается нам не только исторически»¹⁰⁴⁸, за историей остаётся приоритет в этом открытии, – утверждает он. Противопоставляя свой взгляд крайностям «эсхатологического» подхода, он говорит об опасности «отсутствия исторической перспективы»¹⁰⁴⁹. Флоровский остаётся неизменно чутким к святоотеческой мысли, само историческое преемство которой, как и

¹⁰⁴¹ Флоровский Г., *прот.* Откровение и истолкование // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 631.

¹⁰⁴² Флоровский Г., *прот.* Дом Отчий... С. 230.

¹⁰⁴³ Там же. С. 247.

¹⁰⁴⁴ Там же. С. 242.

¹⁰⁴⁵ Как в богословской системе митр. Иоанна (Зизиуласа) характерной чертой которой является так наз. «эсхатологический подход». См., напр.: «Истина... вся полагается в будущем... истина присутствует в истории... главным образом вследствие движения как бы *от* конца, поскольку именно конец и придаёт ей смысл» (Иоанн (Зизиулас), *митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Св.-Филаретовский Православно-христианский институт, 2006. С. 93).

¹⁰⁴⁶ Флоровский Г., *прот.* Дом Отчий... С. 242.

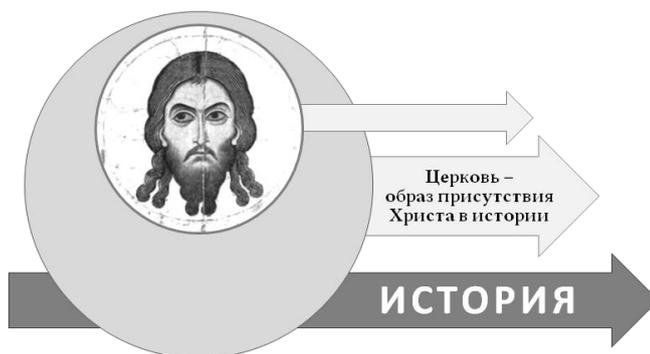
¹⁰⁴⁷ Флоровский Г., *прот.* Два Завета // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 168.

¹⁰⁴⁸ Флоровский Г., *прот.* Соборность Церкви // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 536.

¹⁰⁴⁹ Флоровский Г., *прот.* Послушание и свидетельство // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 718.

преемство Предания в целом, имеет для него исключительно важное значение.

Именно «в полноте истории, *то есть* в Церкви» осуществляется дело Христа¹⁰⁵⁰, – утверждает о. Георгий. Христос не только историчен в плане своего Воплощения, Он *историчен всецело*. Христос реально управляет Церковью в истории¹⁰⁵¹, «Христос действует в истории и сейчас, (в эпоху истории Церкви)... Он поистине царствует и правит... (через это) сохраняет идентичность и неизменность Церкви»¹⁰⁵², Он «живёт и пребывает в Церкви, и управляет своим Телом... (В свою очередь), Церковь есть историческая форма или модус постоянного и действенного присутствия Христа... в истории»¹⁰⁵³. Более того, – утверждает о. Г. Флоровский, – «Церковь есть сам Христос в Его всеохватывающей полноте»¹⁰⁵⁴, ведь, согласно его мысли, «Воплощение дополняется Церковью»¹⁰⁵⁵, продолжается ею в истории.



Так, сама историческая Церковь, согласно мысли о. Г. Флоровского, представляет собой не неподвижную кристаллизацию совершенного

¹⁰⁵⁰ Флоровский Г., прот. Соборность Церкви... С. 542.

¹⁰⁵¹ Ср. противоположную мысль представителей евхаристической экклезиологии: «Христа нет до тех пор, пока Он не есть бытие в Духе, что означает эсхатологическое бытие» (Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 183-184), «евхаристическое (же) поклонение на земле не конституирует реальность, параллельную той, что на небесах... (Поэтому и) Христос не правит в параллели с церковной иерархией на земле, но (лишь) через неё и в ней» (Zizioulas J. D., metropolitan. Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and The Bishop During the Three Centuries. Brookline: Holy cross orthodox press, 2001. P. 60).

¹⁰⁵² Флоровский Г., прот. О последних вещах и последних событиях... С. 454.

¹⁰⁵³ Флоровский Г., прот. Послушание и свидетельство... С. 715.

¹⁰⁵⁴ Флоровский Г., прот. Церковь: её природа и задача // *Его же*. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 575.

¹⁰⁵⁵ Там же. Ср.: «Священная история искупления всё ещё продолжается. Это теперь история Церкви» (Флоровский Г., прот. Откровение и истолкование... С. 633).

общества святых, питаемую совершенством «эсхатологического Христа» и «эсхатологической Церкви»¹⁰⁵⁶; напротив, её история есть развитие¹⁰⁵⁷.

На этом пути исторического развития Церкви она накапливает и преумножает свой святой, «растущий и осуществляющийся»¹⁰⁵⁸ исторический опыт¹⁰⁵⁹, опыт Предания. Предание, согласно о. Георгию, есть «живой контекст жизни»¹⁰⁶⁰, «историческая целостность церковного опыта»¹⁰⁶¹. Оно есть и сохранение самотождественности Церкви, и – одновременно – её движение вперёд; являя «живую связь с полнотой церковного опыта»¹⁰⁶², эта динамика представляет собой историческое «непрерывное созерцание в Церкви основных событий “Истории Искупления”»¹⁰⁶³. «Одной из самых характерных черт... Церкви является её традиционализм... – утверждает о. Г. Флоровский, – (но) традиция означает продолжение, а не коснение. Она – не статический принцип»¹⁰⁶⁴.

Предание, апостольское преемство, живой опыт богообщения связывают « всю историческую полноту церковной жизни в единое соборное целое »¹⁰⁶⁵. Показателен призыв о. Г. Флоровского: « В будущее нет пути

¹⁰⁵⁶ Ср.: «Присутствие Христа на Евхаристии предполагает и связано с собранием “вместе” эсхатологической общины, которую хранит Дух» (*Иоанн (Зизиулас), митр.* Евхаристия и Царство Божие // *Его же.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 281).

¹⁰⁵⁷ Флоровский сравнивает его с ростом пшеницы: «Плевелы растут быстро и бурно. Но растет и пшеница» (*Флоровский Г., прот.* О последних вещах и последних событиях... С. 454). Примечательно, что рассматривая иной аспект истории – проблему соотношения её закономерности со свободой человека (см. ниже, п. 5), он использует прямо противоположный образ: «В историческом процессе... твари должны быть осуществлены в соответствии со своими прототипами по Божьему замыслу. Но эти прототипы совершенно не навязаны тварям как необходимость... Они должны осуществить себя свободно и добровольными усилиями. Это не зерно, которое должно прорасти, а проблема, которую надо решить... Человек выше природы» (*Флоровский Г., прот.* Идея творения в христианской философии // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 342).

¹⁰⁵⁸ *Флоровский Г., прот.* Дом Отчий... С. 256.

¹⁰⁵⁹ «Ипостасный опыт», как сказали бы мы с позиций применения экклезиологической терминологии в XXI в. О. Г. Флоровский здесь употребляет не вполне терминологически точное выражение опыт «природы Церкви». См.: *Флоровский Г., прот.* Дом Отчий... С. 248, 241). Ещё одно выражение Флоровского, характеризующее исторический рост Церкви, – «Динамическое *существо* Церкви» (*Там же.* С. 254), – также, подходя к области богословия истории с мерками точного и строгого применения догматического понятийного аппарата, следовало бы заменить на следующее: «*ипостасный* образ бытия».

¹⁰⁶⁰ *Там же.*

¹⁰⁶¹ *Флоровский Г., прот.* Соборность Церкви... С. 541.

¹⁰⁶² *Там же.* С. 533.

¹⁰⁶³ *Флоровский Г., прот.* Послушание и свидетельство... С. 717.

¹⁰⁶⁴ *Флоровский Г., прот.* Социальная проблема в Восточной Православной Церкви // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 601.

¹⁰⁶⁵ *Флоровский Г., прот.* Соборность Церкви... С. 532.

иною, как через предание отцов»¹⁰⁶⁶, поэтому – «к отцам... всегда вперёд»¹⁰⁶⁷, – эти слова утверждают значение непрерывной органичности исторического процесса жизни Церкви, предполагающей её развитие, изменение, историческое становление, в конечном итоге «становление вечности» в истории¹⁰⁶⁸. На этом пути ««согласие с прошлым» есть только последствие верности целому»¹⁰⁶⁹.

История для о. Г. Флоровского представляется, таким образом, не набором случайных фактов, но живым в своей сердцевине и органическим **целым**:

Так, «сама Библия и есть... история, история деяний Бога с Его избранным народом... Самый процесс этот был начат Богом. У него есть начало и конец, который одновременно является и целью... От книги Бытия до Апокалипсиса идёт одна, хотя и сложная, но единственная история, в самом историческом смысле. Между двумя крайними её точками происходит некий процесс, и процесс этот имеет определённую направленность... Каждый отдельный момент связан с обеими крайними точками и имеет поэтому своё собственное и единственное место *внутри целого*»¹⁰⁷⁰.

Цельны и отдельные «компоненты» всецелой истории. Так, о. Г. Флоровский, говорит отдельно о цельности эпох Ветхого¹⁰⁷¹ и Нового Заветов¹⁰⁷², истории Церкви¹⁰⁷³. Весь путь земных отношений Бога и человека историчен – в своей основе весь он составляет **историю священную**; всякий отрезок всецелой истории есть «часть Откровения»¹⁰⁷⁴. «Библия – книга законченная. Но священная история ещё не окончена»¹⁰⁷⁵, – подчёркивает он.

¹⁰⁶⁶ Флоровский Г., прот. Спор о немецком идеализме // *Его же*. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 423.

¹⁰⁶⁷ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск: Харвест, 2006. С. 496.

¹⁰⁶⁸ «Христианство есть... учение о становящейся вечности» (Флоровский Г., прот. Противоречия оригенизма... С. 740).

¹⁰⁶⁹ Флоровский Г., прот. Соборность Церкви... С. 534.

¹⁰⁷⁰ Флоровский Г., прот. Откровение и истолкование... С. 617-618.

¹⁰⁷¹ См.: Там же. С. 621.

¹⁰⁷² См.: Там же. С. 622.

¹⁰⁷³ См.: Флоровский Г., прот. Дом Отчий... С. 242.

¹⁰⁷⁴ Флоровский Г., прот. Затруднения историка-христианина... С. 705.

¹⁰⁷⁵ Флоровский Г., прот. Откровение и истолкование... С. 632.

«Христос... продолжает своё искупительное служение в Церкви... Священная История всё ещё продолжается. Бог продолжает творить великие дела... Они постоянны и продолжаются в Церкви, а через Церковь в мире. Сама Церковь есть неотъемлемая часть новозаветного благовестия... часть Откровения... Последнее завершение Откровения, его *τέλος* ещё в будущем... (оно) раскрывается в возрастании Тела Христова»¹⁰⁷⁶.

Эта цельность исторического процесса обнаруживает себя на страницах Священного Писания¹⁰⁷⁷, а также в Символах веры, которые «также построены на истории: они говорят о событиях... (и) эта история священная»¹⁰⁷⁸, они «обращены в будущее»¹⁰⁷⁹; «сам христианский Символ веры в существе своём историчен. Он включает всё бытие в единую (линейную) историческую схему, как “историю спасения”», от её начала и до конца¹⁰⁸⁰.

В этой, предполагающей связь её внутренних компонентов, цельности каждое её звено представляется образом или отображением отдельных частей, да и всего целого («типология всегда исторична»¹⁰⁸¹). Так, «в священной истории “прошлое” не значит просто “ушедшее” или “бывшее”, но прежде всего то, что совершилось и исполнилось»¹⁰⁸². В каждом своём моменте история оказывается значима для настоящего: «Церковь... мыслит прошлое не как нечто, чего уже больше нет, а как *нечто совершенное...* (отражая) победу над временем»¹⁰⁸³. С другой стороны, и будущее есть исполнение прошлого, конец же истории – «предельное исполнение» исторической жизни Церкви¹⁰⁸⁴, «кафолическое исполнение (всех)

¹⁰⁷⁶ Там же. С. 624.

¹⁰⁷⁷ «Священное Писание – это, прежде всего, история» (Флоровский Г., прот. Промысел Святого Духа в Богооткровении // *Его же*. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 481), «Ткань Священного Писания есть историческая ткань» (Флоровский Г., прот. Богословские отрывки... С. 442) и мн. др.

¹⁰⁷⁸ Там же. С. 622.

¹⁰⁷⁹ Флоровский Г., прот. О последних вещах и последних событиях... С. 445.

¹⁰⁸⁰ Флоровский Г., прот. Затруднения историка-христианина... С. 671.

¹⁰⁸¹ Флоровский Г., прот. Богословские отрывки... С. 444.

¹⁰⁸² Флоровский Г., прот. Откровение и истолкование... С. 622.

¹⁰⁸³ Флоровский Г., прот. Соборность Церкви... С. 533.

¹⁰⁸⁴ Флоровский Г., прот. Дом Отчий... С. 257.

времен»¹⁰⁸⁵. Историческая связь времен выявляется историей как целым, и наоборот, цельность истории выявляется связью её компонентов в одно:

«Церковь есть живой образ вечности во времени. Опыт и жизнь Церкви не прерываются и не раскалываются временем... благодаря соборному включению всего того, что было, в таинственную полноту настоящего. Поэтому история Церкви показывает не только последовательность изменений, но и (их) *тождественность*»¹⁰⁸⁶.

Цельности «истории спасения», – говорит о. Георгий, – противостоят расколы, которые «не соединимы», поскольку представляют собой, каждый, «замкнутое (на себя) целое»¹⁰⁸⁷. Они – разрушители истории, Их путь приводит к детерминирующему и механизующему факторам, разрушающим исторический процесс.

4.3.1.2. Событие – двигатель истории

Флоровский задаётся вопросом: что соделывает историю историей? Почему мы не можем смотреть на историю как на набор фактов, как на сумму разрозненных действий множества людей? И одновременно возникает другой вопрос: как Божий план о человеке и человечестве находит своё осуществление в истории?

Для ответа на эти вопросы о. Г. Флоровский формулирует учение об опорных точках истории – *событиях*, которые связывают ткань истории, выявляют её единство, выступают её движущей силой: именно «события... исторические моменты или случаи признаются решающе судьбоносными»¹⁰⁸⁸.

¹⁰⁸⁵ Флоровский Г., *прот.* О воскресении мертвых... С. 563; «Всеобщее воскресение есть исполнение Церкви (курсив – О. Георгия)... И в Церкви уже действует ныне... и предначинается “отчасти” и само уповаемое Царствие» (Там же. С. 567).

¹⁰⁸⁶ Флоровский Г., *прот.* Соборность Церкви... С. 533.

¹⁰⁸⁷ Флоровский Г., *прот.* Дом Отчий... С. 257.

¹⁰⁸⁸ Флоровский Г., *прот.* Затруднения историка-христианина... С. 671.

Важнейшей и центральной такой точкой – Событием – является Воплощение Христово, – «центр, или решающий момент в ряду временных событий... (Это событие исторический) процесс не разделяет, не разрезает на части, а наоборот, придаёт ему высшую согласованность и единство»¹⁰⁸⁹, именно в этом величайшем Событии «мгновение открывает вечность»¹⁰⁹⁰. События земной жизни Христа осуществляют прошлое и являются началом будущего¹⁰⁹¹, «являясь таким образом высшим исполнением... всего в целом»¹⁰⁹². В событиях Христа «таинственное тождество *отправного момента, центра и цели* не разрушает жизненную реальность времени, а (напротив) придаёт временному процессу его подлинную реальность и полноценное значение»¹⁰⁹³. Исторические факты Боговоплощения, Воскресения, Вознесения оказываются «более историчны (по сравнению с любым иным историческим фактом), они – *события* в высшем смысле (этого слова)»¹⁰⁹⁴.

Эти и иные события всегда синергийны, они связаны не только с Откровением Бога, но и с действием человека. Событие есть подвиг, «вся (же) сила, смысл и суть подвига в *скачке*, – через *реальную* бездну (курсив – о. Георгия Флоровского)»¹⁰⁹⁵. В конечном итоге «христианство (оказывается) всё в *событиях*... (оно) не может быть раскрыто и воспринято иначе, как в реальном движении конкретного исторического времени», именно посредством событий «христианство есть история от начала и до конца»¹⁰⁹⁶.

Каждое событие представляет собой некоторую завершённость, но одновременно – и устремлённость в будущее¹⁰⁹⁷. Каждое событие «есть на самом деле действие и выражает ту или иную мысль (намерение, задачу –

¹⁰⁸⁹ Флоровский Г., *прот.* Откровение и истолкование... С. 621.

¹⁰⁹⁰ Флоровский Г., *прот.* Спор о немецком идеализме... С. 420.

¹⁰⁹¹ См.: Там же.

¹⁰⁹² Там же.

¹⁰⁹³ Флоровский Г., *прот.* Откровение и истолкование... С. 621.

¹⁰⁹⁴ Там же. С. 623.

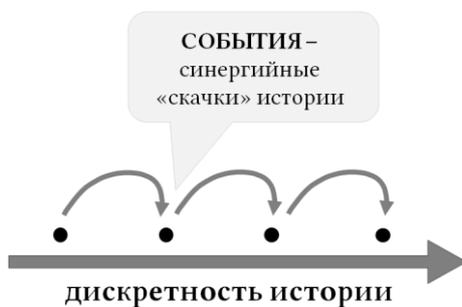
¹⁰⁹⁵ Флоровский Г., *прот.* В мире исканий и блужданий // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 155.

¹⁰⁹⁶ Флоровский Г., *прот.* Спор о немецком идеализме... С. 416.

¹⁰⁹⁷ «В Священной Истории события не... растворяются в прошлом, они становятся исполненными и завершёнными» (Флоровский Г., *прот.* Промысел Святого Духа в Богооткровении... С. 483).

прим. О. Г. Флоровского) действующего»¹⁰⁹⁸. Событие, согласно мысли о. Г. Флоровского, есть созидательный творческий акт, поэтому «самый факт (исторического) события есть ценность»¹⁰⁹⁹.

Соответственно, история, движимая и, одновременно, связуемая цепью событий, представляет собой путь творческого, свободного действия Бога и человека – путь *созидания*, «нечто творимое»¹¹⁰⁰. «Христианство... утверждает реальность мира и человека... в их эмпирической полноте. Оно утверждает неотъемлемую ценность и значимость этого эмпирического плана. Он есть *не ущербление, но прибавление*... Поэтому становятся возможны события»¹¹⁰¹. О. Г. Флоровский буквально противопоставляет «преходящие случайности» и «события», знаменующие «появление чего-то *нового*, что не существовало раньше»¹¹⁰². Согласно его мысли, в противовес событию случайность лишена творческой силы; в макромасштабах истории она имеет признаки хаотического движения, бессмысленного и бесцельного для истории.



История, согласно мысли Флоровского, таким образом, не есть непрерывный поток временных фактов. Благодаря событиям история оказывается *духовно дискретна*: «в ткани времени образуются неповторимые узлы, возникающие точки таинственного разрыва»¹¹⁰³. Эта дискретность

¹⁰⁹⁸ Флоровский Г., прот. Затруднения историка-христианина... С. 683-684.

¹⁰⁹⁹ Флоровский Г., прот. Спор о немецком идеализме... С. 417.

¹¹⁰⁰ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия... С. 509.

¹¹⁰¹ Флоровский Г., прот. Спор о немецком идеализме... С. 417.

¹¹⁰² Флоровский Г., прот. Откровение и истолкование... С. 621.

¹¹⁰³ Флоровский Г., прот. Спор о немецком идеализме... С. 417.

характеризует историю как область *конкретного и уникального*¹¹⁰⁴. В конечном счёте «в христианстве... время начинается и кончается, но в нём совершается творческая необратимая судьба. В этой канве отдельных, уникальных и неповторимых событий и «самое время (оказывается) существенно *единично*»¹¹⁰⁵, уникально и неповторимо.

4.3.1.3. Неразрешимая антиномичность исторического процесса

«Флоровский всегда глубоко осознавал антиномии и дилеммы христианской жизни»¹¹⁰⁶. Рассматривая исторические судьбы Церкви и христианства в целом, падение Византии, трагедию русского христианского мира, о. Георгий подходит к ним более тонко, нежели многие из его современников.

Ему оказываются чужды по отдельности каждая из двух весьма распространённых позиций его времени в отношении к прошлому – к исторической трагедии воцерковлённых империй, исторической неудаче Церкви на пути воцерковления социума и безвозвратного ухода в историческое прошлое теории симфонии властей. Один взгляд его современников-богословов оказывается обращён к прошлому с сожалением об утрате, другой – обращён к эсхатологическому будущему с мыслью о невозможности обрести правду на земле. Представители первого подхода, такие как свт. Серафим Соболев¹¹⁰⁷, представляют общий фон монархического историософского наследия XIX века, отстаивая идею ценности воцерковления мира и освящения его институтов, правомерности Церкви на внедрение во все стороны и аспекты жизни и бытия человечества. Представители второго – такие, как протопр. Николай Афанасьев или

¹¹⁰⁴ «Именно конкретность исторической темы связывает текучее время в живое и органическое целое» (Флоровский Г., *прот.* О воскресении мертвых... С. 564).

¹¹⁰⁵ Там же. С. 563.

¹¹⁰⁶ Уильямс Д. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 350.

¹¹⁰⁷ См.: Легеев М., *свящ.*, Хулап В., *прот.*, Сизоненко Д., *прот.* и др. Богословие истории в XX веке: Восток и Запад... С. 73-110; Гаврилов И. Б. Богословие истории свт. Серафима (Соболева) в полемике с прогрессистским утопизмом XX в. С. 12-42.

протопр. Александр Шмеман, отстаивают идеи несовместности симбиоза Церкви и государства, Церкви и внешних социальных институтов, опасности «зависания» Церкви в истории и жизни её в отживших и преходящих исторических формах и т.п.

И хотя подобно протопр. Александру Шмеману, о. Георгий предупреждает об опасности «зависания в истории»¹¹⁰⁸, веры в земной град¹¹⁰⁹, в земное «идеальное общество»¹¹¹⁰, однако эта мысль зиждется у него на иных основаниях – не столько на апофатической по своему характеру идее ограниченности истории, сколько на *катафатической* идее значения исторической процессуальности, непрерывности и творческой созидательности. Это весьма важное различие характеризует и их подходы к истории в целом.

Отвергая вышеобозначенные подходы по отдельности, прот. Георгий Флоровский тем не менее пытается совместить оба взгляда, представляя такое «христианское отношение к истории... (которое) не может не быть **антиномичным**»¹¹¹¹. Основанием такого подхода, согласно его мысли, служит то, что само «положение, в котором Церковь находится в этом мире, *безвыходно антиномично*»¹¹¹², в любой ситуации неизбежно «внутренне противоречиво»¹¹¹³.

Воцерковление социума, империи, экумены, согласно о. Г. Флоровскому, было неизбежно... но и столь неизбежно должно было в конечном итоге потерпеть неудачу¹¹¹⁴. Как возможный уход от мира со стремлением к «идеализации христианской жизни» (например, в

¹¹⁰⁸ И в этом плане говорит о «*соблазне постороннего преображения*, соблазн религиозного исполнения до Второго Пришествия» (Флоровский Г., прот. Два Завета... С. 178).

¹¹⁰⁹ Флоровский Г., прот. Метафизические предпосылки утопизма // *Его же*. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 203.

¹¹¹⁰ Там же. С. 207. Например, именно в перенесении внеисторического идеала «в историческую перспективу», согласно Флоровскому, состояло «философское “трехопадение” славянофильства» (Флоровский Г., прот. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // *Его же*. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 97).

¹¹¹¹ Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация // *Его же*. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 649.

¹¹¹² Флоровский Г., прот. Вера и культура // *Его же*. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 668.

¹¹¹³ Флоровский Г., прот. Церковь: её природа и задача... С. 582.

¹¹¹⁴ См., напр.: Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация... С. 649 и мн. др.

монашестве), так и стремление преобразить мир через его воцерковление, – оба пути (а согласно Флоровскому, лишь они единственно возможны, третьего не дано), – «истинны... (по своей) общей цели» и одновременно же «безуспешны» по своей конечной исторической реализации¹¹¹⁵. Они исполнены внутреннего «напряжения», которое представляет собой характеристику самого исторического процесса¹¹¹⁶, «у этой проблемы просто нет исторического разрешения»¹¹¹⁷. «Зияние между греховным, тварным миром и миром Божественного» не может быть до конца преодолено в истории¹¹¹⁸.

Крайне критично относясь к интерпретации идеи симфонии властей в синодальный период «полицейского государства»¹¹¹⁹ (полагая здесь её искажённой до неузнаваемости сведением Русской Церкви до своего рода государственного «департамента»)¹¹²⁰, а также и вообще к идее полного воцерковления государства, идее «государства как Церкви»¹¹²¹, о. Г. Флоровский, тем не менее, даже этот период истории Русской Церкви полагает свидетельством трудного пути и драматизма истории, «своего пути для ушедших»¹¹²², оставляя его на суд вечности.

В конечном счёте, согласно о. Г. Флоровскому, при оценке значения того или иного исторического формата отношений Церкви с миром, «практически проблема сводится к вопросу здоровой ориентации в конкретном историческом положении»¹¹²³. В целом сочетание исторических *драматизма* и *оптимизма* характеризует его подход к оценке имеющих

¹¹¹⁵ Флоровский Г., *прот.* Вера и культура... С. 668.

¹¹¹⁶ Там же. С. 669.

¹¹¹⁷ Флоровский Г., *прот.* Церковь: её природа и задача... С. 582.

¹¹¹⁸ Флоровский Г., *прот.* Два Завета... С. 177.

¹¹¹⁹ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия... С. 85 и далее.

¹¹²⁰ Идея сама по себе далеко не бесспорная.

¹¹²¹ Позиция Ф. М. Достоевского в этом отношении совершенно не приемлется о. Г. Флоровским. См.: Флоровский Г., *прот.* Два Завета... С. 177. Для о. Георгия «Церковь... никогда не становится «общественным идеалом»» (Там же. С. 180), «Сила Божественная... не во внешней организации, а в «единомыслии»» (Там же).

¹¹²² Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия... С. 509.

¹¹²³ Флоровский Г., *прот.* Вера и культура... С. 670.

«относительную разногодность (конкретных) исторических форм»¹¹²⁴ бытия Церкви и её отношений с миром.

Примечательно, что указанная антиномичность отношения к историческому процессу, уже на ином, своём уровне, в глазах о. Г. Флоровского присутствует и в *личной истории* человека. Так, «человеческая личность... выходит за пределы истории... (Но и напротив), личность несёт историю в самой себе», «Если бы мой конкретный, т.е. исторический, опыт был уничтожен, я бы перестал быть самим собой, – утверждает он. – Поэтому история не вполне исчезает даже в “будущем веке”... Мы никогда не сможем провести чёткую грань между тем из земного, что может иметь “эсхатологическое продолжение”, и тем, что должно отмереть на пороге вечности»¹¹²⁵.

Внутренняя антиномичность исторического процесса также связана, согласно о. Г. Флоровскому, с отношением истории к вечности. Он настаивает на «*равновесии*» между прямой и обратной (эсхатологической) перспективами истории в святоотеческой методологии¹¹²⁶. Это равновесие должно быть присуще оценке бытия Церкви в истории («Церковь есть историческая данность... Но “историчность” Церкви является в то же время и её предельной “сверхисторичностью”»¹¹²⁷) и самой истории («“История” есть бедное, но тем не менее подлинное предвосхищение “будущего века”»¹¹²⁸).

Иногда может показаться, что, подобно митр. Иоанну (Зизиуласу), о. Георгий утверждает приоритет эсхатологизма над историей и историческим подходом: «Важно постоянно применять “эсхатологические мерки” в оценке всех вещей и событий»¹¹²⁹, – говорит он; эти мерки предъявляет к самой Церкви и её «эсхатологическая природа»¹¹³⁰. Однако, при ближайшем

¹¹²⁴ Флоровский Г., *прот.* Метафизические предпосылки утопизма... С. 225.

¹¹²⁵ Флоровский Г., *прот.* Христианство и цивилизация... С. 648.

¹¹²⁶ См.: Флоровский Г., *прот.* Откровение и истолкование... С. 629.

¹¹²⁷ Флоровский Г., *прот.* Послушание и свидетельство... С. 715.

¹¹²⁸ Флоровский Г., *прот.* Вера и культура... С. 661.

¹¹²⁹ Флоровский Г., *прот.* Христианство и цивилизация... С. 648.

¹¹³⁰ Флоровский Г., *прот.* Церковь: её природа и задача... С. 580.

рассмотрении оказывается, что понимание о. Г. Флоровским «эсхатологической перспективы» традиционно и резко контрастирует с таковым у митр. Иоанна (Зизиуласа). Если, например, для митр. Иоанна опыт Церкви уже не принадлежит времени, но лишь сверхвременному, то для о. Г. Флоровского «опыт (Церкви)... принадлежит всем временам. В жизни и бытии Церкви время таинственным образом предопределено и превзойдено, оно, так сказать, остановилось»¹¹³¹. Такие события, как Воплощение, Крестная смерть и Воскресение, Сошествие Святого Духа, будущее Второе пришествие Христа, в понимании о. Г. Флоровского есть «эсхатологические события» потому, что они есть «События» с большой буквы, события «решающие, критические и определяющие, совершившиеся раз и навсегда»¹¹³², и поэтому, согласно его мысли, «напряжение между настоящим и будущим имеет в Церкви другой смысл и характер, нежели в Ветхом Завете. Ибо Христос уже принадлежит *не только будущему, но и прошедшему, а потому и настоящему*», однако при этом «говорить об “обуцествившейся эсхатологии” преждевременно, просто потому, что сам *ѡсхатов* ещё не осуществился. Священная история ещё не завершена. Предпочтительнее другое выражение: “эсхатология, вступившая в своё осуществление”»¹¹³³. Так называемый «“Эсхатологический промежуток” (истории Церкви) есть время решений – решений, принимаемых людьми»¹¹³⁴.

«Всё, что может быть преображено, – говорит о. Г. Флоровский, – *будет* преображено. Однако это “преображение” начинается в известном смысле уже по *эту сторону* (курсив в цитате – о. Г. Флоровского) эсхатологической границы. “Эсхатологические сокровища” должны накапливаться уже в этой жизни»¹¹³⁵. «Всё тайноводство есть как бы одно некое тело истории»¹¹³⁶, – эти слова св. Николая Кавасилы в устах Флоровского звучат резким диссонансом к тому исключительно

¹¹³¹ Флоровский Г., *прот.* Соборность Церкви... С. 532-533.

¹¹³² Флоровский Г., *прот.* Затруднения историка-христианина... С. 700.

¹¹³³ Флоровский Г., *прот.* Откровение и истолкование... С. 633.

¹¹³⁴ Флоровский Г., *прот.* О последних вещах... С. 453.

¹¹³⁵ Флоровский Г., *прот.* Христианство и цивилизация... С. 649.

¹¹³⁶ См.: Флоровский Г., *прот.* Евхаристия и соборность... С. 360.

«эсхатологическому» пониманию наследия это величайшего систематизатора святоотеческого наследия о Евхаристии, как и прочих святых, которое мы находим у представителей евхаристической эkkлезиологии.

«То, что происходит во времени... значительно и реально даже для Самого Бога. История не тень»¹¹³⁷, – утверждает о. Г. Флоровский, не оставляя никаких сомнений в его приоритетах.

4.3.1.4. Свобода и необходимость в истории

Особенно чуток, иногда болезненно чуток, оказывается о. Георгий Флоровский к проблеме свободы человека на путях истории. Отсюда рождается столь значительное его внимание к Оригену и оригенизму.

Говоря о «категорическом неисторизме»¹¹³⁸, «радикальном неисторизме»¹¹³⁹ оригенизма, он полагает его не только «ересью о времени»¹¹⁴⁰, но и своеобразным архетипом «некоего повторяющегося типа мысли»¹¹⁴¹. Подобный тип мысли, содержащий в себе отголоски как античного мышления¹¹⁴², так и иудействующего законничества¹¹⁴³, характерный, согласно мысли о. Георгия, также для блаж. Августина¹¹⁴⁴, римо-католического духа¹¹⁴⁵, новоевропейской историософии¹¹⁴⁶, утопических концепций современности¹¹⁴⁷, согрешает умалением свободы

¹¹³⁷ Флоровский Г., *прот.* О последних вещах и последних событиях... С. 447.

¹¹³⁸ Флоровский Г., *прот.* Противоречия оригенизма... С. 736.

¹¹³⁹ Там же. С. 734.

¹¹⁴⁰ Там же. С. 740.

¹¹⁴¹ Там же. С. 740.

¹¹⁴² Для которого история как таковая и не была проблемой. «В античном понимании... судьба человека решается и исполняется *в развитии – не в подвиге* (курсив – о. Георгия)» (Флоровский Г., *прот.* О воскресении мертвых... С. 559), – в этом, согласно мысли Флоровского, нет чувства истории. «Боги античного мира, это – законченные образы природы... В христианском созерцании (напротив)... всё движется, – здесь разверзается бесконечность» (Флоровский Г., *прот.* Спор о немецком идеализме... С. 419); «Метафизическое чувство истории пробудилось только в христианском мире» (Там же. С. 411).

¹¹⁴³ См.: Флоровский Г., *прот.* Хитрость разума // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 57-58.

¹¹⁴⁴ Флоровский Г., *прот.* Противоречия оригенизма... С. 740; Флоровский Г., *прот.* Смысл истории и смысл жизни // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 61-62.

¹¹⁴⁵ См.: Флоровский Г., *прот.* Хитрость разума... С. 57.

¹¹⁴⁶ См.: Там же. С. 49-56; Флоровский Г., *прот.* Спор о немецком идеализме... С. 412-423.

¹¹⁴⁷ См.: Флоровский Г., *прот.* В мире исканий и блужданий... С. 141-143.

человека и уходом в исторический детерминизм¹¹⁴⁸. Призрак античного мышления довлеет над сознанием современного мира, ушедшего от Христа. Такой тип мышления предполагает, что «во времени ничего *наново* не возникает, ничто не решается»¹¹⁴⁹, противопоставляя себя христианскому «учению о становящейся вечности» в истории¹¹⁵⁰. В поиске истоков такого типа мышления Флоровский идёт очень далеко, находя их даже в состоянии прародителей, приведшем их ко греху: «сущность грехопадения (состояла) в убеждении, что познание есть пассивное восприятие, а не творческий подвиг»¹¹⁵¹.

Оценивая историософские взгляды своих предшественников, о. Георгий утверждает, что «пробуждение исторического чувства в философии совершается... только в XVIII веке»¹¹⁵². Однако и это пробуждение, на его взгляд, грешит катастрофическим перекосом в область законосообразного и умалением свободы человека на путях истории. Так, – говорит Флоровский, – в немецком идеализме нет исторической динамики – только статика (законосообразности), «история превращается в морфологию»¹¹⁵³. В идеализме, – говорит он, – «всё есть откровение. Поэтому (там подлинное) Откровение затеривается в истории, расплывается в исторической непрерывности... превращается в *развитие*»¹¹⁵⁴. Подлинные события тонут в болоте непрерывного процесса, не оставляя тем самым места личному подвигу, подлинной драме неизвестности и тайне. Завершающий этот путь Гегель всецело детерминирует историю, для него уже «история (как таковая) окончательно совпадает с *развитием*»¹¹⁵⁵.

¹¹⁴⁸ При таком понимании «для добра не нужна свободы... История не нужна, ибо “раньше” времени, “прежде” истории (уже) осуществлена вся полнота бытия» (Флоровский Г., *прот.* Противоречия оригенизма... С. 734-735).

¹¹⁴⁹ Флоровский Г., *прот.* Противоречия оригенизма... С. 740.

¹¹⁵⁰ Там же.

¹¹⁵¹ Флоровский Г., *прот.* Хитрость разума... С. 59.

¹¹⁵² Флоровский Г., *прот.* Спор о немецком идеализме... С. 411.

¹¹⁵³ Там же. С. 413.

¹¹⁵⁴ Там же. С. 417.

¹¹⁵⁵ Там же. С. 416.

Детерминистичны и «хилиастические» историософские концепции, такие как марксизм, русский мессианизм и т. п.¹¹⁵⁶ Так, говорит о. Г. Флоровский, «в утопических теориях... предельное историческое состояние... (достигается через) “скачок из царства необходимости в царство свободы”... всецелое и всеобщее катастрофическое преобразование»¹¹⁵⁷, «ложь хилиазма (состоит)... в том, что идеал исчерпывается *общими* чертами (курсив – о. Георгия Флоровского), что мыслится возможность “идеальной эпохи”... (тогда как) могут быть лишь “идеальные люди”»¹¹⁵⁸. Для Флоровского такой ход мышления представляет собой нонсенс. Понимая историю как становящуюся *новизну*, осуществляемую через цепь событий, *обусловленную свободой человека, как и свободой Бога*, он отвращается от любых признаков детерминизации истории и, едва усматривая подобный намёк, исполняется самой беспощадной критики.

Так, о. Г. Флоровский критикует всякое вообще представление об истории как о закономерном развитии, относя последнее к области естественного вызревания, раскрытия плана, *заложенного в природу* человека. Подобное развитие он полагает заведомо предрешённым, как бы уже осуществлённым в заранее намеченном плане. Утопическую философию истории как процесса естественной необходимости он противопоставляет философии подвига, «стремления к вечно усложняющейся цели»¹¹⁵⁹. Русская мысль оценивается им, исходя из этих же критериев¹¹⁶⁰.

¹¹⁵⁶ См.: Флоровский Г., *прот.* В мире исканий и блужданий... С. 143. И др. «Самый ядовитый утопический цвет взошёл на русской земле, на *православном* (курсив – о. Г. Флоровского) Востоке» (Флоровский Г., *прот.* Метафизические предпосылки утопизма... С. 227).

¹¹⁵⁷ Флоровский Г., *прот.* Памяти Новгородцева // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 192.

¹¹⁵⁸ Флоровский Г., *прот.* В мире исканий и блужданий... С. 151.

¹¹⁵⁹ Флоровский Г., *прот.* Памяти Новгородцева... С. 193.

¹¹⁶⁰ Флоровский анализирует историософские взгляды русских литераторов и мыслителей, давая им компактные и образные характеристики: отвращение от исторической необходимости А. И. Герцена, дурная бесконечность бесцельной истории Л. Н. Толстого, дилемма выбора между историей и личностью у Ф. М. Достоевского (Флоровский Г., *прот.* Смысл истории и смысл жизни... С. 65-74), хилиастический циклизм А. Белого (Флоровский Г., *прот.* В мире исканий и блужданий... С. 144-148)... Историософия славянофилов, а затем и русских философов рассматривается Флоровским, прежде всего, в русле тех же самых критериев: отношения свободы личности и закона, логики, исторического плана (Флоровский Г., *прот.* Вечное и преходящее в учении русских славянофилов... С. 84-107; Флоровский Г., *прот.* Человеческая мудрость и Премудрость Божия // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 108-121).

Уже в самых ранних своих трудах он утверждает невозможность «примирения... несовместимых начал»: «нравственной интуиции и дискурсивного логоса» в подходах к осмыслению исторического процесса¹¹⁶¹. «Рационализация истории» невозможна, – категорически утверждает он¹¹⁶². И даже более жёстко: «История никуда не идёт... Только ценою этого признания можно сохранить неповреждённость идеалов и обеспечить творческое самоопределение человеческой индивидуальности»¹¹⁶³, «не история человеку, а человек истории ставит требования и задачи»¹¹⁶⁴. Позиция раннего Флоровского, как кажется, достаточно радикальна в этом отношении (потом она будет сглажена и во многом преодолена, но всё же не изживёт до конца имеющееся в ней противоречие – полагаемое о. Георгием трудноразрешимым противоречие между историей как прогрессивным процессом и жизнью как способом его осуществления): «если история имеет смысл... то индивидуальная человеческая жизнь смысла лишена», и наоборот¹¹⁶⁵. Здесь о. Г. Флоровский весьма резко противопоставляет историю и жизнь, проводя ряд параллелей:

- история – познание – законосообразность – общие (универсальные) ценности и цели¹¹⁶⁶;
- жизнь – нравственность и вера – свобода и дерзновение – личность¹¹⁶⁷.

Уже тогда порою, впрочем, о. Г. Флоровский соглашается с идеями тех русских мыслителей, которые утверждали возможность преодоления этой антиномии¹¹⁶⁸. Так, это преодоление оказывается возможным, не только в

¹¹⁶¹ Флоровский Г., *прот.* Смысл истории и смысл жизни... С. 65.

¹¹⁶² Там же. С. 64 и др.

¹¹⁶³ Флоровский Г., *прот.* Вечное и преходящее... С. 99.

¹¹⁶⁴ Флоровский Г., *прот.* В мире исканий и блужданий... С. 151.

¹¹⁶⁵ Флоровский Г., *прот.* Смысл истории и смысл жизни... С. 78.

¹¹⁶⁶ «“Целью” истории могут быть только коллективные “ценности”» (Флоровский Г., *прот.* Смысл истории и смысл жизни... С. 80).

¹¹⁶⁷ Этот взгляд ярко выражен в статьях: Флоровский Г., *прот.* Смысл истории и смысл жизни... С. 61-65, 78-83; Флоровский Г., *прот.* Человеческая мудрость и Премудрость Божия... С. 116-117.

¹¹⁶⁸ Свящ. П. Флоренского, Вяч. Иванова.

вечности¹¹⁶⁹, но даже и в самой истории, когда через введение третьей «координаты», Божественной, «преодолеваются роковые антиномии» «двух взаимоисключающих начал: общего и единичного... Мир и личность перед (Богом)... становятся соподчинёнными, и обретается недостижимый прежде синтез “свободы” и “необходимости”»¹¹⁷⁰. В этом метании видна будущая раздвоенность мысли о. Г. Флоровского¹¹⁷¹.

О. Г. Флоровский, конечно, не отрицает идею синергии исторического процесса как таковую: согласно его мысли, история *особым образом* «принадлежит Богу» и особым – человеку. Так, с одной стороны, он отмечает, что «Бог встречает человека в истории, т.е. в элементе человеческом, в самой гуще человеческого существования. История принадлежит Богу, и Бог входит в человеческую историю»¹¹⁷². В этом смысле и «Откровение – это путь Бога в истории»¹¹⁷³, «Бог есть истинно Господин истории»¹¹⁷⁴, – утверждает он. С другой стороны, в священной истории ветхой и новой Церкви, как в некоей квинтэссенции, оказывается заключен *весь диапазон путей человека* («Все судьбы человечества как бы сосредоточены и показаны на примере судьбы Израиля, ветхого и нового, народа избранного, народа, принадлежащего Богу»¹¹⁷⁵). История для о. Г. Флоровского принципиально стихийна – именно эта стихийность, неупорядоченность, хотя и содержащая некий внутренний логос, движет и направляет её к концу.

о. Г. Флоровский пытается нащупать связь между историей, которая «текуча, извилиста и в конце концов непредсказуема»¹¹⁷⁶, которая есть важнейшее выражение свободы человека, её субъекта, «подвижной интергал

¹¹⁶⁹ См.: Флоровский Г., *прот.* Человеческая мудрость и Премудрость Божия... С. 119.

¹¹⁷⁰ Флоровский Г., *прот.* В мире исканий и блужданий... С. 132-133.

¹¹⁷¹ Тем не менее, даже и позднее, когда в словах Флоровского будут преобладать мотивы телеологичности, целесообразности истории, вышеобозначенное противопоставление, пусть сформулированное иначе и далеко не столь радикально, сохранится.

¹¹⁷² Флоровский Г., *прот.* Откровение и истолкование... С. 618.

¹¹⁷³ Там же. С. 620.

¹¹⁷⁴ Флоровский Г., *прот.* Зартруднения историка-христианина... С. 707.

¹¹⁷⁵ Флоровский Г., *прот.* Откровение и истолкование... С. 620.

¹¹⁷⁶ Флоровский Г., *прот.* Затруднения историка-христианина. С. 689.

от неопределённого множества индивидуальных творческих подвигов»¹¹⁷⁷, и, с другой стороны, замыслом Божиим о человеке, домостроительством, осуществляемом в истории, хотя и не являющимся самой историей – вторгающимся в историю, но не структурирующем её. В конечном счёте история для него есть «диалог, в котором говорят оба: Бог и человек»¹¹⁷⁸, но характер этого диалога он до конца затрудняется определить.

На этом пути поиска решения проблемы Флоровский нащупывает понятие «*эпигенез*»¹¹⁷⁹, в которое, в противовес эволюции, генетическому (*природному*) развитию и прогрессу, он вкладывает смысл свободного «осуществления подлинного новообразования, возникновения существенно нового, при-рост бытия»¹¹⁸⁰, осуществляемого в «*надприродной свободе*»¹¹⁸¹ человека – «истинного субъекта истории»¹¹⁸². В таком понимании сразу же ощущается разрыв категорий «природы» и «ипостаси» (лица), характерный, впрочем, не только для Флоровского, но и для многих персоналистов XX в.¹¹⁸³ Само противопоставление – «или-или» – или природное развитие (подверженное в понимании о. Г. Флоровского закону необходимости), или же, напротив, личное и свободное «эпигенетическое» вызревание подвига, – представляет собой определённый дефект в его богословии¹¹⁸⁴. В действительности святоотеческое учение о превосхождении человеком собственной природы на пути его восхождения к Богу *не означает его*

¹¹⁷⁷ Флоровский Г., *прот.* Метафизические предпосылки утопизма... С. 223.

¹¹⁷⁸ Там же.

¹¹⁷⁹ Эпигенез – термин, использовавшийся преимущественно в XVIII - XIX вв. в рамках одной из теорий эмбрионального развития организмов. Обозначал процесс последовательного скачкообразного возникновения новообразований развивающегося организма.

¹¹⁸⁰ Флоровский Г., *прот.* Эволюция и эпигенез // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 434.

¹¹⁸¹ Там же. С. 440.

¹¹⁸² Там же. С. 439.

¹¹⁸³ Здесь примечательна позиция митр. Иоанна (Зизиуласа), основанная на том же самом разрыве, однако интерпретирующая историю, в отличие от позиции Флоровского, как раз напротив, как проявление *природного* – как континуум *необходимости*.

¹¹⁸⁴ В словах Флоровского, – «Духовное единство человечества, которое вырабатывается и растёт в творческих подвигах личной, но единой воли людей, нельзя смешивать с... единством, которое связывает человека с природой» (Флоровский Г., *прот.* Эволюция и эпигенез... С. 434), «природа есть область родового, а история – область... именно *личного бытия*» (Там же. С. 433) и многих других, – звучит это же противопоставление природного и личного, свидетельствующее об упомянутом разрыве в его мысли. Ср.: «(История) – не зерно, которое должно прорасти, а проблема, которую надо решить... Человек выше природы» (Флоровский Г., *прот.* Идея творения в христианской философии... С. 342).

«освобождение от природы»¹¹⁸⁵, – а именно последнее утверждает о. Г. Флоровский¹¹⁸⁶.

Существующее в его мысли *до конца не преодоленное противоречие* между идеей цельности и органичности истории и понятием об истории как о стихийном, едва ли не хаотическом процессе, совершаемом множеством человеческих волей, волей субъектов истории, есть не просто протекающее сквозь историю противоречие между Откровением Бога и действием человека, окончательно преодолеваемое к окончанию самой истории. В представлении Флоровского оно есть *не противоречие двух свобод*, не борьба волей, *но – противоречие между свободой и необходимостью*.

Мысля следующим образом, – «Идея целесообразного развития неизбежно приводит к своеобразному логическому провиденциализму... Каковы бы ни были факторы и силы, осуществляющие... имманентный план (истории), их действие *сковано* всеобъемлющей необходимостью»¹¹⁸⁷, – о. Г. Флоровский на 180 градусов переворачивает, так сказать, выворачивает наизнанку то обоснование связи свободы человека как субъекта истории и свободы Бога, определяющей её законы, общие вектора её развития, которое восходит к богословию прп. Максима Исповедника. Согласно последнему, напротив, имманентный план истории¹¹⁸⁸ простирается *в границах* Божественных определений и Божественной воли о человеке; эти границы представляют собой не пути необходимости, но, совершенно напротив, широту Божественной свободы, широту возможностей творения, пределы которой есть лишь следствие пределов ограниченности самого тварного мира.

Увлекаясь критикой теорий социального преобразования и переустройства мира, о. Г. Флоровский отрицает значение социального, соборного, общинного бытия в качестве субъекта истории. Согласно его

¹¹⁸⁵ Флоровский Г., *прот.* Эволюция и эпигенез... С. 440.

¹¹⁸⁶ Критику такой позиции см. здесь: *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX – XX веках. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014. С. 80-81.

¹¹⁸⁷ Флоровский Г., *прот.* Метафизические предпосылки утопизма... С. 208-209.

¹¹⁸⁸ Мы употребили здесь выражение Флоровского.

мысли, лишь «личность есть истинный субъект истории»¹¹⁸⁹. Такое отрицание основано на мысли, что лишь отдельная личность может выступать носителем образа Божия: «Абсолютное раскрывается лишь в личности: есть образ Божий в человеке, но нет его в государстве, обществе или ином каком коллективе»¹¹⁹⁰.

«Общества... не являются организмами... они суть собрания координированных индивидов и координирование это всегда динамично, зыбко и неустойчиво»¹¹⁹¹.

«Есть образ Неизреченной Славы Божественной в человеке, но нет безусловных норм и заданий коллективной, собирательной жизни... Только личность обладает достоинством безусловным»¹¹⁹².

Симптоматична при этом оговорка о. Г. Флоровского: «Невозможны никакие формы *собирательной* (курсив – о. Г. Флоровского) совершенной жизни... кроме Церкви»¹¹⁹³.

О. Г. Флоровский многомерен. Не в силах нащупать решение примирения беспокоящей его антиномии, он делает и другие периодические оговорки. Так, с другой стороны, – замечает он, – «в реалистическом подходе к истории, в объективировании её идеальных целей, в её расширении на “всю тварь”... есть глубокая и непреложная правда»¹¹⁹⁴. Флоровский даже восстаёт против чрезмерного персонализма, когда встречает такую очевидную опасность¹¹⁹⁵, утверждая следующее, как бы противореча в чём-то и самому себе: «Экзистенциалистское истолкование загоняет эсхатологию внутрь человека. Она растворяется в сиюминутном личном выборе... (что) ведёт к радикальной деисторизации христианства»¹¹⁹⁶.

¹¹⁸⁹ Флоровский Г., *прот.* Эволюция и эпигенез... С. 439.

¹¹⁹⁰ Флоровский Г., *прот.* Два Завета... С. 178.

¹¹⁹¹ Флоровский Г., *прот.* Затруднения историка-христианина... С. 690.

¹¹⁹² Флоровский Г., *прот.* В мире исканий и блужданий... С. 151.

¹¹⁹³ Флоровский Г., *прот.* Метафизические предпосылки утопизма... С. 224.

¹¹⁹⁴ Там же. С. 209.

¹¹⁹⁵ Напр., в случае полемики с Э. Бруннером, которая относится к позднему этапу творчества Флоровского. Ей посвящена статья: Флоровский Г., *прот.* О последних вещах и последних событиях... С. 444-465.

¹¹⁹⁶ Там же. С. 445.

Но всё же в результате словами «историческая телеология подводит основание и опору под антииндивидуалистический уклон утопического мировоззрения»¹¹⁹⁷ и подобными о. Г. Флоровский фактически «вместе с водой выплескивает и ребёнка». Он полагает невозможным мыслить историю как закономерно выражаемый путь развития человека, относя всю область закономерного к тайне или эсхатону, фактически разрубая «гордиев узел» проблемы научно-богословской рецепции соотношения в истории двух свобод – Бога и человека. Так, само богословие истории в его понимании не может выступать систематической наукой¹¹⁹⁸; возможно именно поэтому, при всём огромном внимании Флоровского к проблематике богословского осмысления истории, оно остаётся в его трудах лишь набором мыслей – важных, ценных, но окончательно не связанных воедино. «Не к однозначному решению “мировой загадки” должно стремиться, – говорит сам о. Георгий, – но к тому, чтобы в меру индивидуальной доступности постичь, что для этого решения даётся, а что отвергается Откровением»¹¹⁹⁹.

Очевидно, что пафос о. Г. Флоровского – в предостережении от опасности детерминизма, перманентно возникающей и присутствующей в человеческой мысли: «Странным образом философия истории часто строится... без человека»¹²⁰⁰. Для него особенно важно подчеркнуть значение творческой свободы человека, значение личного фактора, его роли в историческом процессе. В конечном итоге, значение личных отношений, личного общения – как Бога и человека, так и человека и человека, «непосредственное человеческое отношение важнее самой совершенной

¹¹⁹⁷ Флоровский Г., *прот.* Метафизические предпосылки утопизма... С. 209.

¹¹⁹⁸ Так, «потенцированным хилиазмом» называет Флоровский *иллюзию законосообразности*, возникающую на основании уже произошедших событий, интегрируемым человеческим сознанием в одно целое (Флоровский Г., *прот.* Метафизические предпосылки утопизма... С. 204). Впоследствии, правда, уже много позже, он развивает интуицию о богословии истории как о науке, методологически отличной от склонной к индуцированию исторической науки. См.: Флоровский Г., *прот.* Затруднения историка-христианина... С. 688, 691-692 и др.

¹¹⁹⁹ Флоровский Г., *прот.* Метафизические предпосылки утопизма... С. 227.

¹²⁰⁰ Флоровский Г., *прот.* Эволюция и эпигенез... С. 433.

схемы»¹²⁰¹, – эти слова Флоровского подчёркивают расстановку приоритетов в его мысли и его аргументации.

В конечном итоге, размышляя над историей, о. Г. Флоровский приходит к парадоксальному выводу: «История Человека – действительно История всеобщая и провиденциальная – уже *не история*»¹²⁰². В сознании Флоровского она есть богословие, богословие истории, представляющее собой радикально иной предмет, включающий, в отличие от истории как науки, «предельное» и «будущее» в предмет своего изучения¹²⁰³.

Можно сказать, о. Г. Флоровский соткан из противоположностей. В определённом смысле он персоналист (и эта черта всё-таки доминирует в его подходах к истории) и в ином смысле и отношении он – сторонник телеологического подхода, недвусмысленно провозглашающий принцип всецелого исторического развития. Проблема состоит в том, что эти две стороны его учения об истории оказываются слишком слабо связаны друг с другом. В конечном счёте его представления об истории сохраняют в себе до конца *не преодоленный дуализм*¹²⁰⁴. Окончательное решение вопроса о том, что есть богословие истории, от него ускользает.

4.3.2. Богословие истории преподобного Иустина (Поповича)¹²⁰⁵

¹²⁰¹ Флоровский Г., *прот.* Социальная проблема в Восточной Православной Церкви... С. 600.

¹²⁰² Флоровский Г., *прот.* Затруднения историка-христианина... С. 692.

¹²⁰³ Там же.

¹²⁰⁴ Косвенно об этом свидетельствует и исследователь его жизни и творчества М. Раев, рассматривая его взгляд на историю церковной мысли, который может послужить иллюстрацией его взгляда на историю в целом: «Мне кажется, что взгляд Флоровского на святоотеческое богословие противоречит тем не менее его же учению о том, что история мысли укоренена в духовной свободе человека, в его творчестве». Исследователь полагает, что «такое однозначное противопоставление природы и... свободы, (осуществляемой) через подвиг веры, в чём-то напоминает... установку дохристианских гностиков. Возможно, не случайно, – делает он вывод, – взгляды Флоровского опасно близки к гностицизму и манихейству, к трагической диалектике добра и зла» (Раев М. соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 276).

¹²⁰⁵ При работе над данным подпараграфом в том числе использовались следующие материалы: *Легеев М., свящ., Хулап В., прот., Сизоненко Д., прот., Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* Богословие истории в XX веке: Восток и Запад... С. 140-165 (п. 1.5. Преподобный Иустин (Попович). Богочеловеческий прогресс истории (И. Б. Гаврилов)); *Гаврилов И. Б.* Богословие истории преподобного Иустина (Поповича) в полемике с гуманизмом // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 4 (16). С. 10-34.

К богословию истории прот. Георгия Флоровского во многом примыкает богословие истории его современника прп. Иустина (Поповича). Прежде всего, его отличает такой же христоцентризм, а также акцент на роли личности в истории.

Прп. Иустин (Попович) выступает одним из наиболее выдающихся экклесиологов XX в. и современности в целом. В экклесиологии прп. Иустина и проявляет себя богословие истории как её важный компонент. В этом плане основными источниками его историко-богословской и, вместе, экклесиологической мысли являются разделы третьего тома его «Догматического богословия»: «экклесиология», «пневматология», и «эсхатология» (1978).

Отдельное значение для раскрытия богословия истории прп. Иустина, вне прямой связи с его догматической мыслью, имеют такие его труды, как «Православная Церковь и экуменизм» (1974), «Философские пропасти» (1999), сборник «На богочеловеческом пути» (1999), включающем ряд статей («Серна в потерянном рае. Исповедь», «Молитвенный дневник», «Подвижнические и богословские главы»), а также ряд менее значимых для историко-богословской тематики работ разных лет.

4.3.2.1. Богочеловеческий прогресс и диаволо-человеческий регресс истории

Как богословие истории прп. Иустина (Поповича), так и его экклесиология, интегрированная с богословием истории в его богословской системе, прежде всего христоцентричны. Он акцентирует внимание на том, что Христос есть «ось всех миров»¹²⁰⁶, стержень, смысл и цель истории¹²⁰⁷, а также источник и образец для исторического совершенствования

¹²⁰⁶ *Иустин (Попович), прп.* Основная истина Православия – Богочеловек. Статья 1937 г. // *Его же.* Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 219.

¹²⁰⁷ См.: *Иустин (Попович), прп.* Философия и религия Ф. М. Достоевского. Минск: Изд-во Д. Харченко, 2014. С. 6; *Его же.* Православная Церковь и экуменизм. М.: Паломник, 2006. С. 177.

человека¹²⁰⁸. Основанием для оценки истории для него служит неразрывная связь Христа и Его Церкви: для прп. Иустина именно Христос есть «Вечная Ипостась Церкви»¹²⁰⁹, и напротив, «Церковь – это Богочеловек, продолженный во все века»¹²¹⁰. И даже более радикально: «Церковь... это Богочеловек Христос во всей полноте всех Богочеловеческих свойств и совершенств»¹²¹¹.

Для прп. Иустина именно во Христе (а значит, и в Церкви) имеет окончательное обоснование всё человеческое – только Им человек может стать самим собой: «В христологии – единственная истинная антропология», «человек – человек Богочеловеком»¹²¹². Отсюда – значение для него темы христоремительного и христобежного векторов исторического движения отдельных людей, социумов и человечества в целом, характерной, как мы видели, ещё для святоотеческой письменности II – нач. V вв. Эти вектора исторического движения прп. Иустин именуется векторами теогуманизма и гуманизма (или даже – диавологуманизма, «осатанения» человека)¹²¹³.

В силу историчности всего человеческого – человека, социума и человечества – субъекты истории, согласно его мысли, всегда пребывают в динамике, которая имеет духовный характер, лишены статики. Так, «каждый из нас — либо христолюбец, либо христоборец»¹²¹⁴, третьего пути нет. Подобным образом можно сказать и об истории социумов, государств, а в конечном итоге – всего человечества. Совершенными примерами следования христо- и экклезиобежному вектору истории прп. Иустин представляет, как

¹²⁰⁸ *Иустин (Попович), прп.* Святая печаль по усопшим. Письмо студенту богословия Михаилу (1 марта 1962 г.) // *Его же.* Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 159.

¹²⁰⁹ *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 8.

¹²¹⁰ *Там же.* С. 10.

¹²¹¹ *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 57. Ср.: «Богочеловек – это Церковь, Церковь – это Богочеловек», «она (Церковь) – Сам Богочеловек Христос» (*Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Пневматология. М.: Издат. Совет. РПЦ, 2007. С. 209, 216).

¹²¹² *Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы // *Его же.* Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 141.

¹²¹³ См.: *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм... С. 193 и др.; *Его же.* Догматика Православной Церкви. Эсхатология. М.: Издат. Совет. РПЦ, 2005. С. 100.

¹²¹⁴ *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм... 2006. С. 47.

святых людей, так и святые народы, такие как Русь и Сербия¹²¹⁵. Для него персона и социум типологично связаны, развиваются по одним и тем же законам. Цели персоны и народа, социума едины – *каждый социум*, как и каждый человек, призван Богом стать «стать народом святым, народом Божиим, история которого отражает в себе божественные ценности и добродетели»¹²¹⁶. В конечном итоге, утверждает прп. Иустин: «Разрешивший проблему человека разрешит и проблему общества, каким бы последнее ни было, от самого малочисленного до самого многочисленного: от семьи до человечества в целом»¹²¹⁷.

Согласно прп. Иустину, христобежный вектор исторических процессов являются расколы и ереси, а также гуманистическое развитие европейского человека. Таковы для него и антигерои Ф. М. Достоевского, прямо обращённые к диаволу в интенциях своего устремления и развития. Точно также, как призвание Божие обращено к отдельным людям, социумам и всему человечеству, так и отпадение от Христа как «оси мира» возможно, согласно его мысли, как для отдельных личностей, так и для отдельных социумов, народов, – как личная история таких людей, так и история таких народов становится «шествием по аду и его ужасам»¹²¹⁸. Та же участь ждёт и всё человечество, которое отвернётся от Христа и поклонится Его антиподу – антихристу¹²¹⁹.

Оба вектора развития истории человека – христоремительный и христобежный – представляют собой, согласно мысли прп. Иустина, две противоположенные формы развития, но лишь один христоремительный вектор являет прогресс истории.

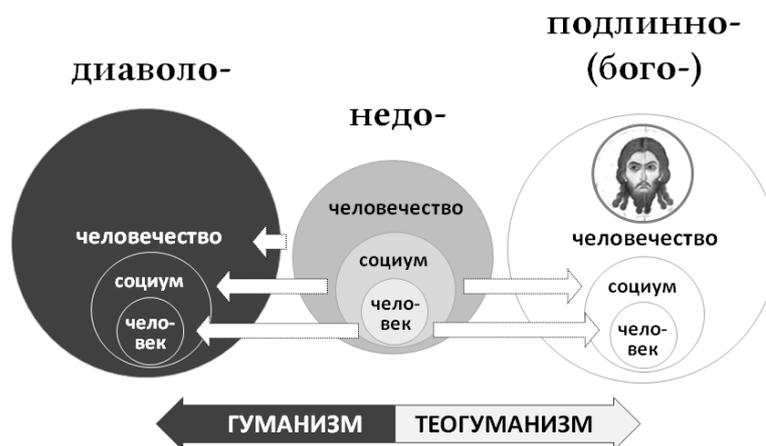
¹²¹⁵ «Цель народа как единого целого – та же, что и цель любого человека в отдельности: ...стать “народом святым”, “народом Божиим”, история которого отражает в себе Божественные ценности и добродетели (ср. 1 Пет. 2:9-10; см. также: 1:15-16)» (*Там же*. С. 158).

¹²¹⁶ *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм... 2006. С. 158.

¹²¹⁷ *Там же*. С. 145.

¹²¹⁸ *Иустин (Попович), прп.* Основная истина Православия – Богочеловек... С. 219. Ср.: *Его же*. Православная Церковь и экуменизм... 2006. С. 174-176 и др.

¹²¹⁹ См.: *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Эсхатология... С. 98 и др.



Этот «вопрос прогресса есть вопрос смысла жизни»¹²²⁰. Лишь преодоление смерти, довлеющей над человеком, открывает возможность подлинного прогресса истории, – утверждает прп. Иустин¹²²¹. В противном случае, говорит он, – «чего ради создавать историю, участвовать в ней, продираться сквозь нее? История рода человеческого – не что иное, как немилосердная, тираническая диктатура смерти: не есть ли это насмешка над всяким прогрессом?»¹²²². Лишь через Христа, с момента Воскресения Христова, человеческий «прогресс... (действительно) становится возможным»¹²²³. Движущей силой прогресса является само стремление ко Христу¹²²⁴. Таким образом, для прп. Иустина святые – наиболее великие делатели прогресса¹²²⁵.

В отличие от прот. Г. Флоровского, с которым прп. Иустина роднит подчеркнута акцентированная христоцентричность истории, персонализм богословия и утверждение общего характера истории как развития, динамику данного прогресса он мыслит иначе. Если для о. Георгия понятие эволюции в применении к истории неприемлемо, и ему претит сама мысль об исторических закономерностях, то прп. Иустин в этом отношении стоит

¹²²⁰ Иустин (Попович), прп. *Философские пропасти*. М.: Издат. Совет РПЦ, 2004. С. 36.

¹²²¹ См.: Там же. С. 36.

¹²²² См.: Там же. С. 41.

¹²²³ См.: Там же. С. 45-46.

¹²²⁴ См.: Там же. С. 50.

¹²²⁵ Так, например, «величайшим зодчим богочеловеческого прогресса» в истории сербского народа прп. Иустин называет св. Савву, отмечая, что в его личности сербы имеют осуществленную программу такового развития» (Гаврилов И. Б. *Богословие истории преподобного Иустина (Поповича) в полемике с гуманизмом* // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 4 (16). С. 22-23).

ближе к прот. С. Булгакову, утверждая идею богочеловеческой эволюции, которая основана на богочеловеческой антропологии¹²²⁶. Образом всяких эволюционных исторических процессов выступает для него эволюция человека в Церкви (человека как Церкви¹²²⁷), совершаемая, в свою очередь, по образу Самого Христа. Главные этапы этого процесса представляют собой троическую схему, укоренённую в святоотеческой аскетической мысли:

- рождение во Христе,
- преображение во Христе
- воскресение во Христе¹²²⁸.

Этот исторический процесс и есть становление и рост человека «в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф 4:13)¹²²⁹. Эволюционный характер исторического прогресса подчёркивается у прп. Иустина процессуальным органическим образом «сеяния-жатвы», характеризующим историю между двумя пришествиями Христа¹²³⁰.

Согласно мысли прп. Иустина, «трагический принцип гуманистического прогресса “смерть – необходимость” заменяется радостным началом прогресса богочеловеческого: “бессмертие – вот необходимость!”»¹²³¹. Для него необходимость мыслится не антитезой, но аспектом свободы человека и Церкви, которая есть Христос, «продолженный (в истории) во все века»¹²³². Примечательно сравнить позицию прп. Иустина с совершенно противоположным в этом отношении взглядом митр. Иоанна (Зизиуласа), который противопоставит два полярных ряда: «смерть – необходимость – история» и «бессмертие – свобода – эсхатон»¹²³³. Ниже мы покажем проблемность и ошибочность взглядов на историю митр. Иоанна.

¹²²⁶ См.: *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти... С. 6.

¹²²⁷ «Человек создан как Церковь в малом» (*Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Экклесиология... С. 228).

¹²²⁸ *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм... 2006. С. 124.

¹²²⁹ *Иустин (Попович), прп.* Богочеловеческое развитие (эволюция). Письмо студенту (19 нояб. 1968 г.) // *Его же.* Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 167.

¹²³⁰ *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Эсхатология... С. 80.

¹²³¹ *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм... 2006. С. 123.

¹²³² *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви: Экклесиология... С. 10.

¹²³³ См.: п. 4.6.8 диссертации.

Наконец, вне пути ко Христу всякий субъект истории претерпевает путь дегенерации и регресса, обращаясь в недо- и диаволо- человека¹²³⁴, в «голового человека»¹²³⁵, «античеловека»¹²³⁶. Этот же процесс «о-недочеловечения» и «одиаволения» затрагивает уходящий от Христа социум или же весь мир¹²³⁷.

4.3.2.2. Малая священная история отдельного человека

Подобно прот. Георгию Флоровскому, прп. Иустин персоналистичен – в его богословии истории существенную роль играет понятие личности, которая может влиять на ход исторического процесса. Повторяя мысли о. Георгия, он говорит о том, что происходившее в Ветхом Завете напрямую зависело от отдельных и выдающихся персон – ветхозаветных святых. Также и начиная с Нового Завета, «личность Христова – это все»¹²³⁸. «Личность – носитель всего (она – двигатель истории); идеи суть ничто, личность – вот носитель идей»¹²³⁹. Личный подвиг человека является двигателем истории – утверждает прп. Иустин, – источником движения вперед, перебарывающим «дух времени» века сего, для которого характерны обезличенный детерминизм, а в предельном выражении и фатализм, парализующий свободу человека¹²⁴⁰.

Значение личности для истории однако им осмысливается в более широком ракурсе, чем у прот. Г. Флоровского. Так, для прп. Иустина, каждая личность есть не только субъект и двигатель истории, но и вместилище *собственной истории*, соотнесённой с историей всеобщей – для него особое значение имеет тема малой священной истории отдельного человека. По его

¹²³⁴ Иустин (Попович), прп. Искание себя, богочеловеческого. Письмо 23 // *Его же*. Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 178.

¹²³⁵ Иустин Попович, прп. Догматика Православной Церкви. Эсхатология... С. 91.

¹²³⁶ Там же. С. 83, 100.

¹²³⁷ См.: Там же С. 83, 90 и др.

¹²³⁸ Иустин (Попович), прп. Подвижнические и богословские главы... С. 144.

¹²³⁹ Там же.

¹²⁴⁰ Иустин (Попович), прп. О духе времени. Апрель 1923 г. // *Его же*. Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 382.

мысли, Евангелие пишется каждой тварью как логосным творением непрерывно, что продолжается и в наши дни¹²⁴¹.

Человек, согласно мысли прп. Иустина, есть «соборное существо... одновременно и единое, и множественное»¹²⁴², «каждый христианин — это Церковь в малом, а через это и Церковь в великом»¹²⁴³, и поэтому он «переживает всю полноту своего бытия во всех Богочеловеческих масштабах, пространствах»¹²⁴⁴. Как «Церковь в малом» человек соотносится со всецелой Церковью, как и с иными её масштабами: «Организм Церкви... — самый сложный организм, который знает человеческий дух... Всякая частичка этого тела живёт целым телом, но и всё тело живёт в каждой своей частичке. Все живут через каждого и в каждом, но и каждый живёт через всех и во всех»¹²⁴⁵. При этом прп. Иустин отталкивается от трёхчастного понимания самого устройства Церкви: персона, община, Кафолическая Церковь как целое.

4.3.2.3. Церковь как связь истории и вечности

Церковь как целое, согласно прп. Иустину, включает в себе смыслы всего существующего в истории. Именно она есть «все-цель» и «все-смысл» всего существующего — «от Ангелов до атомов»¹²⁴⁶. Она есть «Божественная цель и смысл всех миров, всех существ, а в первую очередь — людей»¹²⁴⁷. В перспективе телоса истории она есть также и «все-тайна», совокупающая в себе и своём историческом развитии все тайны частных историй человечества¹²⁴⁸. В своём ипостасном бытии она есть Человек — «не иное что,

¹²⁴¹ *Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы... С. 147.

¹²⁴² *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 228.

¹²⁴³ *Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы... С. 142. Ср.: *Его же.* Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 229.

¹²⁴⁴ *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 217.

¹²⁴⁵ *Там же.* С. 218.

¹²⁴⁶ *Там же.* С. 9.

¹²⁴⁷ *Там же.* С. 58.

¹²⁴⁸ «Церковь составляет самую великую и самую святую Божию тайну во всех мирах. В сравнении с прочими Божиими тайнами она — все-тайна» (*Там же.* С. 9).

как «муж совершенный» на своём пути сквозь все века к конечному осуществлению Божиего замысла о мире»¹²⁴⁹.

В Церкви, как и в её основателе Христе, ипостасным богочеловеческим образом соединяются время и вечность, история и метаистория¹²⁵⁰. Она, вслед за Христом¹²⁵¹, есть и своего рода мост, проложенный из времени в вечность, при этом существующий в самом времени, то есть в истории. Прп. Иустин использует для этой мысли колоритные образы. Так, он изображает Церковь в виде «кузницы времени», «богочеловеческой мастерской»¹²⁵², в которой происходит становление вечности внутри истории – перековка временного во вневременное. С другой стороны, напротив, для него Церковь есть «богочеловеческая вечность, воплощенная в границах времени и пространства»¹²⁵³. Диалектика времени и вечности, характерная для мысли прп. Иустина, восходит к опыту близкого ему прп. Симеона Нового Богослова¹²⁵⁴.

Подобно о. Г. Флоровскому, мыслящему каждый момент истории как «таинственную полноту настоящего»¹²⁵⁵, прп. Иустин утверждает идею «вечного настоящего»¹²⁵⁶, также призванную отобразить таинственную связь вечности со временем:

«В Церкви все – настоящее: все прошлое выливается в настоящее, и все будущее в нем соединяется с прошлым»¹²⁵⁷.

«Прошлое Церкви – всё в нашем настоящем. В Церкви всякая пора (всякий период), всякое время вочленяется, вживается в вечность через богочеловечность... Мы действительно потомки всех эпох и всех членов, существовавших до нас. В нас есть что-то от всех них. Это клеточки

¹²⁴⁹ Там же. С. 27.

¹²⁵⁰ Иустин (Попович), прп. Подвижнические и богословские главы... С. 134.

¹²⁵¹ «Время обретает свой настоящий смысл в соединении с вечностью в богочеловеческой жизни Господа Иисуса» (Иустин (Попович), прп. Философские пропасти... С. 91. Ср.: Его же. Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 229).

¹²⁵² Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 15, 229.

¹²⁵³ Иустин (Попович), прп. Внутренняя миссия нашей Церкви (Осуществление Православия). Статья 1923 г. // Его же. Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 212.

¹²⁵⁴ См. п. 3.3.1 диссертации.

¹²⁵⁵ Флоровский Г., прот. Соборность Церкви... С. 533.

¹²⁵⁶ Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 229.

¹²⁵⁷ Иустин (Попович), прп. Подвижнические и богословские главы... С. 134.

бессмертия, которые на своём пути в вечность постоянно воплощаются во всё настоящее, неся в себе всё прошлое... А в вечности все времена Церкви соборны, кафоличны... целостны»¹²⁵⁸.

Весь остальной мир изменчив, исторически нестабилен. Расколы разрушают историческую цельность «настоящего» истории. Апостасия мира, отказываясь от вечности, тем самым отказывается и от времени, не чувствуя их неразрывной онтологической связи. Так, на заявление безбожного мира о несовременности Христа, прп. Иустин отвечал: «Не Христос несременен, а христорборцы не со-вечны»¹²⁵⁹. «Секирами рационализма (христорборцы)... отделяют время от вечности и объявляют его самостоятельным феноменом. Такое “отсеченное” время обречено на гибель, оно “засыхает” и “солипсизуется” вместе со всеми христорборцами»¹²⁶⁰.



Борьба истории с вечностью делает историю тиранической¹²⁶¹. Напротив, единство истории и связь времён, осуществляемые через Церковь обуславливают то, что Церковь, согласно мысли прп. Иустина, есть

¹²⁵⁸ Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 229.

¹²⁵⁹ Иустин (Попович), прп. Христообразное сердце мира. Письмо другу в Оксфорд (4 авг. 1921 г.) // *Его же. Собрание творений*. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 149.

¹²⁶⁰ Гаврилов И. Б. Богословие истории преподобного Иустина (Поповича) в полемике с гуманизмом... С. 17.

¹²⁶¹ См.: Иустин (Попович), прп. Философские пропасти... С. 260.

единственная *неизменная* реальность в истории¹²⁶². Через Церковь сама история в конечном итоге «искупляется» вечностью¹²⁶³.

Так, совокупляя в себе всю историю, всё время, Церковь устремляется к последнему дню, когда все частные истории «солятся и завершат своё течение»¹²⁶⁴ и, таким образом, «время (а с ним и история) утонет в вечности»¹²⁶⁵ на грани последнего напряжения сил Церкви. «Всё, что жило и живёт в клетке времени должно войти в этот последний день»¹²⁶⁶.

Для прп. Иустина как для представителя неопатристического синтеза с его характерным акцентом на прямую перспективу истории важна идея исторического развития Церкви, которая обусловлена природной историчностью человека как такового¹²⁶⁷. Имея начало от Христа («Церковь – это Богочеловек, продолженный во все века»¹²⁶⁸), она растёт в истории с приращением каждого своего члена¹²⁶⁹. Этот рост имеет двойное измерение:

- количественное – с ростом числа членов;
- качественное – через внутренний исторический рост каждого человека и каждого церковного народа¹²⁷⁰.

«Мы растём духовно Церковью, а этим и она сама растёт», – утверждает прп. Иустин¹²⁷¹.

В конечном итоге единство истории и вечности *внутри Церкви* прп. Иустином мыслится в качестве богословской антиномии: единства со Христом и одновременно возрастания в Него; обе составляющие церковного бытия имеют для него лично-соборный характер¹²⁷².

¹²⁶² *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти... С. 173.

¹²⁶³ См.: *Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы... С. 131.

¹²⁶⁴ *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Эсхатология... С. 67.

¹²⁶⁵ *Там же.* С. 69.

¹²⁶⁶ *Там же.* С. 67.

¹²⁶⁷ Ср.: «Церковь есть не иное что, как “муж совершенный” на своём пути сквозь все века к конечному осуществлению Божиего замысла о мире» (*Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 27).

¹²⁶⁸ *Там же.* С. 10.

¹²⁶⁹ См.: *Там же.* С. 15.

¹²⁷⁰ «Каждый подвиг входит, вочленяется в Церковь — и так растёт ее тело. Растёт нашей молитвой, нашей верой, нашей любовью, нашим смирением» (*Там же.* С. 24).

¹²⁷¹ *Там же.*

¹²⁷² См., напр.: *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм... 2006. С. 60-61.

4.3.2.4. Историческая типология

Наконец, прп. Иустин выстраивает параллели типологической соотнесённости между:

1. вневременной жизнью Святой Троицы,
2. исторической жизнью Христа,
3. жизнью и историей Церкви и отдельного человека в Церкви, осуществляющих в своём течении «обочеловечение», «охристовление»¹²⁷³, «ологосение»¹²⁷⁴ и «отроичение»¹²⁷⁵ по образам, подаваемым в неизреченной и вечной Божественной жизни Святой Троицей, а в жизни исторической и человеческой – Христом.

По его убеждению, представленное во Христе «как жизнь и как реальность дано с целью, чтобы это стало нашей жизнью и нашей реальностью»¹²⁷⁶. «Поскольку воскресение Богочеловека Христа – факт, событие, переживание, тогда нет ни одной богочеловеческой добродетели и свойства, которые бы не могли в жизни человеческой стать фактом, событием, переживанием»¹²⁷⁷. Ключевым термином при этом выступает понятие «обогочеловечение»¹²⁷⁸ – в нём у прп. Иустина связуется и к нему восходит целый комплекс родственных оригинальных понятий: «охристовления», «одуховления», «обожения» и «отроичения» и др.¹²⁷⁹ По учению прп. Иустина, следуя Христу и являя в своей жизни малую священную историю, человек, при содействии божественной благодати, при

¹²⁷³ См., напр.: *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 9-11, 118 и мн. др.

¹²⁷⁴ Там же. С. 38; *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти... С. 130.

¹²⁷⁵ Вообще прп. Иустин употребляет термины «охристовление» и «отроичение» в тесной связке друг с другом. Также см.: *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 9-11, 118 и мн. др.

¹²⁷⁶ *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Ч. 3. Сотериология // *Его же.* Собрание творений преподобного Иустина (Поповича): В 5 т. Т. 3. М.: Паломник, 2006. С. 267.

¹²⁷⁷ *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти... С. 46.

¹²⁷⁸ Данное понятие имеет подчеркнуто ипостасный характер в отличие от традиционного святоотеческого понятия «обожение», смещая акценты.

¹²⁷⁹ См., напр.: *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского // *Его же.* Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 288.

помощи «святых таинств и святых добродетелей»¹²⁸⁰, образуется «богочеловеческим этическим тройством» веры, надежды и любви, которое затем таинственным образом из этического переходит в божественное (из образа – в реальность единения со Святой Троицей), знаменуя «отороичение» человека¹²⁸¹. Таким образом, «весь смысл человека (оказывается в том, чтобы) совоплотиться Христу и через Него соединиться со Святой Троицей, стать по Ее образу»¹²⁸².

С другой стороны, исполнение в жизни Церкви истории Христа не отменяет то, что, как отдельный церковный член, так и вся Церковь несёт на себе отпечатление Святой Троицы. Напротив, историзм Христа и Церкви служит мостом к такому отпечатлению, который выражается в следующем:

- Сама Церковь есть «образ и подобие Святой Троицы на земле», «земной аспект Святой Троицы»¹²⁸³, «в ней всё троично»¹²⁸⁴; каждая персона, каждый народ и наконец, человечество, призваны войти в неё и стать Церковью; её внутренняя структура содержит в себе этот состав¹²⁸⁵, иначе определяемый прп. Иустином через категории церковного достоинства: «святые добродетели», «святые таинства», сама «Святая Церковь»¹²⁸⁶;
- С другой стороны, также в каждой отдельно взятой персоне, «сопричащаясь Богочеловеческому телу Церкви, (внутренняя) человеческая троичная соборность обретает свое совершенство»¹²⁸⁷.

Лишь в Церкви «и человек, и общество, и народ, и государство (способны и) должны вращаться в Церковь как в свой вечный идеал»¹²⁸⁸,

¹²⁸⁰ *Иустин (Попович), прп.* Философия по Христу. Письмо монаху Григорию (16 нояб. 1966 г.) // *Его же. Собрание творений.* В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 163.

¹²⁸¹ *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского... С. 285.

¹²⁸² *Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы... С. 113.

¹²⁸³ *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 221.

¹²⁸⁴ *Там же.*

¹²⁸⁵ См. также п. 2.4.4.1 диссертации.

¹²⁸⁶ *Иустин (Попович), прп.* Искание себя, богочеловеческого. Письмо 23... С. 178. И др.

¹²⁸⁷ *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 228.

¹²⁸⁸ *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм... 2006. С. 157.

совершая путь истории. Только в ней возможно совершенное примирение интересов человека, общества и всего человечества – именно в осуществлении подобия Троической жизни Самого Бога¹²⁸⁹.

Прп. Иустин говорит о том, что Святая Троица реально присутствует в Церкви; борьба мира с Церковью есть также и борьба со Святой Троицей в самой Церкви, которая усиливается с течением истории¹²⁹⁰. С другой стороны, согласно его мысли, в истории Церковь и даже каждый её член не только «отроичеваются», но согласно выражению прп. Иустина (Поповича), даже становятся «частью Святой Троицы»¹²⁹¹, – мысль, выраженная намеренно провокативным образом, которую, очевидно, нельзя понимать буквально.

Тема троического аспекта истории Церкви получит своё дальнейшее развитие у другого выдающегося богослова XX в., прот. Думитру Станилое.

4.4. Объединение «законодательного» и персоналистического подходов: протоиерей Думитру Станилое и схиархимандрит Софроний (Сахаров)¹²⁹²

Идеи прот. С. Булгакова, в том числе историко-богословского характера, встретили жёсткую критику и противостояние со стороны свт. Серафима (Соболева), прот. Г. Флоровского и В. Н. Лосского, однако позиции этих трёх персоналий имели различный характер. Не касаясь частных деталей, можно указать на главный объект критики: его «софианская

¹²⁸⁹ См., напр.: *Там же*. С. 148; *Его же*. Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 34-35.

¹²⁹⁰ «Главная сила антихристовой богоборческой деятельности будет направлена... против Троичного Божества в ней (Церкви)» (*Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Эсхатология... С. 77).

¹²⁹¹ См. более точный перевод: *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм. М.: Моск. Подв. Св.-Троицкой св.-Сергиевой Лавры, 2012. С. 15, 17. (Ср.: *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм... 2006. С. 15-16). Ср.: *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Пневматология... С, 212.

¹²⁹² Данный параграф написан на основании следующих работ автора: *Легеев М., свящ., Хулан В., прот., Сизоненко Д., прот., Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* Богословие истории в XX веке: Восток и Запад... С. 111-139 (п. 1.6. Протоиерей Думитру Станилое. История и троичность (свящ. М. Легеев, свящ. И. Иванов), п. 1.7. Архимандрит Софроний (Сахаров). История кенозиса человека и человечества (свящ. М. Легеев)); *Легеев М., свящ., Иванов И., свящ.* Мир как теофания, дар и тайна. К вопросу о богословии истории прот. Думитру Станилое // Христианское чтение. 2022. №1. С. 136-149; *Легеев М., свящ.* Богословие истории в свете христианского персонализма у архимандрита Софрония (Сахарова) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 23-45.

система заменяет *личную* (курсив – В. Н. Лосского) связь Бога и человека *природно-космическим* отношением Софии Божественной и Софии тварной»¹²⁹³. Умаление персоналистического аспекта влекло за собой в определённой степени справедливые обвинения прот. С. Булгакова в элементах пантеизма и чрезмерно акцентуированном природном аспекте синергийных отношений Бога и человека, как бы превращённых в диалог Бога «с Самим Собой»¹²⁹⁴.

Несмотря на столь серьёзную критику идей о. С. Булгакова, продолжателями его позитивных идей, отделяя их от ошибочных наслоений, выступают другие представители поколения о. Г. Флоровского и В. Н. Лосского – схиархим. Софроний (Сахаров) и прот. Думитру Станилоэ. Опираясь на целый ряд важных идей о. Сергия в области богословия истории, таких как идеи единства Церкви и человечества в историческом процессе, продолжения Христовых Воплощения и кенозиса в Церкви, концепция модальной свободы, идеи кенотического прогресса Церкви, антиномической поляризации истории и др., они идут существенно дальше своего предшественника, не только освобождая его богословие от сомнительной терминологии и рудиментов влияния Владимира Соловьёва и русской религиозной философии в целом, но и решительно смещая акценты его синергийного богословия в область персонального.

4.4.1. Богословие истории протоиерея Думитру Станилоэ

Богословие истории составляет важный компонент крупнейшего румынского богослова XX в. – прот. Думитру Станилоэ, также, как и для многих других богословов XX в. соперинаясь с его учением о Церкви и мире.

¹²⁹³ Лосский В. Н. Спор о софии // *Его же*. Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 163. Понятие софии у Булгакова связано преимущественно именно с природой – природой Бога, Его природной энергией, усвояемой человеком, а также с отображением Божественной природы – природой человека.

¹²⁹⁴ Ср.: «В своём отношении к твари Бог соотносится Самому Себе, в Своей собственной божественности, однако получившей внебожественное бытие в качестве мира» (*Булгаков Сергей, прот.* Невеста Агнца... С. 252).

Во многом внутренним двигателем его исследований стала тема *filioque* и современного состояния Римо-Католической Церкви, анализ богословских причин великого раскола 1054 г. Отталкиваясь от неё, о. Думитру переходит в своей богословской мысли к более масштабным темам, интегрально объединяющим в общей богословской перспективе проблемы отношения истории и вечности, исторической жизни человека и внеисторической – Бога. Наибольшее значение для интересующего нас предмета имеют несколько его монографий и сборников статей. Такова книга «Иисус Христос или восстановление человека» (1943, 2-ое изд. 1993), где в контексте современного философско-богословского дискурса попытался выразить православное понимания вопросов историчности и внеисторичности бытия Церкви¹²⁹⁵, сборник статей «Богословие и Церковь» (1980), особенно важный для связи троичного богословия и богословия истории в понимании о. Думитру, книга «Иисус Христос — свет миру» (1993).

Отдельно следует отметить фундаментальный труд прот. Д. Станилоэ – трёхтомное издание «Православное догматическое богословие» (1978)¹²⁹⁶.

Ряд иных работ, таких как сборник «Бог есть Любовь» (1980), «Иисусова молитва и переживание Святого Духа» (1981), различные богословские статьи и т. д., могут служить ценным дополнением к раскрытию его историко-богословской мысли.

¹²⁹⁵ Например, в главе «История как средство распространения Откровения» можно встретить размышления о. Д. Станилоэ по поводу взглядов таких западных теологов, как Фридрих Гогартен (1887–1967), Эберхард Гризебах (1880–1945), Хельмут Тилике (1908–1986) и Эмиль Бруннер (1889–1966). Резюмируя свой православный ответ по поводу соотношения истории и метаистории, о. Д. Станилоэ отмечает следующее: «Бог сделал возможными живые отношения с Ним, которые заключаются в нашем постоянном восхождении к Нему и в Его интимном общении с нами, только потому, что Он стал человеком. Согласно философу Мартину Хайдеггеру фундаментальная структура человека состоит в “трансцендентности”, понимаемой как действие; это наша непрерывная работа, посредством которой мы переходим от себя к миру и через него возвращаемся к себе, двигаясь из настоящего в будущее, поднимаясь из состояния жизни в общих клише к осознанию нашей близости и заботы. Но сознание трансцендентности получает такую интенсивность только когда оно осуществляется в направлении Бога — в живых и взаимных отношениях с Ним; и Бог переживается как конкретная реальность и близость, к которой мы напряженно обращены всем своим существом, приобщаясь ей в Иисусе Христе, в Котором Бог стал доступным нам» (*Stăniloae D., pr. Iisus Hristos sau restaurarea omului...* P. 53–54).

¹²⁹⁶ Здесь нужно отметить, что из-за ареста о. Д. Станилоэ в 1958 г. его имя было вычеркнуто из числа соавторов этого издания: Догматическое и символическое богословие. Учебник для богословских институтов: В 2-х тт. Бухарест, 1958.

Как отмечает, Рональд Роберсон, «отец Станилоэ — систематический богослов. Принцип рассуждения в систематическом богословии — это связь между аспектом тайны домостроительства христианского спасения и всеми остальными аспектами. И богословие о. Д. Станилоэ построено на этом принципе»¹²⁹⁷. Богословие истории глубоко интегрировано в его трудах с догматической мыслью в целом.

4.4.1.1. Единство Откровения как двигатель истории

Одна из ключевых интуиций о. Д. Станилоэ заключается в том, что, несмотря на трагическое и катастрофическое существование мира и человечества, мир воспринимается им в библейском смысле как Мир Божий — как дар и открытая тайна деяний Творца, как место явления Его Славы и сфера теофании. В этом контексте осмысливается отцом Думитру естественное и сверхъестественное Откровение, что позволяет нам говорить о теофанической теологии истории в его богословии.

Так, теофания как явление, как Откровение Бога миру предстаёт в двух формах: опосредованной и одновременно интегрированной в жизнь творения («естественное Откровение») — через сам тварный мир, содержащий в себе и усвоивший в себя энергию Бога, и непосредственной, предполагающей такое личное участие Бога в жизни мира и человека, при котором Бог остаётся ещё в чём-то сокрытым от них, при котором — при взгляде на прошедшую историю — обнаруживается текущая неспособность творения к такому «вмещению Божества» («сверхъестественное Откровение»).

Сверхъестественное Откровение углубляет и усовершенствует естественное, как бы возвращает его, так что в процессе истории поступенно и в конечном счёте оно само, как энергия Божия, призвано войти в тварный мир и сородниться с его естеством (природой) — войти в человека и стать достоянием его личной жизни. Оно «восстанавливает направление и даёт

¹²⁹⁷ *Roberson R. G. Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues / Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, Pontificium Institutum Orientale, Rome 1988. P. 3.*

более решительную помощь движению, которое Бог поддерживает в мире через естественное Откровение»¹²⁹⁸.

Таким образом, Станилоэ настаивает на теснейшей связи, неразделённости и в каком-то смысле взаимообусловленности двух Откровений:

«Естественное Откровение целостно познается и понимается в свете сверхъестественного Откровения; или же естественное Откровение дается и поддерживается Богом в ходе истории посредством Его сверхъестественных действий. Оба Откровения *не разделены* друг от друга: сверхъестественное Откровение раскрывается и действует в рамках естественного, ведя исторический мир к цели, для которой он был создан, согласно плану, установленному изначально¹²⁹⁹.

«В начале, — отмечает о. Думитру, — в полностью нормальном состоянии мира — естественное Откровение (также) не было отделено от сверхъестественного Откровения»¹³⁰⁰, оба — составляя одно целое. Подобное состояние также будет сопровождать мир и человека в конце — по исполнении истории.

Итак, теофания как единый процесс и с ней связанное обожение, согласно его мысли, является нормальным устройением мира и человечества. История, независимо от её конкретного пути, взятая как неотъемлемая данность, была замыслена Богом как история теофаний со стороны Бога и духовного усовершенания со стороны человека: «Если бы не вмешался

¹²⁹⁸ *Stăniloae D., pr. Teologia Dogmatică Ortodoxă. București, 2003. Т. 1. Р. 9.* Как отмечает Д. Костац, «динамическое мировоззрение Станилоэ в целом было в соответствии с современной космологией. Вместо того, чтобы цепляться за древний образ статичного космоса, он включил в свою концепцию научное описание динамичной вселенной, переосмыслив ее в теологических рамках целенаправленного космоса, полного божественного присутствия и Промысла. Эта интеграция богословия и науки стала возможной благодаря святоотеческому представлению о том, что продолжающийся динамизм космоса разворачивается в параметрах, заложенных Божией Премудростью, называемой также божественной рациональностью вселенной (*Costache D. A Theology of the World: Dumitru Stăniloae, the Traditional Worldview, and Contemporary Cosmology // Orthodox Christianity and Modern Science: Tensions, Ambiguities, Potential / Ed. by Vasilios N. Makrides and Gayle Woloschak. Science and Orthodox Christianity 1. Turnhout: Brepols Publishers, 2019. P. 212).*

¹²⁹⁹ *Stăniloae D., pr. Teologia Dogmatică Ortodoxă... P. 9.*

¹³⁰⁰ *Ibid.*

первородный грех, человеческая природа, а вместе с ней и сам мир, естественным образом продвинулись бы к цели вечного соединения с Богом и укрепились бы в общении с Ним, еще находясь на земле»¹³⁰¹.

В настоящих условиях грехопадения история представляет лишь вариант теофанического Откровения Бога, связанный с конкретным выбором человека. Обожение не отменяется уклонением свободной воли человека, но человеческая природа промыслительно врачуетя в телеологическом развертывании истории¹³⁰².

На этом пути конкретной истории теофания Бога в творении предполагает способность человека отличать естественное от сверхъестественного, не упрощая трансцендент-имманентную ситуацию исторического диалога Бога и человека до радикального имманентизма или трансцендентализма:

«Различение Бога и природы, через которую Он говорит и действует, или говорит через дела и совершает через речь, приводило к различным концепциям, пытавшимся объяснить “действительность” исключительно на основе имманентной реальности. Но естественное Откровение неотделимо от сверхъестественного Откровения, и верующий также посредством него ощущает себя в непосредственной связи с Богом. Но это только в том случае, если Бог проявляет Себя постоянно через естественное Откровение, непрерывно говоря и действуя, через все вещи и их комбинации, выбранные Им, и через все мысли, принесенные Им непосредственно в человеческое сознание и, таким образом, Он ведет человека к достижению смысла его существования в вечном союзе с Ним»¹³⁰³.

¹³⁰¹ Ibid. P. 25.

¹³⁰² В этом отношении прот. Д. Станилое подчёркивает также связь человека со всем творением на этом едином пути явления теофаний и обожения: «Икономия Бога или Его план относительно мира состоит в обожении тварного мира, что подразумевает также и спасение от допущенного греха. Спасение и обожение предполагают в качестве первого божественного деяния сотворение мира. Спасение и обожение нацелены, несомненно, непосредственно на человечество; но не на оторванное от природы человечество, а онтологически соединенное с природой. Это потому, что природа как бы держится за человека и при этом делает человека целостным, а человек не может стать совершенным, не воздействуя на природу и не промышляя о ней. Вот почему под “миром” понимается и природа, и человечество; или при использовании слова “мир” всегда понимается и то, и другое» (Ibid. P. 337).

¹³⁰³ Ibid. P. 31.

Являясь наследником святоотеческого синергийного богословия¹³⁰⁴, прот. Д. Станилое применяет его к контексту всецелой истории, затрагивая при этом вопросы XX века, интегрируя его с проблемами христианского персонализма, экклезиологии и историософии. Святоотеческая традиция изображать синергийный диалог Бога и человека совместным, свободным, деликатным, не допускающим подхода юридической эквивалентности и исключительной инициативы со стороны одного Бога либо одного человека, продолжается в его мысли.

«Бог постоянно говорит и действует через сотворенные и управляющие миром вещи, создавая всегда новые обстоятельства, посредством которых Он призывает каждого человека выполнять свои обязанности к себе и своим братьям, и (с другой стороны), Он отвечает на призывы людей в каждый момент»¹³⁰⁵.

«Отношение Бога как Личности к нам иногда проявляется также в Его отказе отвечать нам. Возможно, ослабление очевидного присутствия и деяний Бога через природу и через человеческую совесть также связано с Его отказом отвечать тем, кто не призывает Его всем своим сердцем»¹³⁰⁶.

Станилое настаивает на том, что личностная теофания Творца происходит в условиях живого и динамичного взаимодействия с человеком, «(совершаемого) через всё... непрерывного диалога... открывающего нам перспективу выполнения смысла нашего существования в общении с бесконечным Богом»¹³⁰⁷ предполагающего осмысленный ответ человека как на призыв к исполнению воли Божией, так и на зов со стороны окружающего тварного мироздания.

Путь ухода человека от Бога, напротив, представляет последовательную потерю перспективы человеческого существования: «(Страстями) человек ослабляет в себе дух, призванный к вечной жизни...

¹³⁰⁴ Прп. Макария Египетского, прп. Иоанна Кассиана и др.

¹³⁰⁵ Ibid. P. 31-32.

¹³⁰⁶ Ibid.

¹³⁰⁷ Ibid. P. 32.

Эти искушения представляют собой слабость... а смерть является следствием этой слабости или греха, как окончательного крушения реальности в бездну бессмысленности»¹³⁰⁸. Здесь мы видим, что интерпретация о. Думитру смерти дается сообразно пониманию ее как абсолютной лишенности благодатных даров Божиих: духовного разума, просвещения, освящения, славословия, непрестанной любви к Богу и богообщения.

Приведенные выше мысли из первого тома «Православного догматического богословия» дополняются размышлениями из книги «Иисус Христос или восстановление человека», где как и многие богословы XX века, Станилоэ задаётся вопросом соотношения свободы и закономерности в отношении истории:

«Предвидя драму грехопадения человека, Бог предвечно решил совершить дело спасения человеческого рода Своим воплощением. Сообщаемая Священным Писанием (эта) подробность — великая тайна. Без всяких возможностей рационального объяснения она указывает нам на проблемы (соотношения) Божественной свободы и предопределения»¹³⁰⁹.

Эта проблема осмысления истории предваряется для него таинственным парадоксом Божественной свободы, превышающей всякие противоречия нашего тварного мира. Бог в изображении Станилоэ оказывается выше не только исторической изменчивости тварного мира, но и неизменяемости как собственной апофатической характеристики¹³¹⁰.

Приведём целиком важные тексты, иллюстрирующие мысли о. Думитру:

«Разум, не имеющий опыта Откровения... мыслит Бога либо только неизменяемым, либо только изменяемым. Но религиозный человек, ощущающий Бога как Бога Истинного и как Бога Спасителя, как Бога, вовлеченного в спасение человека, видит и понимает Бога только в свете

¹³⁰⁸ Ibid. P. 31-32.

¹³⁰⁹ *Stăniloae D., pr. Iisus Hristos sau restaurarea omului*. Craiova, 1993. P. 65.

¹³¹⁰ Ср.: «Он обладает бытием простым, неведомым и недоступным для всех, неизреченным и стоящим выше всякого утверждения и отрицания» (*Максим Исповедник, прп. Мистагогия...* С. 156-157).

парадокса: неизменяемый, но действующий в соответствии с изменением мира, трансцендентный, но присутствующий в строе имманентности. Мы не можем знать с точностью каков Бог, но парадокс выражает общую, применимую к Нему истину: Бог, но Бог, заинтересованный миром. В односторонних, же, и поверхностных формулах формальной логики истину найти невозможно.

Эту же истину выражает догмат о предвечном решении Бога воплотиться и спасти человечество. Этот догмат спасает неизменяемость Бога, но, в то же время, соотносит Его миру и времени, при этом признанием за Ним абсолютной свободы, все же *возвышает Его над неизменяемостью*¹³¹¹.

Прот. Д. Станилоэ здесь рассуждает о ценности и «значимости мира и его спасения для Самого Бога»¹³¹², об онтологических причинах существования и исторического развития человека как творения. Его мысль упирается в богословскую антиномию:

1. как творение мира, так и телос его развития, осуществляемый через теофании, не обусловлены «необходимостью самораскрытия» природы Бога¹³¹³, их источник – Его свободная воля;
2. внутренняя жизнь Святой Троицы выступает основанием и парадигмой для творения и истории как истории спасения, «обнаруживая их как сообразные с ней возможности» в процессе свободного самораскрытия мира¹³¹⁴.

«Мир — это создание свободной воли Бога, но создание не случайное или несущественное; он связан с вечностью Бога связью, свободно желаемой Богом. Он не задуман Богом вопреки Его желанию. *Отношения Бога с миром носят характер свободного и все же вечного промысления и решения.* В этих антиномиях, в чьих живых глубинах мы не можем проникнуть, таится как достоинство свободы и неизменяемости Бога, так и достоинство и значимость мира. Оба эти достоинства переживает вера, осознает богословская мысль.

¹³¹¹ *Stăniloae D., pr. Iisus Hristos sau restaurarea omului...* P. 65-66.

¹³¹² *Ibid.* P. 66.

¹³¹³ Как это было в богословской системе Оригена.

¹³¹⁴ *Ibid.*

То же самое нужно отметить касательно отношения Бога к спасению мира. Бог свободен по отношению к миру, но Он неизменяем, а сам мир причастен Его вечности. Спасение является достаточно серьёзным действием, не только потому, что Сам Бог участвует в нем, но и потому, что оно раскрывает вечную Его заботу и план. Предвечное вовлечение Бога в спасение мира, посредством воплощения и распятия Своего Сына, раскрывает бесконечную любовь Бога к сотворенному Им миру больше, нежели само сотворение мира. Величие тайны “от века скрытой и ангелам неведомое” сокрыто в величии любви Бога к миру. Даже ангелы не могли себе представить, что в лоне Бога находится столь великая, соединенная с Его существом, любовь к миру. Проявление этой любви выявляет, в то же время, *невообразимую ценность мира*. Никто, до воплощения Сына Божия, не был в состоянии придавать миру и особенно человеку такое значение и такую ценность. В воплощении Бог полностью явил Себя миру, и это, в то же время, полное раскрытие изумительного достоинства человека. Воплощение Сына Божия из любви к человеку находится в тесной связи с самим образом бытия Бога. Тот факт, что Он свободно предвечно желает, соответствует образу Его Божественной жизни, Божественного бытия. Воплощение совершается *не против Его воли, но и не как случайная задумка*. Основа воплощения находится в самой Божественной сущности, и это не что иное, как ее троичное общение. Ни творение, ни спасение не являются продолжением Троицы; соответственно, они не имеют принудительный характер. Троица не нуждается в мире или в его спасении для Своего блаженства или восполнения, то есть, не нуждается в расширении общения, поскольку в таком случае люди должны были бы стать равными Божественным Лицам. Акт творения же осуществляется выходом вовне естественного хода Божественной жизни. Спасение связано с этим выходом вовне. Следовательно, сотворение и спасение являются плодами воли, исключительно воли Божьей. Но *при этом, столь же уверенно можно утверждать, что сотворение и спасение имеют определяющую основу во внутренней жизни Бога. **Внутренняя жизнь Бога не нуждается в них, но она обнаруживает их, как сообразные с ней возможности***»¹³¹⁵.

¹³¹⁵ Ibid. P. 66-67.

Почему именно Сыну достается дело спасения людей? Сын живет весь во Отце, взором весь устремлен к Нему и хочет только исполнить Его волю, служить Ему. Он желает, чтоб существовало больше личностей, любящих Отца, желающих жить ради Него, устремленных к Нему взором, исполняющих Его волю. Таким образом, Сын желает Отцу больше сынов и, в то же время, Себе больше братьев. Он исполняет волю Отца — участвует в сотворении. Но, поскольку сотворенные люди не удерживаются и не поднимаются до уровня лиц Божественной любви, а ниспадают в измученное состояние, Сын опять действует и исполняет волю Отца, восстанавливая людей в положение сынов. И в сотворении, и в спасении это дело полагается совершать Сыну, так как на Нем лежит ответственность исполнения воли Отца, и Он должен особенным образом приблизиться к тем, кто должны стать с Ним похожими и близкими. Вообще, человеческие личности, в их сущности, носят образ Сына и в своих отношениях — образ отношения Его как послушника и почитателя Отца¹³¹⁶.

Согласно о. Д. Станилое, связь Творца и творения лежит в области неизменной теофании Любви — Бог творит, хранит, спасает, преображает и освящает мир в свете ответной Любви Бога Сына, исцелившего мир от смерти и греха; и ответной Любви Бога Духа Святого, стяжающего Богу Отцу сынов и дочерей по благодати, даруемой в Церковных таинствах.

4.4.1.2. Предвечные отношения Лиц Святой Троицы и образ Откровения в истории

Прот. Думитру Станилое в монографии «Богословие и Церковь» поднимает важную и тонкую проблему связи троического богословия, экклезиологии и богословия истории – проблему, впервые затронутую ещё в III в. в трудах Тертуллиана, Климента Александрийского и Оригена.

¹³¹⁶ Ibid. P. 79-80.

Опираясь на богословие патр. Григория Кипрского, свт. Григория Паламы и Иосифа Вриенния, о. Думитру предпринимает попытку более глубокого осмысления троичного богословия, а именно внутритроичного взаимоотношения Божественных Лиц. Прежде всего, для о. Думитру сама актуальность более ясного ответа на вопрос о предвечных внутритроичных отношениях оказывается связана с насущным богословским вопросом раскрытия исторического взаимоотношения Святой Троицы и Церкви, Святой Троицы и мира. С другой стороны, поскольку в сотворённом мире всё строится по образу Святой Троицы, то сам исторический образ Откровения Святой Троицы человеку способен помочь в познании – конечно, ограниченном возможностями человека – внутритроичных отношений.

Согласно мысли о. Думитру, ключевой отправной точкой в исследовании этой темы является вопрос об исхождении Святого Духа, понимаемый не в одном лишь контексте «монархии Отца»¹³¹⁷, но в контексте *взаимного отношения всех трёх Лиц Святой Троицы*¹³¹⁸.

О. Думитру полагает, что «в патристический период проблема связи между Сыном и Св. Духом была ясно поставлена, но не нашла систематического объяснения»¹³¹⁹, кроме общего: «Дух Святой исходит от Отца через Сына»¹³²⁰. Формула патр. Григория Кипрского, который, более, чем кто-либо иной из древних церковных авторов пытался найти такое объяснение, по мнению о. Думитру также не удовлетворительно объясняет это. Его формула «Утешитель вечно воссиявает и является через Сына, как свет от солнца через луч»¹³²¹, как отмечали уже современные патр. Григорию критики, не даёт вполне ясного различения между понятиями «исходит»

¹³¹⁷ Одно из ключевых положений каппадокийского богословия. Под монархией Отца понимается представление об Ипостаси Отца как об источнике бытия Божественных Ипостасей Сына и Духа, а также источнике единой Божественной природы в Ипостасях Сына и Духа. См., напр.: *Григорий Богослов, свт. Стихотворения Богословские // Его же. Творения в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2011. Т. 2. С. 15-16.*

¹³¹⁸ Как подчёркивает Станилоэ, отношения именно личного, не вытекающего из общей природы Божественных Лиц.

¹³¹⁹ «In the patristic period the problem of the relation between the Son and the Holy Spirit was clearly stated, but it found no systematic explanation...» (См. *Staniloae D., pr. Theology and the Church. Cresswood. NY.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980. С. 15).*

¹³²⁰ *The Holy Spirit comes forth from the Father through the Son* (Ibid).

¹³²¹ *Григорий Кипрский, патр. К истории споров по вопросу об исхождении Святого Духа / Самая сильная апология против нападков на его свиток // Христианское чтение. 1889. № 11-12. С. 9.*

(προβολή) и «воссиявает» (πρόδος)¹³²². Она, с точки зрения Станилоэ, требует уточнения.

Позднейшие исследователи – свт. Григорий Палама и Иосиф Вриенний – также поднимают эту проблему. Если первый из них доказывает, что Отец и Сын имеют новое взаимоотношение через Святого Духа, которое возвращается Отцу как ответная любовь Сына, то Иосиф Вриенний в своих 23 лекциях об исхождении Святого Духа акцентирует особое внимание на том, что каждое из Лиц Святой Троицы имеет по два имени: Отец и Испускатель; Сын и Слово; Дух и Тот, Кто испускается.

И о. Думитру предлагает собственное объяснение, которое синтезирует и объясняет мысли этих трёх авторов.

Согласно его мысли, личная связь, о которой косвенно говорит свт. Григорий Палама, не может существовать только между Отцом и Сыном. Об этой же связи, существующей, таким образом, между всеми Лицами Троицы свидетельствуют и двойные имена, о которых говорит И. Вриенний. Помимо этого, настаивает Станилоэ, мы можем понять необходимость таких отношений из реалий нашего тварного мира – из взаимоотношений людей. Человек, отдающий свою любовь другому, с необходимостью получает в ответ другую любовь, окрашенную личностью другого человека.

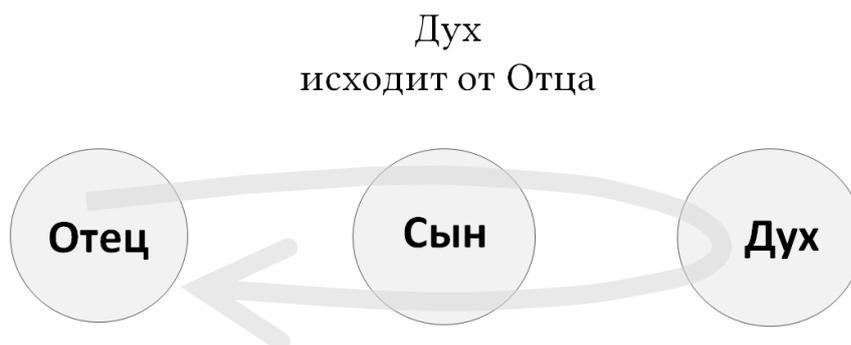
Таким образом, согласно о. Д. Станилоэ, результатом исхождения Духа становится следующее:

1. Дух почивает и воссиявает на Сыне – устанавливается вечная связь между Сыном и Духом¹³²³;
2. укрепляется связь между Сыном и Отцом, так что Святой Дух через Сына соединяет Отца с Сыном в вечном объятии;

¹³²² Для Григория Кипрского, по мысли о. Д. Станилоэ, подобная уязвимость является проблемой языка, но не ошибочного понимания существа дела. Напротив, заслуга Григория Кипрского состоит в том, что он говорит о личной, вечной связи Сына и Духа, не вытекающей единственно из источника их происхождения.

¹³²³ Выражение «почивает» (греч. ἔκεινεν) сам Станилоэ считает более удачным, чем «воссиявает» (πρόδος). См., напр.: следующую цитату к Ин. 1:32, где употребляется слово ἔκεινεν в аористе, говорящим о том, что это конечная цель: «Из этой начальной точки мы приходим к заключению, что такое же «почивание» Духа на вечном Сыне имеет место перед Его воплощением». Англ. текст: «From this starting point we move to the conclusion that the same “resting” of the Spirit upon the eternal Son takes the place before his incarnation» (Staniloae D., *pr. Theology and the Church...* P. 21).

3. исхождение Святого Духа, отличающееся от рождения Сына, не даёт продолжиться изливаю, порождающему бесконечное число образов, удаляющихся от Отца (что непременно бы произошло, если бы Дух рождался, подобно Сыну), происходит как бы «возвратное» вневременное движение «от Духа к Отцу», завершающее и замыкающее Святую Троицу¹³²⁴.



почивает на Сыне:

- останавливается череда рождений;
- устанавливается вечная личная связь Духа и Сына;
- Дух и Сын вместе возвращают Свою любовь Отцу, тем самым также укрепляется связь между Сыном и Отцом, так что Святой Дух через Сына соединяет Сына с Отцом в вечном объятии.

Именно личные отношения внутри Святой Троицы, отношения всех Лиц друг с другом – в том числе *личные отношения Духа и Сына* – отношения, «созидающие» и как бы замыкающие саму Святую Троицу, должны быть, согласно Станилоу, рассмотрены в приоритетном порядке¹³²⁵.

Почивание Святого Духа на Сыне представляет собой личное отношение Духа и Сына, *связанное*, в свою очередь, с личным отношением

¹³²⁴ См., например: «Иначе мы бы имели прогрессирующее умаление божественности, бесконечную цепочку Лиц, каждая из которых удалялась бы от беспричинной причины и следовательно участвующая в Нём в соответственно меньшей степени» Англ. текст: «Otherwise we would have a progressive watering-down of the divinity, an endless chain of Persons each further removed from the uncaused cause and hence participating in him to a correspondingly lesser degree» (Ibid. P. 23).

¹³²⁵ См.: главу «Отношения между Сыном и Св. Духом» («Relations between The Son And The Holy Spirit»): Ibid. P. 15-16.

Отца и Духа (исхождение), но, вместе с тем, *отличное* от него¹³²⁶. Особо и отдельно подчёркивает о. Думитру участие Святого Духа во вневременных отношениях Отца и Сына, каковое носит укрепляющий и утверждающий характер для этих отношений¹³²⁷.

Эти мысли о. Д. Станилоэ могут послужить опорой для дальнейших исследований в области уже собственно богословия истории.

Так, вневременные внутритроичные отношения становятся прообразом того выхода Святой Троицы к человеку, который совершается в истории¹³²⁸. Через это, с одной стороны, эти вневременные отношения, выражаясь и отображаясь в Троичном образе действия и Откровения, этом внешнем выражении «выхода» Бога к человеку, приобретают в нём исторический характер. С другой стороны, сам вневременный характер внутритроических отношений оказывается наделён особой вечной динамикой «неподвижного движения».

Более того, образ внутритроичного «кругообразного» движения (от Отца к Духу и от Духа к Отцу), утверждаемый Станилоэ, становится в такой «системе координат» не просто основанием троического образа Откровения Святой Троицы в истории, но *обоснованием двухвекторного характера последнего*, намечаемого у свщмч. Иринея Лионского и других святых отцов¹³²⁹.

В книге «Иисус Христос — свет миру» отец Думитру Станилоэ, развивает своё понимание взаимного отношения Святой Троицы, Церкви и

¹³²⁶ См., напр.: «Воссияние Духа от Сына есть ни что иное, как ответ любви Сына на любовную инициативу Отца, Который является причиной испускания Духа». Англ. текст: «The irradiation of the Spirit from the Son is nothing other as the response of the Son's love to the loving initiative of the Father who causes the Spirit to proceed» (Ibid. P. 31).

¹³²⁷ См.: «Дух, исходящий от Отца почивает в Сыне, Который рождён Отцом и подобно арке соединяет Отца и Сына в одном объятии». Англ. текст: «The Spirit proceeding from the Father comes to rest in the Son who is begotten of the Father, and like an arch unites Father and Son in one embrace» (Ibid. P. 23).

¹³²⁸ См.: «Почивание» или «пребывание» Духа на Сыне или в Сыне означает не только единение одного с другим в вечности, но также их единение во времени». Англ. текст: «The 'rest' or 'abiding' of the Spirit upon the Son or in the Son signifies not only the union of the one with the other in the order of eternity but also their union in temporal order» (Ibid. P. 24).

¹³²⁹ См.: *Легеев М., свящ. Мефодий (Зинковский), иером.* Типология исторического развития: τρόλος τῆς ἐνερυείας Святой Троицы и его значение для истории // Христианское чтение. № 3. 2021. С. 265-269; также см. п 2.2.1, 2.4.1 диссертации.

истории, обращаясь прежде всего к процессам, протекающим в самой истории.

Так, он размышляет в синергичном контексте о взаимосвязи аспектов исторического процесса личного обожения, имеющих троическую типологию:

- «свет — просвещение»,
- «святость — освящение»,
- «общение — приобщение».

Являющийся в себе образ троичности свет выступает здесь и как среда общения-диалога в любви, и как то, что просвещает свыше (дар-благодать-тайна), и как то, что просвещает при обращении взгляда внутрь себя (интроспекция-самопознание) или во вне – на мир (постижение тайны мира и естественное богословие). Вневременные внутритроические отношения, согласно мысли Станилоа, *отражаются на истории, движимой отношениями*, как человека и человека, так и человека и Бога. Святая Троица, — говорит он, — «создала *три типа единства* между творениями»¹³³⁰.

- единство собственного света, укоренённого в личной жизни человека — источника любви, свидетельствующего изнутри;
- единство, соединяющее любовью с ближним¹³³¹;
- усовершенствующее единство с «Богом, (Который) как Третий и высший является основой всякой ответственности»¹³³².

¹³³⁰ Stăniloae D., *pr. Iisus Hristos Lumina lumii si indumnezeitorul omului*. Bucureşti, 1993. P. 194.

¹³³¹ «Тот, Кто дает свет, тоже является любящей Личностью. Только любовь придает окончательный смысл и истинный свет тому, кого любят. Только любовь показывает, что просвещенного светом ценят и хотят сделать его участником общения на веки; просвещающий другого путем общения делает это только потому, что желает общения в любви с просвещаемым. Только истинно любящий любит меня и *придает смысл моему существованию*, наполняя меня безграничной радостью. А для Просвещенного и Премудрого в Себе от века и до века вполне естественно желание иметь вечное общение с сотворенным Им, с которым Он общается в любви» (Ibid).

¹³³² Ibid. См. также: «Единство троих раскрывается еще в том, что когда я и ты общаемся, мы всегда чувствуем себя связанными с неким третьим. Третий является тем, что соединяет нас, укрепляет любовь между мной и тобой. Если мы не объединяемся в любви к третьему лицу и если третье лицо не укрепляет мою любовь ко второму, то наша любовь не совершенна. В этом проявляется ответственность двоих за третьего и ответственность третьего за любовь между двумя другими. Но перед кем они ответственны в

Таково богоподобное единение, подаваемое любовью, возвращаемое ею и, наконец, связуемое и укрепляемое «Третьим». Основание этого единства, утверждает Станилое, лежит в Самом Боге: «Желая соединения просвещенного Им с Собой, просвещающий *Бог должен Сам в Себе иметь определенное единение* любовью. Именно поэтому (т.е. в силу этого внутреннего единства) Он хочет осуществить соединение просвещаемых людей любовью; это происходит путем взаимного общения между ними в том, что им сообщается от Бога»¹³³³ и что имеет Он Сам.

«В Его творении это отражается по-разному. Единство между мужчиной, женщиной и детьми является первой в творении формой этого единения в любви между Тремя...»¹³³⁴. Однако не только семья, но и всякие межчеловеческие отношения отражают в себе образ троичности. Отношения между людьми с необходимостью должны иметь эту троякую парадигму: простирается от источника любви, соединять в ответной любви и, наконец, включать в себя и отношения их с Богом, выступающего «третьей стороной» всякого подлинного общения¹³³⁵. Продолжаясь в различных исторических формах, это единение достигает высшего осуществления в Церкви, её устройении и её истории.

4.4.1.3. Прогресс истории как прогресс Церкви в её отношениях со Святой Троицей

Для мысли о. Д. Станилое характерно позитивное переживание истории, поскольку в ней совершаются неисповедимые пути обожения мира и человека во Христе Иисусе. Тварный мир в таком случае предстает не как «природный автомат», а как живое органическое целое, откликающееся на

предельном смысле, друг перед другом и двое перед третьим, если не перед сознательной высшей инстанцией, то есть перед Богом?...(Таким образом), мы также познаем Третьего как Творца, рассматривая мир как Его дар. Везде мы сталкиваемся с третьим, укрепляющим единство двух... Там, где нет третьего и, в конечном итоге, третьего как высшей инстанции, там нет и удовлетворительного единства в сотворенном мире» (Ibid).

¹³³³ Ibid. P. 192-194.

¹³³⁴ Ibid.

¹³³⁵ Ibid.

деяния Творца, совершаемые в истории спасения и ведущие все творение в метаисторию — в вечное общение с Богом Живым¹³³⁶ — корни такого понимания мы обнаруживаем у прот. С. Булгакова. Подобно о. С. Булгакову (а отчасти и прп. Иустину (Поповичу)), о. Думитру мыслит историю, взятую как целое, и в категориях прогресса.

«Прогресс в истории спасения, определенный в Откровении, это прогресс в познании и достижении смысла нашего существования в Боге, как прямого и совершенного общения с Абсолютом как Личностью и — в Нем — со всеми людьми, нашими братьями; это прогресс в познании и выполнении плана спасения, который искони есть у Бога»¹³³⁷.

Опорными точками исторического прогресса и её переломными моментами Станилое представляет исторически дискретные «экстраординарные действия» Бога (представляющие путь сверхестественного Откровения), которые устроят «новые» периоды в жизни человечества¹³³⁸. Особенное место среди таких периодов занимает «новый и окончательный период, (который) открывается сверхъестественными экстраординарными деяниями Иисуса Христа, посредством которых Он повсюду формирует народ Божий... чтобы причаститься Богу через прямое и максимальное единение с Ним»¹³³⁹. Универсальность во всех мыслимых отношениях «экстраординарных деяний» Христа обуславливает тот факт, что «воскресший Христос имеет действенность во всеобщей схеме истории, а не только в некоторых обособленных личностях»¹³⁴⁰.

¹³³⁶ «Превзойдя законы падшей природы, Христос ведет человечество к полной актуализации истинной человеческой природы, созданной для бытия — путем одухотворения — в общении с Личным Богом — Личностью абсолютной, а не подчиненной автоматизму природы. И поэтому Христос соделался начатком для всех верующих в Него» (*Stăniloae D., pr. Teologia Dogmatică Ortodoxă...* P. 37).

¹³³⁷ Ibid. P. 40-41.

¹³³⁸ Сравн. с понятием «события» у прот. Г. Флоровского.

¹³³⁹ *Stăniloae D., pr. Teologia Dogmatică Ortodoxă...* P. 37.

¹³⁴⁰ *Станилое Д., прот. Православное понимание Предания и развития учения / Потёмкин С., свящ. Перевод статьи профессора протоиерея Думитру Станилое «Православное понимание Предания и развитие учения» // Труды и переводы. 2020. № 1(3). С. 82.*

Приведя человеческую *природу* к телосу, к эсхатону (эсхатологическому состоянию), к метаистории, Христос управляет историей, чтобы привести к этой же точке *ипостасную* жизнь человека, сосредоточенную в Церкви: «история в целом... осуществляется Христом, Который привлекает ее к эсхатологическому состоянию — или к состоянию вечного совершенствования, — к которому Он и привел нашу природу, а именно к полному единению с Богом»¹³⁴¹. На этом пути именно «Сам Христос таинственно осуществляет своё управление историей, ведя её к обещанному Им концу»; с момента своего Воскресения Он — не просто пребывает сверх или над историей, за её пределами или в эсхатоне, — Он лично и действенно пребывает в самой истории как её движущая сила и Глава Церкви¹³⁴².

Прогресс, присутствующий во всецелой истории человечества, есть, прежде всего, прогресс Церкви, которая, как настаивает о. Д. Станилое, есть не эсхатологическое хранилище тайны Божией, но историческое поле «восходящей духовной преемственности»¹³⁴³. И хотя «не может быть прогресса в принципе в отношениях между Богом и человеком, помимо того, который установлен во Христе»¹³⁴⁴ (ведь отношение человека с Богом во Христе «не может быть дополнено, либо превзойдено»¹³⁴⁵), однако Откровение Божие продолжается в пути и истории Церкви, «представляет собой (осуществляемую) плодоносную работу окончательного Откровения Христа в людях»¹³⁴⁶. Этот процесс таков, что новый исторический опыт жизни Церкви не вытесняет предшествующий, но *расширяет* его.

¹³⁴¹ *Stăniloae D., pr. Teologia Dogmatică Ortodoxă...* P. 39-40. Эта мысль, ранее настойчиво проговариваемая В. Н. Лосским, имеет устойчивые святоотеческие основания. См., напр.: *Григорий Палама, свт. Гомилии*. В 3 ч. Ч. 1. М.: Паломник, 1993. С. 58. Гомилия 5.

¹³⁴² *Станилое Д., прот.* Православное понимание Предания... С. 82.

¹³⁴³ *Stăniloae D., pr. Teologia Dogmatică Ortodoxă...* P. 38.

¹³⁴⁴ *Станилое Д., прот.* Православное понимание Предания... С. 80.

¹³⁴⁵ *Там же.*

¹³⁴⁶ *Там же.* С. 81.



Опыт богообщения всегда лишь приближается к «тайне Христа», устремлён к ней, но не может «приподнять человеческий дух *над* этой тайной»¹³⁴⁷. Этот опыт есть опыт исторического развития человека в Церкви и самой Церкви.

Так, прот. Д. Станилоэ утверждает, что «Церковь... представляет собой *продолжение воплощения*. Это мистическое тело Христа, в котором, по слову Василия Великого, Откровение приносит свои плоды (De Spiritu Sancto, PG 32, 140). Именно в Церкви, под наружностью Церкви Божественное Откровение завершает свою освящающую и спасающую деятельность, обнаруживая тем самым свою силу»¹³⁴⁸.

Эпоха Церкви, согласно мысли Станилоэ, есть также и *эпоха Духа*. Это — эпоха «разворачивания Христа в нас» Духом Святым: «присутствие (Христа) становится более и более очевидным (с течением истории), проявляясь как сила, которая одухотворяет нас. Эта сила — Его Дух»¹³⁴⁹, вместе с тем «мы растём в познании присутствия Христа и в общении с Ним, по мере того, как растём в любви к людям»¹³⁵⁰. «Мы всегда устремляемся все дальше и дальше, – говорит прот. Думитру... – Дух воскресшего Христа поддерживает в нас эту динамику движения, все более и более ее усиливая и дает нам правильное направление и верный смысл стремлению человеческой души к прогрессу»¹³⁵¹; «Тело и Кровь Христовы являются орудием и пищей

¹³⁴⁷ Там же. С. 83.

¹³⁴⁸ Stăniloae D., *pr.* Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit. Paris, 1981. P. 107-108.

¹³⁴⁹ Станилоэ Д., *прот.* Православное понимание Предания... С. 81.

¹³⁵⁰ Там же.

¹³⁵¹ Stăniloae D., *pr.* Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit... P. 119.

любви между всеми и для всех, потому что в них присутствует Дух. Ныне Его присутствие сокрыто, имея форму некоего задатка, но именно это создает динамику нашего стремления к полному и открытому соединению со Христом в Церкви и одновременно к открытому и всеобщему единству между людьми... (Лишь) эсхатон явится полным Откровением Духа...»¹³⁵². Согласно мысли о. Думитру, через постепенное укоренение в Духе Святом «мы обретаем настоящее понимание истории и силу к подлинному участию в ней»¹³⁵³.



При этом на каждом новом этапе истории Церкви «тайна Христовой деятельности (остаётся)... та же самая... Но человечество (на каждом новом этапе) более не то же самое, или, вернее, оно не находится на той же стадии духовного развития, (на какой пребывало до этого, оно неизменно)... продвигается к более высоким степеням реализации того, что означает быть человеком»¹³⁵⁴. О. Думитру говорит здесь о человечестве, олицетворённом в Церкви, которая есть Тело Христа.

О. Думитру приводит здесь образ свт. Григория Нисского, согласно которому лишь человек, претерпевающий в себе прогрессивное изменение, остаётся твёрдым, незыблемым и неизменяемым, тогда как, напротив, стоящий на месте «впадает в неясность» и размывается в своих границах от бездействия¹³⁵⁵. То же происходит и с историческим опытом Церкви.

¹³⁵² Ibid. P. 116-117.

¹³⁵³ Ibid. P. 118-119.

¹³⁵⁴ Станилое Д., прот. Православное понимание Предания... С. 83.

¹³⁵⁵ Там же. С. 82.

Согласно его мысли, *лишь история оказывается способной сохранить и явить незыблемость и цельность Церкви*. Гипертрофированный эсхатологизм, напротив, размывает и искажает понятие о Церкви¹³⁵⁶.

Этот духовный прогресс обнимает все стороны церковной жизни. Таково и «Предание (Церкви, которое есть)... прогресс в... опыте (тайны спасения)... прогресс в познании Божественной деятельности, проживаемой без перерыва Церковью в себе и постигаемой в истории»¹³⁵⁷. Рассуждая о Предании как об историческом церковном опыте, о. Д. Станилое поднимает важный вопрос смыслов исторической динамики богословия как важнейшей составляющей этого опыта. Особое место в этой теме занимает роль терминологии и богословского языка. Эта динамика соответствует общей динамике исторического прогресса Церкви; так, в новые исторические времена с помощью «новых выражений», говорит прот. Думитру, «понимаются некоторые аспекты (богословия), ранее недостаточно осознанные... более отчётливые опыты переживания и более сложные эффекты деятельности Христа, которые всё более (глубоко) соответствуют богатству, заключённому в Нём, и (соответствуют всё) более глубокой проблематике человечества, которое духовно более продвинуто»¹³⁵⁸. Этот процесс «неминуемо отражается в обогащении языка, который становится разнообразнее и деликатнее, будучи способным более тонко выразить тайну спасительной и одухотворяющей деятельности Духа Христова в человеческой природе и в истории... (тайну) осуществляемого в Церкви и деятельности Христа в истории»¹³⁵⁹.

¹³⁵⁶ Здесь уместно с позицией прот. Д. Станилое сравнить учение митр. Иоанна (Зизиуласа) и его предшественников об отношении истории и эсхатологии, где наблюдается существенный акцентный переко в сторону эсхатологии.

¹³⁵⁷ Там же. С. 83.

¹³⁵⁸ Там же.

¹³⁵⁹ Там же.

4.4.1.4. Взаимосвязь Церкви и мира на пути исторического развития

О. Д. Станилоэ также акцентирует внимание на взаимосвязи исторических процессов, протекающих в Церкви и в мире.

Историческое возрастание Церкви и человека в Церкви, согласно мысли прот. Думитру, отражается и на мире в целом. Именно поэтому, — говорит он, — «*хотелось бы думать*, что человечество, идущее в будущее, продвигается... в реальной причастности рассвету Царства вечной любви. Вот почему человечество никогда не было так озабочено будущим, как сейчас, и никогда ранее не возлагало так много надежд на будущее»¹³⁶⁰. Выражение «хотелось бы думать» указывает не только на более печальную действительность происходящих в мире процессов, но и на некоторый действительный положительный аспект взаимного отношения Церкви и мира, свидетельствующий о некотором, пусть неполном, слабом и искажённом, но всё же отображении в мире процессов, происходящих в церковной жизни.

Вышеупомянутый прогресс истории Церкви, по мысли Станилоэ, некоторым образом задевает и мир: «волны от... христианской динамики жизни, поддерживаемой Духом, *распространяются на все человечество*, даже если оно этого и не осознает»¹³⁶¹. Опыт мира, отражаясь от опыта Церкви, хотя и искажённым образом, оказывается однако не вполне лишён блага.

Слова о. Думитру: «Божественное таинство как таинство спасения возвышается над всем и проявляется во всем; оно *не разделило мир пополам*, будучи доступным для одной половины и закрытым для другой»¹³⁶², — на первый взгляд, звучат диссонансом со словами Христа: «Не мир пришёл Я принести, но меч» (Мф 10:34). Однако, антиномичная, как и всё

¹³⁶⁰ Там же. С. 82.

¹³⁶¹ *Stăniloae D., pr. Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit...* P. 116-120.

¹³⁶² *Станилоэ Д., прот.* О некоторых характерных особенностях Православия / *Иванов И., свящ.* Перевод статьи профессора протоиерея Думитру Станилоэ «О некоторых характерных особенностях Православия» // Труды и переводы. 2018. № 1. С. 71.

богословие¹³⁶³, эта мысль не отрицает противоборство Церкви и мира в истории, как не отрицает и тот исторический регресс, который очевидно присущ сегодня уходящему от Церкви и Христа миру, — она лишь утверждает неистребимый оптимизм истории как единого процесса, показывая предельный выход Бога к творению на всецелом, без какого либо изъятия, пути истории, предельное и неослабеваемое обращение к миру Христа и Его Церкви, в каждом историческом обстоятельстве, каждой точке и каждом мгновении изыскивающее в каждом человеке наличие духовных сил и направляющее его к добру. Эта мысль основана на учении прот. Д. Станилое об истории как о едином поле теофании и таинства, осуществляющих восхождение человека к Богу.

Как отмечает В. Коман, характерной особенностью богословия о. Д. Станилое было то, что он соотносил концепцию «таинства» с концепцией «солидарности» и «соборности» как единства мира и человека с Богом, и мир с его историей им воспринимался как «всеобъемлющее таинство» (ср. 1 Кор. 15:28), как место совершения теозиса¹³⁶⁴.

4.4.2. Богословие истории схиархимандрита Софрония (Сахарова)

У схиархим. Софрония (Сахарова) мы не найдём систематических трудов, посвящённых проблемам богословского осмысления истории или даже отдельных работ на эту тему, как, например, у прот. Георгия Флоровского. Некоторым важным исключением в этом отношении можно считать главу «Человечество и его история» из посмертно выпущенного сборника архивных материалов «Таинство христианской жизни» (2009 г.). В остальном мысли его на эту тему обильно рассеяны по наследию схиархим. Софрония, изданному на сегодня в своём основном объёме на русском языке (буквально за единичными исключениями не переведённых на русский язык

¹³⁶³ Богословские «антиномии» помогают нам выйти за пределы нашей ограниченной человеческой логики, приоткрывают тайны Божии, пребывающие выше этой логики.

¹³⁶⁴ *Coman V. Dumitru Stăniloae's Theology of the World: Reflections on the Margins of the Relationship between Humankind and Creation // Communio Viatorum: a theological journal. 2017. Vol. 59. No. 2. P. 201-202.*

не самых значительных его работ). Всё его наследие представляет вполне чётко сформированную богословскую позицию, отличающуюся значительной оригинальностью и своеобразием мысли.

Наиболее значительными в отношении историко-богословской проблематики, помимо вышеуказанного сборника, представляются следующие издания: монографии «Видеть Бога как Он есть» (1985 г., изд. на англ.; 2000 г., на русском) и «Аз есмь» (2017 г.), сборники статей «Рождение в Царство Непоколебимое» (2000 г.) и «О молитве» (1991 г. и др. издания), двухтомный сборник «Духовные беседы» (2003-2007 гг.), сборники писем «Письма в Россию» (2003 г.) и «Подвиг богопознания» (2002 г.). Отдельно стоит отметить знаменитую книгу «Преподобный Силуан Афонский», впервые изданную под именованием «Старец Силуан» (1952 г. – изд. на англ.), в которой в кратком и концентрированном виде содержатся начала всей богословской системы схиархим. Софрония. Имеющийся материал содержит весьма глубокие мысли на тему богословия истории.

Исходная «точка» всего богословия схиархим. Софрония, как и его богословия истории в частности, – персонализм. «До сих пор проблема персонализма христианского не явлена ещё в завершённом виде в Церкви. – утверждает схиархим. Софроний. – Ещё трудятся много умов богословских над тем, как понимать эту ипостасную форму бытия»¹³⁶⁵. Значение персоны, отдельной человеческой личности стоит в эпицентре его внимания, хотя конечные очертания его мысли выходят далеко за пределы этой «точки». Отталкиваясь своей мыслью от персоны и её малой истории, он переходит к истории человечества, чтобы затем вновь возвратиться к исходному пункту – к микромасштабом исторических событий. Помимо этого, основными чертами его богословской мысли в целом следует признать хриstopодобный кенотизм, а также стержнеобразующую (через отношения прообраза и образа) связь Святой Троицы, Христа, Церкви и даже мира. Так формируется

¹³⁶⁵ *Его же*. Духовные беседы. В 2-х тт. Эссекс-М.: Свято-Иоанно-Предтеченский Монастырь – Паломник, 2003. Т.1. С. 177.

его богословие истории, – истории человека, человечества и, наконец, Церкви, поскольку именно она является целью замысла Божия о человеке¹³⁶⁶.

Факт, но порой в изображении о. Софрония перед нами предстаёт синтетическое видение, намеренно лишённое внутренней дифференциации единое историческое «пространство»: человек, человечество, Церковь. В эту «систему координат» он вписывает историю как единый процесс, чтобы показать совершенство замысла Божия о мире и человеке, антиномически сочетаемое со свободой самоопределения последних внутри истории.

4.4.2.1. Значение «малого» в истории

Особенное внимание в своём взгляде на историю схиархим. Софроний (Сахаров) уделяет значению «малого». Именно «малое» вершит историю, имеет в ней, если и не первичное, то ключевое и в определённом смысле завершающее значение. Вообще *всё* «малое», по мысли о. Софрония, принципиально важно.

Так, даже малое отклонение от верного пути человека разрушительно. Даже малое ослабление духовных сил грозит падением. «Нарушение и “малой” заповеди (см.: Мф. 5:19) повлечёт за собой духовный ущерб»¹³⁶⁷. Любое умаление всей полноты вероучения, «умаление нашего стремления к интегральной Истине»¹³⁶⁸, «релятивизация» «духа учения Христа»¹³⁶⁹ влечёт за собой «неизбежно отклонения в актах жизни»¹³⁷⁰. Любое умаление таит в себе опасность и вектор гибели; и напротив, «только болезненное и даже... (неумаляемо) предельное напряжение всего нашего существа даст нам силу ассимилировать вечные слова: “Небо и земля прейдут, слова же Мои не прейдут” (Мф. 24:35)»¹³⁷¹, только оно созидает человека как Церковь,

¹³⁶⁶ Ср.: «Для неё (Церкви) сотворён мир» (*Ерм, св. Пастырь // Писания мужей апостольских*. М.: Изд. Совет РПЦ, 2003. С. 228. 1:2:4).

¹³⁶⁷ *Софроний (Сахаров), схиархим. Таинство христианской жизни...* С. 177.

¹³⁶⁸ Там же.

¹³⁶⁹ Там же.

¹³⁷⁰ Там же.

¹³⁷¹ Там же.

сообщает ему путь спасения¹³⁷². В конечном итоге «из самых малых вещей мы можем вдруг превратить и сделать нашу жизнь исполненную присутствия Бога»¹³⁷³. Все эти утверждения о значении «малого» как такового, по мысли о. Софрония, могут быть отнесены, как к отдельному человеку, так и к человечеству в целом.

Но уже и сам отдельный человек, персона, будучи взятым как данность бытия, по его мысли, является тем «малым» в грандиозном плане истории человечества, которое определяет его ход. Вместе с этим возникают вопросы: каков же характер этой роли персонального? В чём конкретно состоит историческое значение персоны? О. Софроний даёт специфические и оригинальные ответы на эти вопросы, представляющие во-многом иной ракурс по отношению к предшествовавшей ему богословской, историософской и персоналистической мысли.

Следует заметить, что сама идея значения персоны во всеобщих исторических процессах далеко не нова. В философской среде, противостоя гипертрофированной объективации и деперсонализации истории в направлениях гегельянства и марксизма, она выступает на первый план в труде «Герои, почитание героев и героическое в истории» английского философа и историка Томаса Карлейля¹³⁷⁴. В дальнейшем она находит своё развитие у Ф. Ницше, Ф. Тютчева, Ф. Достоевского, Л. Тихомирова, в различных формах экзистенциализма и персонализма.

Как мы показали выше, в рамках богословия истории, интерпретируя её в христианском ключе, тематику особого значения персоны в истории – персоны, взятой в её отношениях с Богом, – активно осмысляют такие, например, авторы, как прот. Г. Флоровский. Представленное им богословие «событий» – ключевых по значению исторических точек, связано с особенной ролью личностей: богочеловеческой Персоны Христа, стоящей в

¹³⁷² Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Слово XXXI // *Его же.* Духовные слова и послания. Собрание I / под ред. А. Г. Дунаева. Св. Гора Афон-М.: Изд. Пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015. С. 505-506. Слово 31.

¹³⁷³ *Софроний (Сахаров), схиархим.* Духовные беседы... Т. 2. С. 69.

¹³⁷⁴ *Карлейль Т.* Герои, почитание героев и героическое в истории. М.: Рипол классик, 2021.

центре всего исторического процесса, а также, отдельных и конкретных праведников, патриархов, пророков, святых. Именно эти персоны являются двигателями истории, без них её ход обесмысливается и становится невозможен. В отличие от «богословия событий» историософский персонализм схиархим. Софрония носит не избирательный, а *универсальный характер*.

Традиционный для церковной мысли взгляд на значение и ценность отдельного, и именно каждого, человека для вечности и в глазах Бога¹³⁷⁵ ретроспективно пролонгируется у о. Софрония в область истории, в исторический процесс, в реальную и земную жизнь, наконец, – косвенно – даже и в структуру и устройство самой Церкви¹³⁷⁶. Именно персона как таковая, прежде всего персона Церкви, но и персона всякого человека, мыслится им в качестве двигателя исторического процесса.

Историческая активность персоны обусловлена, согласно мысли о. Софрония, неустранимой соотнесённостью друг с другом «малого» и «великого», человека и человечества, в плане внутренних законов их развития: «В одной капле воды, говорили древние отцы, заключена та же сущность, которая в океанах. Так, в жизни одной личности может отражаться огромная область из вселенской жизни человечества»¹³⁷⁷. Эта соотнесённость представляет собой вневременную, структурообразующую типологию истории отдельной персоны и истории человечества¹³⁷⁸. «Внутри меня возникали бурные конфликты... – вспоминает схиархим. Софроний, рассматривая свою собственную жизнь и свою “малую священную

¹³⁷⁵ Также акцентируемый схиархим. Софронием, настойчиво утверждающем мысль о вечном достоинстве «малых сих» (Мф. 18:10) перед Лицом Отца. См.: *Там же*. С. 176, 186, 188 и др. «Быть малым в этом мире помогает быть великим в самом подлинном смысле» (*Софроний (Сахаров), схиархим. Таинство христианской жизни... С. 187*).

¹³⁷⁶ См. ниже.

¹³⁷⁷ *Софроний (Сахаров), схиархим. Таинство христианской жизни... С. 188*.

¹³⁷⁸ Дальнейшие исследования, во-многом опирающиеся в том числе на позицию о. Софрония, покажут, что такая типология может мыслиться в двух предельных и полярных формах: пути к Богу и от Бога. Оба пути отношений человека с Богом – путь падений и путь обращения и восхождения к Богу – переплетаются в жизни, как персоны, так и всего человечества, образуя единый типологический процесс. См.: *Легаев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. С. 41-94. Гл 2.

историю»¹³⁷⁹ в качестве иллюстрации собственных богословских построений. – Внутренние события принимали по временам трагический характер. Они отвлекали моё внимание от внешних событий; но когда мой ум обращался к ним, то нельзя было не увидеть некоторых параллелей между внутренним и внешним миром. Имею ввиду международные конфликты нашего века»¹³⁸⁰. «Как бы ни был я ничтожен, жизнь моя не пустая шутка... – утверждает о. Софроний, – Всякий момент нашего бытия важен: на всё требуется насущный ответ. Отсюда вытекает соответствие между историческим бытием человечества и тем, что происходит внутри уверовавших во Христа»¹³⁸¹.

- типологически соотнесены
- связаны между собой



Из такой типологии «малого» и «великого», человека и человечества, вытекает два следствия:

1. **Значение «малого» для «великого».** «Через страдания или смерть одного человека мы живём и свою смерть, и всех людей вообще»¹³⁸², – говорит о. Софроний. Задача каждого человека – возвести «свой подвиг» до «космического измерения»¹³⁸³, каковой путь начинается «с

¹³⁷⁹ Понятие, введённое автором настоящей статьи, см.: *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель // *Христианское чтение.* СПб., 2016. №3. С. 88–99.

¹³⁸⁰ *Софроний (Сахаров), схиархим.* Таинство христианской жизни... С. 181.

¹³⁸¹ *Там же.*

¹³⁸² *Там же.* С. 188.

¹³⁸³ *Там же.* С. 174.

обнаружения внутри самого себя, в глубинах своего сердца общности своей личной трагедии с великой трагедией всего мира»¹³⁸⁴.

2. **Значение «великого» для «малого»:** «В молитвах, данных мне Богом, я жил историю мира и человека, как мою собственную»¹³⁸⁵, «мы должны жить всечеловеческую жизнь, как нашу персональную»¹³⁸⁶.

Так, в историческом плане персона, по мысли о. Софрония, представляет собой своего рода связующее звено внутренних и внешних процессов – всего происходящего внутри человека и вовне его, то есть внутри человечества. Она обнаруживает в самой себе «общность личной трагедии и трагедии всего человечества»¹³⁸⁷; в ней лежит и ключ выхода из этого тупика.

4.4.2.2. История как путь вызревания перихоресиса Человека

По мысли о. Софрония, истории человека и человечества не только соотнесены, но и глубоко интегрированы друг в друга. Именно интеграция истории человека и мира есть тот процесс, внутри которого зарождается и вызревает Церковь. Рост и утверждение Церкви мыслится им как исторический рост человека и человечества: «Историю мира люди мыслят по-разному... для нас же, – утверждает он, – история человечества есть не что иное, как... духовный рост человека от момента его зарождения до момента познания им Творца своего и уподобления Ему через это познание»¹³⁸⁸. Важнейшей характеристикой этого процесса «духовного роста человека» и оцерковления истории, сопровождаемого взаимной интеграцией персоны и целого¹³⁸⁹, является каппадокийское понятие перихоресиса¹³⁹⁰.

Так, понимание кафоличности Церкви как *отображения* цельности Святой Троицы, базирующееся на идее перихоресиса, где Каждое Лицо,

¹³⁸⁴ Там же. С. 174.

¹³⁸⁵ Там же. С. 181.

¹³⁸⁶ Там же. С. 187.

¹³⁸⁷ Там же. С. 174.

¹³⁸⁸ Там же. С. 183.

¹³⁸⁹ Рассмотренной как в историческом, так и во внеисторическом контексте.

¹³⁹⁰ Περὶ ἄλληλων, греч. – взаимопроникновение.

сопроникаясь Другим, является совершенным обладателем собственной природы Божества¹³⁹¹, у о. Софрония в самом общем виде кажется тождественным взглядам на этот вопрос не только у В. Н. Лосского¹³⁹² или других представителей неопатристического синтеза, таких, например, как прот. Г. Флоровский и прп. Иустин Попович¹³⁹³, более поздних богословов – протопр. И. Мейендорфа, митр. Каллиста (Уэра) или прот. Б. Бобринского¹³⁹⁴, но и даже представителей евхаристической экклезиологии, поставившим именно такое понимание во главу угла своих экклезиологических взглядов¹³⁹⁵.

«Каждая личность создана по образу Божию и носит в себе отражение Святой Троицы, но взятая в своей ипостасной обособленности, она не являет образ Божественного бытия в полноте Его. Последняя осуществляется не иначе как в соборном бытии Церкви, где единосущие совмещаются с множественностью ипостасей, когда всякая личность (персона – прим. схиархим. Софроний) становится едино со всеми прочими, когда во всякой личности вмещается всё бытие без умаления, без уничтожения, однако, других персон, вечно не сводимых одна на другую»¹³⁹⁶.

Однако отличием его позиции по этому вопросу является именно отношение проблемы перихоресиса в Церкви¹³⁹⁷ к истории. «Бытие твари по образу Троицеобразного Божества» есть *ещё не данность*, но – «смысл и цель Церкви»¹³⁹⁸, – утверждает о. Софроний. Существует перспектива, ещё не осуществлённая на уровне персоны Церкви; несмотря на кафоличность Церкви самой по себе, как целого, следовательно *подобие Церкви Святой*

¹³⁹¹ См., напр.: *Его же*. Рождение в Царство Непокоримое... С. 97.

¹³⁹² См., напр.: *Лосский В. Н.* О третьем свойстве Церкви // *Его же*. Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 457.

¹³⁹³ См., напр.: *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Экклезиология. М.: Издат. Совет. РПЦ, 2005. С. 216-218 и далее.

¹³⁹⁴ См., напр.: *Каллист (Уэр), митр.* Православная Церковь. М.: Изд-во ББИ, 2012. С. 239.

¹³⁹⁵ См., напр.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Св.-Филаретовский Православно-христианский институт, 2006. С. 163-164 и мн. др.

¹³⁹⁶ *Софроний (Сахаров), схиархим.* Таинство христианской жизни... С. 183.

¹³⁹⁷ И соответственно, кафоличности Церкви.

¹³⁹⁸ *Там же*. С. 183.

Троице ещё окончательно не осуществлено – не осуществлено, пока длится исторический процесс¹³⁹⁹. Утверждая идею необходимости персонального осуществления в истории внутри Церкви идею «богоподобия полного, а не частичного»¹⁴⁰⁰, О. Софроний императивно категоричен; он идёт по стопам прп. Симеона Нового Богослова:

«Очевидно, что если человеческая личность, взятая сама в себе, не достигает полного подобия Христу, до *равенства и тождества* с Ним¹⁴⁰¹, заданное нам единство не осуществимо. Если даже в своём конечном осуществлении, которое лежит за пределами сего мира, человек не явится способным вместить в себе и носить непреложно всю полноту Богочеловеческого бытия, то единство пребудет несовершенным, частичным. По слову преподобного Симеона, невозможным будет вечное пребывание в единстве человека с Богом при несовершенном подобии Богу¹⁴⁰². Эти слова должно распространить и на единство человека с человеком. Итак, не остаётся иного решения вопроса нашего, как только признание, что во Христе все мы, прежде создания мира, призваны именно к этой полноте (ср.: Еф. 1:4-6 – *примечание схиархим. Софрония*)»¹⁴⁰³; «невозможно для человека пребывать вечно с Богом, если он не уподобится Ему во всём»¹⁴⁰⁴.

«Весь мир *ещё находится в периоде созидания*: – утверждает о. Софроний, – “Отец Мой доныне делает, и Я делаю” (Ин. 5:17). Сии слова Господа относятся прежде всего к Человеку-человечеству»¹⁴⁰⁵. Из этого процессуального созидания не исключается путь самой Церкви; напротив, именно Церковь особенным образом участвует в нём – участвует не как

¹³⁹⁹ Можно сравнить эту позицию со взглядами архиеп. Василия (Кривошеина) на внутреннюю антиномичность *обладания/ не обладания* кафоличностью Церковью, взятой в составе её внутренней структуры: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Кафоличность и структуры Церкви (Некоторые мысли в связи с вступительным докладом проф. С.С. Верховского) // Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 593 и др.

¹⁴⁰⁰ *Софроний (Сахаров), схиархим.* Духовные беседы... Т. 2. С. 20.

¹⁴⁰¹ А это подобие, в свою очередь, обнаруживает свою тождественность с подобием Святой Троице.

¹⁴⁰² См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны... С. 249. Гимн 34.

¹⁴⁰³ *Софроний (Сахаров), схиархим.* Таинство христианской жизни... С. 183-184.

¹⁴⁰⁴ *Софроний (Сахаров), схиархим.* Рождение в царство непоколебимое. Эссекс-М.: Свято-Иоанно-Предтеченский м-рь – Паломник, 2000. С. 78.

¹⁴⁰⁵ *Софроний (Сахаров), схиархим.* Таинство христианской жизни... С. 198.

внешний фактор, в самом себе закристаллизованный и неизменный, но как главное действующее «лицо». Внутренняя жизнь Церкви, пронизанная нитями типологических связей между отдельной персоной и целым человечеством во Христе, представляет собой динамический и живой процесс исторического развития, движения к цели – к осуществлению заповеданного подобия.

Вместе с классическим для XX в. вышеуказанным пониманием перихоресиса Церкви как простой мысли о кафоличности Церкви как целого, взятой без дальнейшей расшифровки отношения этой кафоличности к конкретному устройству Церкви¹⁴⁰⁶, или утверждения о совершенной («евхаристической») осуществлённости перихоресиса в церковной жизни в линии о. Н. Афанасьева – митр. Иоанна (Зизиуласа)¹⁴⁰⁷, каковое безусловно может быть применено к эсхатону и представляет у этой линии исследователей неверно истолкованный, но всё же реально существующий аспект перихоресиса Церкви¹⁴⁰⁸, о. Софроний намечает понимание перихоресиса, идя существенно дальше в отношении своих предшественников и их оппонентов.

Можно выделить в этом отношении следующие акценты, характерные для его мысли или, по крайней мере, намечаемые и предчувствуемые в ней:

1. Осуществление перихоресиса Церкви как заданности, – как данности, находящейся в историческом становлении;
2. Понимание самого отношения между персоной и целым, персоной и человечеством (а в плане понимания внутренней структуры Церкви – между персоной, т.е. церковным членом, и Кафолической Церковью) как особого, так сказать

¹⁴⁰⁶ Как, напр., у В. Н. Лосского; см., напр.: *Лосский В. Н.* О третьем свойстве... С. 455-456.

¹⁴⁰⁷ Из чего вытекает ошибочная мысль об отсутствии в Церкви уже здесь, в истории, частей и целого по подобию Святой Троицы. См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 103-139.

¹⁴⁰⁸ Неверно истолкованный, поскольку общение церковных членов и общин в истории ещё не имеет того абсолютного и безусловно перихорестичного характера, каковой ему усваивается в евхаристической экклезиологии, а реально существующий, поскольку Церковь как целое есть подлинно кафолический организм, сообщающий своим частям и членам способность быть собою – кафолическим целым. См, напр.: *Там же.* С. 233-237 и др.

«вертикального», проявления перихорестических отношений, где человек оказывается взаимопроникнут с Церковью, при сохранении – каждым (как персоной, так и Церковью) своей идентичности¹⁴⁰⁹;

3. Понимание становления перихоресиса как совокупного исторического процесса, в котором взаимопроникают друг в друга, становясь одним целым, частные (но вместе с тем имеющие универсальное значение) истории отдельных персон и история Церкви, находящаяся в эпицентре истории человечества.

Рассматривая эти вопросы, о. Софроний не говорит прямо, так сказать в богословских терминах, о структуре Церкви, однако готовит почву для подобного богословия. Согласно его мысли, «персональность... лежит в основе нашего универсализма»¹⁴¹⁰; но и «универсальное» для него не есть лишь природа человека (или даже природа Церкви), хотя очевидные параллели «универсальное – природное» и можно найти в его трудах¹⁴¹¹. О. Софроний далёк от буквального понимания прот. С. Булгакова, утверждавшего существование единой «ипостаси» или «лица» Церкви, хотя и испытал определённое влияние его идей¹⁴¹². Также, следуя вслед за В. Н. Лосским¹⁴¹³, он предостерегает нас от опасности впадения в крайность увлечения «безличным “целым”»¹⁴¹⁴. Однако «соответствие между историческим бытием человечества», понимаемого им, прежде всего, именно

¹⁴⁰⁹ Такой, «вертикальный», аспект перихоресиса будет впоследствии разработан в трудах автора настоящей диссертации. См., напр.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 420-426. И др.

¹⁴¹⁰ *Софроний (Сахаров), схиархим.* Таинство христианской жизни... С. 180-181.

¹⁴¹¹ См., напр.: «По образу (Троичного Бога) ... создан Человек-человечество. Многоипостасное единство Божества должно было бы быть реализованным в нашей тварной жизни: человечество – единое естество... (имеющее) многоипостасную форму нашего бытия» (*Там же.* С. 187).

¹⁴¹² См.: *Софроний (Сахаров), схиархим.* Рождение в царство непоколебимое... С. 28.

¹⁴¹³ Сводившим всякую целостность и общность в Церкви к природному (сущностному) компоненту. См., напр.: *Лосский В.Н.* Кафолическое сознание (Антропологическое приложение догмата Церкви) // *Его же.* Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 458-468. Впрочем, у Лосского можно встретить, как кажется, и потенциальный отход от такой позиции: «Церковь есть некое богочеловеческое существо, обладающее двумя природами и двумя волями, нераздельно соединёнными» (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви... С. 280).

¹⁴¹⁴ *Софроний (Сахаров), схиархим.* Рождение в Царство непоколебимое. ... С. 178.

как путь Церкви, и путём отдельного церковного члена¹⁴¹⁵ наполнено очевидной конкретикой, оно есть сопоставление именно масштабов, имеющих *ипостасный характер*, масштабов, осуществляющих своё конкретное развитие в истории.

Так, путь истории как становления перихоресиса для о. Софрония есть путь Церкви, одновременно совершенной и имеющей внутреннее развитие, и вместе с тем включённый в него путь становления самой персоны¹⁴¹⁶, имеющей до его окончания потенциальный характер дисбаланса и не *установившегося ещё внутреннего тождества* между ипостасным (личным) и природным¹⁴¹⁷, обретение которого будет означать для персоны и тождество её со Христом¹⁴¹⁸. Если на земле мы как персоны не достигаем воли Божией в полноте, периодически меняя направления тропосов (способов) её осуществления¹⁴¹⁹, то вышеобозначенная императивная задача человечества достижения «равенства и тождества» со Христом¹⁴²⁰ может быть осуществлена лишь по действительному окончанию истории, причём осуществлена совокупно – как полнотой Церкви, так и каждой отдельной персоной, составлявшей до окончания истории и окончательного исполнения этой задачи её, Церкви, часть. Лишь по исполнению истории будет утрачена всякая обособленность внутри человечества *как* внутри Церкви – обособленность, в том числе, её частей и членов.

Эта антиномия «части» и «целого», ещё не преодолённая в истории, особенно проявляет себя, согласно мысли о. Софрония, в литургической жизни Церкви. Для о. Софрония, хотя «литургия... всецело принадлежит плану вечности»¹⁴²¹, однако литургичность церковной жизни не означает простой прорыв эсхатона в нашу историческую реальность и

¹⁴¹⁵ *Его же*. Таинство христианской жизни... С. 181.

¹⁴¹⁶ «Как персоны мы создаёмся потенциально, не актуально» (*Софроний (Сахаров)*, *схиархим.* Рождение в Царство непоколебимое... С. 186).

¹⁴¹⁷ *Его же*. Видеть Бога как Он есть. М.: Путём зерна, 2000. С. 196.

¹⁴¹⁸ Понимаемого, впрочем, о. Софронием как «включение человека во всю полноту содержания жизни в Боге» (*Его же*. Рождение в Царство непоколебимое... С. 32), при сохранении «некоей «онтологической дистанции... для нас и в вечности» (*Там же*). См. также: *Там же*. С. 31.

¹⁴¹⁹ См.: *Софроний (Сахаров)*, *схиархим.* Таинство христианской жизни... С. 208.

¹⁴²⁰ *Там же*. С. 183.

¹⁴²¹ *Его же*. Видеть Бога... С. 222.

превосхождение её, как это мыслится, например, представителями евхаристической экклезиологии¹⁴²², но – соединение несоединимого, соединение вечности и истории, прораствание вечности через историю:

«Мы научаемся жить в планах двух реальностей, – говорит он, – Божественной и нашей тварной... Мы в каждый литургический момент и во времени сем, и в вечности; в нас ещё течёт жизнь, растленная падением и смертоносная, и вместе с нами Его слово, Его свет, Его жизнь... сколько бы ни наполнялись мы всё новыми и новыми проникновениями в литургическую действительность, мы никогда не достигнет её “конца”... Мы живём (литургическую молитву)... в страшном разрыве всего нашего существа... Непрестанное движение – то к Богу, то к миру – характеризует нашу Теургию»¹⁴²³.

Однако, по мысли о. Софрония, и за пределы собственно литургической жизни простирается «общее дело»¹⁴²⁴ человечества: «Всё в нашей жизни – это непрерывная Литургия»¹⁴²⁵. В конечном итоге история Церкви, история социума, история человека, история мира – всё это есть история человечества – история Человека, единого по природе и исторически утверждаемого в своём ипостасном – кафолическом – бытии, колоссально сложная, но, вместе с тем, *единая* внутри своего простираная; она есть поле действия и путь Церкви. Единство Церкви как таковой (внутри которой совершают свой путь к совершенному единству отдельные её члены и части), заданное как семя Христово и взращиваемое Духом Святым, есть, вместе с тем, *достояние всецелой истории*, лишь по окончании которой оно, единство, приобретёт ипостасную завершённость и полноту¹⁴²⁶, когда «по

¹⁴²² См. также, п. 4.6 диссертации.

¹⁴²³ *Софроний (Сахаров), схиархим.* Видеть Бога... С. 216-217.

¹⁴²⁴ Λειτουργία, греч. — Литургия, букв. «общее дело».

¹⁴²⁵ *Его же.* Духовные беседы. Т. 2. С. 103.

¹⁴²⁶ «В Церкви мы распознаём наличие персон, природы и действий, которые, при конечном совершенстве человечества, должны стать тождественными. Как в Святой Троице каждая Ипостась является носителем абсолютной полноты Божественного бытия, так и в нашем человеческом бытии каждая ипостась должна в своей совершенной реализации стать носителем всей полноты Богочеловеческого бытия... Если тождество не полное, то и единство также остаётся неполным. Проблема единства Церкви есть одна из самых важных по причине актуальности её для всего мира. Взятая во всей своей полноте, проблема эта отождествляется с проблемой единства человечества в целом, во всех планах: и во времени, и в пространстве. В нашу эпоху

исходе отсюда мы получим от Бога и Отца нашего Его святую вечность в нашу “собственность”: “всё моё – твоё” (Лк. 15:31)... (И эта) “собственность” – не то, что бывает здесь, как нечто отнятое от других, но это есть наша преображённая природа... это – мы сами»¹⁴²⁷.

4.4.2.3. История Христа как образ и источник истории Церкви и человека

Этот грандиозный путь – путь истории, человечества, Церкви – имеет своим основанием и эпицентром, вневременным и одновременно глубоко историчным, земную историю и подвиг Христа.

Именно «Всечеловек» Христос¹⁴²⁸ есть начало пути истории человечества, его двигатель, и, наконец, венчающее завершение. Он есть Первообраз этого исторического пути, «есть воистину мистическая ось мироздания»¹⁴²⁹. Содержа в Себе всю полноту человеческой и обоженной природы – природы Церкви¹⁴³⁰, – Он, вместе с тем, являет Церкви образ её ипостасного бытия, заключённого в историю. Осуществляя этот образ истории в самих себе, как отдельно взятый человек, так и всё человечество (взятое не в физической совокупности, и, так сказать, простой сумме её членов, но в имманентности Церкви миру) идут ко спасению, осуществляют свой путь со Христом, и, одновременно, ко Христу. «Если бы все мы достигали «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13), то в каждом проявлялся бы Всечеловек»¹⁴³¹; для этого и человеку, и человечеству необходимо пройти весь путь Христов от начала и до конца, ведь «вся жизнь

эта проблема должна быть поставлена с особой остротой – во всей её полноте и глубине» (*Его же*. Рождение в царство непоколебимое... С. 85).

¹⁴²⁷ *Его же*. Таинство христианской жизни... С. 206-207.

¹⁴²⁸ «В сущности только Он, Христос, и есть вполне человек» (*Его же*. Письма в Россию. М.-Эссекс: Паломник – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003. С. 122). Ср.: *Его же*. Таинство христианской жизни... С. 199; *Его же*. Духовные беседы... Т. 1. С. 63. Ср.: Лишь «во Христе человеческая природа совершенна и безгрешна, в то время как (даже) в Церкви она ещё не вполне такова» (*Каллистос (Уэр)*, еп. Православная Церковь... С. 252-253).

¹⁴²⁹ *Софроний (Сахаров)*, схиархим. Таинство христианской жизни... С. 199.

¹⁴³⁰ См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт... С. 325-330; *Его же*. Богословие истории как наука. Метод... С. 214-217.

¹⁴³¹ *Софроний (Сахаров)*, схиархим. Таинство христианской жизни... С. 188.

Спасителя – “пример” для нас (Ин. 13:15)»¹⁴³². Только «лишь следуя Ему, и каждый из нас, и всё человечество в своей совокупности могут спастись *на всех уровнях*»¹⁴³³.

Этот путь глубоко кенотичен, есть для человека и Церкви источник «хриstopодобного “истощания”»¹⁴³⁴ и, вместе с тем, представляет собой неминуемое торжество¹⁴³⁵, торжество подлинного «обладания всем»¹⁴³⁶.

Но, согласно мысли о. Софрония, даже сам кенозис Христа не первичен. Источник и образ совершенного человечества во Христе есть ничто иное, как жизнь и внутреннее бытие самой Святой Троицы. Поэтому земной путь, земная история Христа, кенотическая от начала и до конца, для о. Софрония является отображением внутритроичного кенозиса, – прежде всего, кенозиса и «самоистощания Отца, Который “так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную” (Ин. 3:16)»¹⁴³⁷. Внутритроический кенозис, а вслед за ним и кенозис Церкви, мыслится им как важнейшее свойство перихорестичности – совершенство самоотдачи, залог подлинного общения, общности и неразделённости на части, при сохранении «частного» и конкретного как персонального. Своего рода «тенью» кенозиса Церкви становятся все страдания тварного мира¹⁴³⁸. Так, – мыслит о. Софроний, – от центра своего бытия, Бога Троицы, человек, переходя к «периферии нашего ипостасного бытия», соприкасается со «всеми терзаниями земли»¹⁴³⁹.

¹⁴³² Там же. С. 202.

¹⁴³³ Там же. С. 191.

¹⁴³⁴ *Его же*. Видеть Бога... С. 178; «Жить по христиански нельзя; по христиански можно только умирать» (*Его же*. Преподобный Силуан Афонский. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 240); По образу богооставленности Христа на Кресте «Его силою мы сводимся до нуля» (*Его же*. Видеть Бога... С. 119), так, через страдания, содействуя очищению грехов – как своих собственных, так и остального мира.

¹⁴³⁵ «Он бросает нас в глубины ада; даёт пить (отчасти – *примечание схиархим. Софрония*) ту чашу, о которой молился Господь в Гефсиманском саду. Он же подымлет душу до созерцания небес» (*Его же*. Рождение в Царство Непоколебимое... С. 36).

¹⁴³⁶ *Его же*. Духовные беседы... Т. 2. С. 21.

¹⁴³⁷ *Его же*. Видеть Бога... С. 135. «Тайна Божественного кенозиса непостижима твари: беспредельный Бог, пребывая неизменно в полноте Своего всемогущества, у малывается до края, “до конца” (ср. Ин. 13:1). И это характерно для вечной жизни Бога» (*Там же*. С. 202). Ср.: *Его же*. О молитве. Эссекс-М.: Свято-Иоанно-Предтеченский Монастырь – Русский путь, 2002. С. 25; *Его же*. Тайнство христианской жизни... С. 241. *Его же*. Рождение в Царство Непоколебимое... С. 168. И др.

¹⁴³⁸ Ср.: *Софроний (Сахаров)*, *схиархим.* Письма в Россию... С. 123.

¹⁴³⁹ *Его же*. Тайнство христианской жизни... С. 193.

Но всё же именно через Христа, хотя и при соучастии всех Лиц Святой Троицы, троическое свойство неразделённости-перихорестичности становится свойством Церкви – кафоличностью её целостного бытия. Через кенозис Христа внутритроический кенозис становится кенозисом Церкви. Через Воскресение Христа вечное торжество Святой Троицы становится торжеством Церкви и залогом богообщения для человечества, так как именно «Он, Богочеловек, есть мера всех вещей»¹⁴⁴⁰.

И если Церковь – Невеста Христова (Откр. 21:2, 9), мыслимая, и в своей цельности, и в масштабе отдельной персоны, обладая перихоресисом в историческом становлении, идёт ко Христу и со Христом, то Сам Христос, её Глава, является непреложным источником кафоличности Церкви и, таким образом, *начатком перихоресиса* составляющей её жизни – жизни персон. Обусловленная отныне вневременным измерением Его подвига, историческая «неделимость» Литургии (которая, «будучи неповторимой, в веках повторяется; (и) в этом повторении... проявляется... неизменное (её) присутствие в рамках истории»¹⁴⁴¹), подобно неделимости Самого разделяемого Тела Христова, – Литургии единой, но и разделяемой пространственно и географически, совершаемой в этой видимой разделённости различными общинами, есть свидетельство такой кафоличности Церкви, отображающей в себе перихоресис Лиц Святой Троицы в нашей земной жизни¹⁴⁴².

Внутри Литургии и внутри Церкви и все церковные члены становятся соучастниками исторического пути Христа и Его кенозиса, становятся, по крайней мере, в интенции, в стремлении следовать заданному образцу:

«Христианин проходит весь путь Христа, вплоть до Его схождения во ад и затем соучастия в Его, Христа, воскресении. Многим свойственно думать, что жертва Христа совершеннейшим образом довлеет для искупления человечества... (и) никакого соучастия в этом акте не требуется... Не так

¹⁴⁴⁰ *Его же*. Рождение в Царство Непокоримое... С. 69.

¹⁴⁴¹ *Его же*. Видеть Бога... С. 227.

¹⁴⁴² См.: *Там же*.

смотрим мы, ибо не так смотрит Христос. ...Мы не умаляем жизненной силы Жертвы Христа, но разделяем её, соучаствуем в ней, живём всё ту же реальность... искупляя (мир)»¹⁴⁴³. По образу богооставленности Христа на Кресте «Его силою мы сводимся до нуля»¹⁴⁴⁴, так, через страдания, содействуя очищению грехов – как своих собственных, так и остального мира.

Соучастие Христу в искуплении мира имеет также и характер обратной перспективы: «Каждый из нас... может... оправдать себя в своём личном бытии и содействовать оправданию предшествовавших нам поколений. Все мы носим в себе греховное наследие наших отцов, дедов и прадедов, и наше исцеление положительно отражается и на них»¹⁴⁴⁵.

Чтобы до конца совершить это соучастие подвигу Христа, вся Церковь, взятая как одно целое, призвана пройти до конца христоподобный путь в собственной истории, которая есть, одновременно, и история мира.

4.4.2.4. Прогресс и регресс истории

Известная с ранней святоотеческой письменности под именованием «двух путей», путей прогресса и регресса, роста и угасания, двухвекторность истории в изображении о. Софрония представляется также под образами *предельного движения*, с одной стороны, и любого его *ослабления*, приводящего в конечном итоге к отклонению, падению и затуханию, с другой.

Так, у схииерхим. Софрония можно выделить следующие аспекты или характеристики регрессивного движения в истории:

1. *Разделение*, которое способствует образованию в мире «динамических деперсонализированных масс»¹⁴⁴⁶. Замыкание

¹⁴⁴³ *Его же*. Рождение в Царство... С. 180.

¹⁴⁴⁴ *Его же*. Видеть Бога... С. 119.

¹⁴⁴⁵ *Его же*. Таинство христианской жизни... С. 219.

¹⁴⁴⁶ *Там же*. С. 190.

персоны на себя, изоляция и ограничивание индивидуальной жизни в себе самой, где образ Святой Троицы опрокинут в человеке, где персоны – «замкнутые круги, разделённые между собой “острова”»¹⁴⁴⁷. Такие «не-универсальные ипостаси... пребудут едиными лишь отчасти, в пределах их возможностей»¹⁴⁴⁸.

2. *Ограничение* любого иного рода. От ограничения индивидуальности узостью сознания, замкнутого на себе¹⁴⁴⁹ до ограничения познания человека одной лишь энергией рассудка, которое есть путь рационализации и сужение познавательных возможностей человека¹⁴⁵⁰, путь воображения образов вместо реальной жизни¹⁴⁵¹. Сниженные требования (к области веры¹⁴⁵², к авторитету Христа, к взгляду на Самого Христа¹⁴⁵³), «снижение христианства»¹⁴⁵⁴, есть также вид ограничения. «Тенденция (многих людей) – учитывать всегда самое низшее»¹⁴⁵⁵.
3. *Детерминизм* как интенция, лишение свободы, определение и предопределение жизни «законами природы»¹⁴⁵⁶. Также форма познания как детерминирующая объективация, не позволяющая выйти человеку ввысь, за рамки тварной природы¹⁴⁵⁷.
4. *Отказ от страданий* (источник которых коренится в кенозисе Самого Бога), который означает и отказ от богоподобия¹⁴⁵⁸. Поиск лёгкого пути есть падение в пропасть¹⁴⁵⁹.
5. Поиск «самообожения»¹⁴⁶⁰.

¹⁴⁴⁷ Там же. С. 198.

¹⁴⁴⁸ Его же. Рождение в Царство... С. 88.

¹⁴⁴⁹ Его же. Таинство христианской жизни... С. 191.

¹⁴⁵⁰ Там же. С. 204.

¹⁴⁵¹ Его же. О молитве... С. 154.

¹⁴⁵² Его же. Таинство христианской жизни... С. 180.

¹⁴⁵³ «Когда мы вносим ограничения во... Христа, то теряем положительно всё и впадаем во мрак» (Его же. Духовные беседы... Т. 1. С. 53).

¹⁴⁵⁴ «Влекущее за собой или личные, или общественные катастрофы» (Его же. Письма в Россию... С. 207).

¹⁴⁵⁵ Его же. Духовные беседы... Т. 2. С. 39.

¹⁴⁵⁶ Его же. Таинство христианской жизни... С. 204; Его же. Письма в Россию. С. 205.

¹⁴⁵⁷ Его же. Таинство христианской жизни... С. 204-205.

¹⁴⁵⁸ Там же. С. 192.

¹⁴⁵⁹ «Уклоняющиеся от крестоношения не избегнут рабства страстям и пожнут от плоти тление» (Его же. О молитве... С. 23).

Путь прогресса – путь Церкви – противоположен регрессу; он характеризуется следующими чертами:

1. Абсолютным и безраздельным авторитетом Христа, возглавляющим и ведущим Свою Церковь¹⁴⁶¹.
2. Всесобирающим образом действия Святого Духа («Действием Духа Святого, от Отца исходящего, преодолевается грех отталкивания от любви Отчей, явленной нам чрез Сына (ср. Ин. 8:24)»¹⁴⁶²).
3. Исторической обновляемостью Церкви, очищением её от наносного и греховного¹⁴⁶³, так что «наш “жизненный акт” должен стать единым бытием, гармоничным до деталей»¹⁴⁶⁴.
4. Вызреванием свободы человека¹⁴⁶⁵, которая удерживает человека от впадения в крайности и органиченности¹⁴⁶⁶.
5. Кенотическим отказом от себя, расширением для человека своего бытия и сознания через выход за собственные пределы и общение любви¹⁴⁶⁷.
6. Способностью к «рекуперации» истории¹⁴⁶⁸: «Ни одно явление, как бы ни казалось оно гибельным, не лишено положительного аспекта. Так, современные нам условия планетарной жизни могут и должны были бы содействовать раскрытию в умах людей сознания необходимости глобального видения судеб всего мира»¹⁴⁶⁹.

¹⁴⁶⁰ *Его же*. Таинство христианской жизни... С. 206.

¹⁴⁶¹ *Там же*. С. 196.

¹⁴⁶² *Его же*. Аз есмь... С. 51-52.

¹⁴⁶³ *Его же*. Таинство христианской жизни... С. 189.

¹⁴⁶⁴ *Там же*. С. 177.

¹⁴⁶⁵ «Где нет свободы, там нет и Персоны; и наоборот: где нет Персоны, там нет и свободы» (*Его же*. Видеть Бога... С. 107), где же нет персоны, там нет Церкви, согласно мысли о. Софрония.

¹⁴⁶⁶ См., напр.: *Его же*. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Эссекс-М.: Св.-Иоанно-Предтеч. М-рь – Паломник, 2002. С. 271.

¹⁴⁶⁷ См., напр.: «Человек-персона (по образу Божию) есть некий центр, способный вместить в себе не только множественность космических реальностей, но и больше сего: всю полноту Бого-человеческого бытия» (*Его же*. Видеть Бога... С. 187); «объемля в молитвенной любви весь мир, она является единством всего существующего» (*Там же*).

¹⁴⁶⁸ Т.е. обращению ко благу деструктивных исторических процессов.

¹⁴⁶⁹ *Его же*. Таинство христианской жизни... С. 190.

Оба эти пути как бы пронизывают человека своими энергиями, ставя каждую персону перед выбором самоопределения¹⁴⁷⁰.

4.4.2.5. Амбивалентность исторического пути

Но речь идёт не только о простом выборе человека. Прогресс и регресс истории не только являются характеристиками человечества, но и, своего рода, «матрицей» жизни Церкви – условиями её исторического бытия.

Так, отображение Христа в Церкви переносит в неё и *амбивалентность* Его исторического пути в отношении к миру: как прогресс Откровения и самораскрытия совершенного Божества и совершенного человечества Христа миру, проникающих в мир и преображающих его, сопровождался ростом напряжения между Ним и миром, не способным вместить эту полноту, точно так же и исторический путь Церкви одновременно преображает мир и усиливает напряжение между Церковью и миром.

Согласно мысли о. Софрония, эта амбивалентность являет себя в двух ключевых формах:

1. **В отдельном человеке**, идущем к Богу, она являет себя в росте внутреннего напряжения между опытом богообщения человеческого духа в торжествующем созерцании Бога, с одной стороны, и провалами на «дно адаво», необходимыми для домостроительной интеграции, как внутренних сил человека¹⁴⁷¹, так и всего человечества¹⁴⁷², с другой.
2. **В человечестве** она являет себя в пути Церкви, которая возносится к Богу со Христом, непреложно и неумаляемо следуя Ему (не допуская никаких «сниженных требований»¹⁴⁷³), и, вместе с тем, она кенотически обращена к миру, в том числе существу в её собственных

¹⁴⁷⁰ См.: *Его же*. Аз есмь... С. 51.

¹⁴⁷¹ Страдания за собственные грехи.

¹⁴⁷² Страдания за грехи человечества.

¹⁴⁷³ *Его же*. Письма в Россию... С. 207.

членах, простираясь также и далее собственных членов, вовне, – вплоть до последних пределов регрессирующего человечества, вслед за ним, как бы сопутствуя этому регрессу в своём свидетельстве о Христе, вплоть до смерти.

Раскроем содержание этих пунктов более подробно.

Именно в осмыслении проблемы истории отдельной персоны для о. Софрония огромное значение имеет не просто, так сказать, «теоретическое богословие», но личный жизненный духовный опыт, воспринятый им от своего наставника – прп. Силуана Афонского и составляющий для самого о. Софрония область сильнейшей духовной рефлексии.

Исторический путь человека – отдельной персоны – в Церкви видится им как путь *постепенно увеличивающих свою амплитуду* духовных взлётов и «нисхождений во ад»: «По примеру Самого Христа (человек в Церкви учится) пребывать духом в сфере Божественной и вместе тесно соучаствовать в трагических судьбах вселенной»¹⁴⁷⁴. Эта колебательность носит в человеке несовершенный характер, характер внутренних противоречий, неустойчивости его воли¹⁴⁷⁵, содержит в себе элемент противодействия воле Бога. Предельность этой амплитуды – во Христе¹⁴⁷⁶, и она есть исторически недостижимый идеал для человека¹⁴⁷⁷, но, вместе с тем, человек также призван и достигнуть его с окончанием истории.

Ключ к глобальным историческим процессам лежит внутри амбивалентного устремления человека, составляющего его малую священную историю, утверждает схиархим. Софроний: «Я увидел, как Господь Иисус погружает меня на дно адово и оттуда возносит до небес... именно таким путём мой дух полнее проникал в исторические и

¹⁴⁷⁴ *Его же*. Видеть Бога... С. 225.

¹⁴⁷⁵ Которой не имеет лишь один Христос. См, напр.: «Уходя на страдание, Господь послал нам мир, а восстав из мёртвых, снова даровал мир (Ин. 14:27). Что хотел Он этим обозначить? Что бы должны... оставаться всегда одинаковыми и в страдании, и в благополучии» (*Максим Исповедник, прп.* Письмо XXXIV. Авве Полихронию // *Его же*. Письма. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2015. С. 270. 628С).

¹⁴⁷⁶ Предельность амплитуды, разделённой тремя днями Его смерти и Воскресения.

¹⁴⁷⁷ «Христос-Человек никем не достигнут в акте Своего истощания» (*Софроний (Сахаров), схиархим.* Видеть Бога... С. 132).

метаисторические измерения человеческого бытия»¹⁴⁷⁸. «Держи ум твой во аде и не отчаивайся»¹⁴⁷⁹ – это откровение, данное его духовному наставнику прп. Силуану Афонскому Христом, призывает к внутрипостасному кенозису человеческого духа, сходящего со Христом во ад самоотречения ради соучастия Ему в спасении мира, чтобы воскреснуть с Ним в торжестве Бого- и человеко-общения. Это «есть величайшее откровение об этом спасительном пути» человека к Богу¹⁴⁸⁰.

Вот как описывает о. Софроний свой личный опыт:

«Думаешь ли ты, что я избежал... самых болезненных периодов, когда видение гибели было столь ужасающим, что не позволено говорить о нём? Но странным образом, когда эти видения сменялись раскрытием новых горизонтов, явлением беспредельного света иного мира, тогда я не находил слов благодарности к Богу за пережитые мною адские муки, так как в последовательности сих событий духа именно эти напряжения страданий были необходимым условием для развития внутри самой способности к восприятию вечности»¹⁴⁸¹.

Даже сами важнейшие заповеди о любви к Богу и человеку представляются о. Софронием как амбивалентные и до конца не преодолеваемые в человеке стремления, даже как внутреннее противоречие: «Для нас, в пределах этой жизни, эти две заповеди в полноте несогласуемы. Любя Бога, служа Ему, я отхожу от ближнего, забывая его. Любя ближнего, служа ему, я или забываю Бога, или удаляюсь от Него, или даже враждую»¹⁴⁸². Лишь во Христе, совершенно «сочетавшего и ту, и другую любовь», это противоречие оказывается полностью снято¹⁴⁸³. Приближаясь ко Христу, человек постепенно научается преодолевать внутренне противоречия этого амбивалентного стремления. Лишь в эсхатоне, с

¹⁴⁷⁸ Там же. С. 192.

¹⁴⁷⁹ Там же. С. 175; *Его же*. Преподобный Силуан Афонский... С. 48 и др.

¹⁴⁸⁰ *Его же*. Таинство христианской жизни... С. 175.

¹⁴⁸¹ *Его же*. Письма в Россию... С. 180-181.

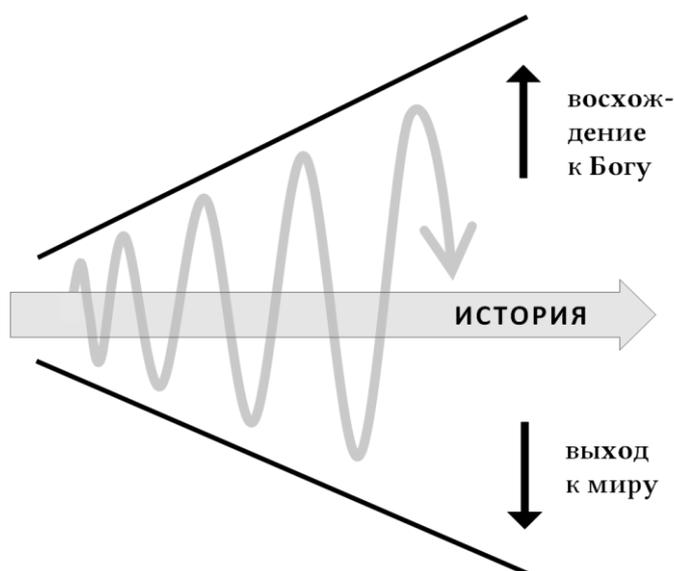
¹⁴⁸² *Его же*. Подвиг богопознания... С. 269.

¹⁴⁸³ Там же. С. 269.

окочанием и исполнением смысла истории, приобретая совершенное *тождество* со Христом, Его Церковь, взятая во всём своём внутреннем составе, преодолеет внутреннюю колебательность энергии своих членов.

Этот же путь характерен и для макроистории.

Духу отдельной человеческой персоны, то восходящему к вершинам богообщения, то нисходящему на «дно адаво», согласно о. Софронию, в макромасштабе истории соответствует духовное ядро мира – Церковь¹⁴⁸⁴. С течением всеобщей истории в Церкви, подобно тому процессу, который происходит в малой истории отдельной персоны церковного члена, амплитуда внутренней амбивалентной интенции увеличивает свой рост, проявляясь во всё большей и большей парадоксальности происходящего¹⁴⁸⁵.



Что касается процессов, протекающих внутри самой Церкви¹⁴⁸⁶, то она (Церковь) перманентно стремится к преодолению исторического регресса в самой себе, то есть в собственных членах, осуществляя «нисходящее» кенотическое движение. Это есть процесс исторического очищения Церкви,

¹⁴⁸⁴ См.: *Его же*. Рождение в Царство Непоколебимое... С. 85-86.

¹⁴⁸⁵ Так что сегодня «жизнь человечества парадоксальна до такой степени, что никакой ум человеческий уже не может ясно уразуметь происходящее в истории» (*Его же*. Таинство христианской жизни... С. 200).

¹⁴⁸⁶ Следует заметить, что в отношении рассмотрения процессов амбивалентного движения энергий Церкви о. Софроний не дифференцирует чётко процессы, происходящие *внутри* и *вовне* Церкви как отдельной ипостасной реальности. Такая дифференциация может представлять собой скорее реконструкцию, а отчасти и некоторое логическое развитие его взглядов.

и даже её внутреннего развития. На пути кенозиса Церковь, захватывая в себя мир в собственных членах¹⁴⁸⁷ как бы умаляет неумалимое – умаляет в самой себе собственную кафоличность и собственное богоподобное величие¹⁴⁸⁸, соделывая собой, Церковью, общины и персоны, ещё не свободные вполне от несовершенства.

Простираясь далее, уже за собственных пределы, своим кенотическим устремлением Церковь привлекает к себе мир, хотя бы в отдельных его членах и их энергиях, (см. выше идею о «рекуперации» истории¹⁴⁸⁹) и одновременно свидетельствует о затухании бытия, обособившегося в своём самоопределении от Бога¹⁴⁹⁰.

В конечном итоге прогресс и регресс всеобщей истории мыслятся о. Софронием как единый амбивалентный процесс, совершаемый в Человеке-человечестве. «Между человеком, каким он был явлен при изначальном устройении мира, и тем, каким он явится по кончине всего, существует подобие... По этой причине весь род человеческий именуется единым *человеком* (курсив – схиархим. Софрония)... Поэтому вся наша природа (сущая в ипостасных формах), простираясь от первого до последнего, есть единый образ Того, Кто есть “сущий” (Исх. 3:14)»¹⁴⁹¹. Человечество, мыслимое о. Софронием *потенциально* как Церковь, способно обрести эту потенцию *актуально* через хриstopодобный подвиг самой Церкви¹⁴⁹². Проблема внутреннего перихоресиса Церкви пролонгируется о. Софронием до пределов всего мира во всецелой истории. В конечном итоге для него «взятая во всей своей полноте, проблема (единства Церкви – единства, искомого миром, хотя и данного уже как исторический факт в самой Церкви

¹⁴⁸⁷ Ведь не лишён присутствия в себе внешнего мира тот, кто ещё не достиг тождества со Христом.

¹⁴⁸⁸ Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия... С. 157–158. Гл. 1.

¹⁴⁸⁹ См.: *Софроний (Сахаров), схиархим.* Таинство христианской жизни... С. 190.

¹⁴⁹⁰ «Вне Христа... никакой... опыт не даёт человеку возможность познать Божественное бытие... как Троицу – единосущную и нераздельную» (*Его же.* Рождение в Царство Непокоримое... С. 50-51).

¹⁴⁹¹ *Там же.* С. 87.

¹⁴⁹² «Мы убеждены, что в глубине души люди ищут Церковь, ибо не иначе как в Церкви можно найти жизнь совершенную» (*Там же.* С. 86).

Христовой) отождествляется с проблемой единства человечества в целом, во всех планах: и во времени, и в пространстве»¹⁴⁹³.

Общая ответственность человечества не означает для него, впрочем, принятие идеи всеобщего спасения¹⁴⁹⁴; скорее о. Софроний идёт по стопам прп. Максима Исповедника, мыслившего «апокатастасис» как восстановление тварного бытия во всецелостном бытии Церкви. Равно далёк о. Софроний от какого-либо размытия границ Церкви и буквального отождествления её с человечеством. Предельное исполнение исторической задачи человечества – исполнение внутри Церкви – с окончанием истории для него будет означать следующее:

- совершенное исполнение исторического прогресса человека, достигшего *тождества со Христом* и, одновременно...
- предельное и совершенное окончание процесса регресса и угасания, каковой предел явит собой совершенную утрату сил, гибель и *самоистребление зла*, исчерпавшего всякие остатки блага, дававшего ему возможность существования.

«Человечество, – говорит об этом прп. Максим Исповедник, – «достигнет конца веков, когда наша сила и действие достигнут предела (способности) производить»¹⁴⁹⁵.

Этот предел исторической актуализации добра и зла каждый человек-персона, как и весь мир, испытает на самом себе: «В конечном итоге чрез нас пройдут все волны космического зла... но и Божественного света. И от нас зависит, что предпочесть, что избрать, к чему устремиться всеми силами нашего существа. Сей выбор и составляет таинственное ядро нашей свободы»¹⁴⁹⁶.

¹⁴⁹³ Там же. С. 85.

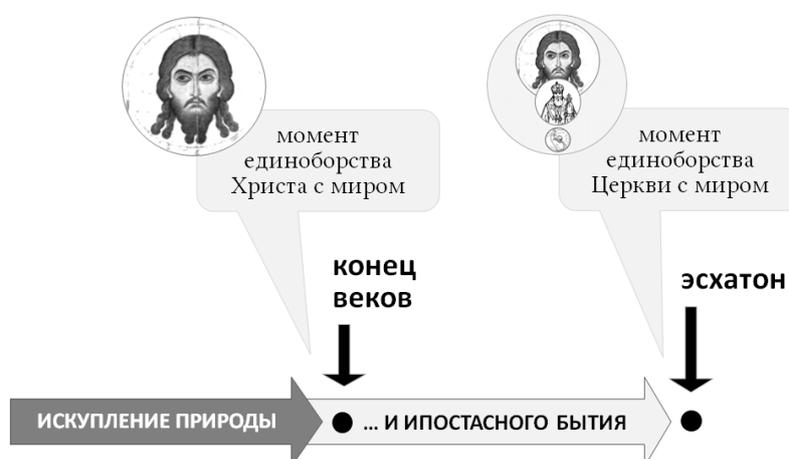
¹⁴⁹⁴ См., напр.: *Его же*. Видеть Бога... С. 107; *Его же*. Рождение в Царство Непоколебимое... С. 188.

¹⁴⁹⁵ *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию... С. 95. Вопрос XXII:7.

¹⁴⁹⁶ Софроний (Сахаров), *схиархим.* Аз есмь... С. 51.

Мир всё более и более навязывает себя человеку¹⁴⁹⁷, «динамика гибели» возрастает¹⁴⁹⁸, усиливая «натиск антипредания»¹⁴⁹⁹ на Церковь¹⁵⁰⁰. И наконец, по образу Христа перед Церковью и «перед нами, – говорит о. Софроний, – в какой-то момент встанет задание – единоборства со всем миром»¹⁵⁰¹, чтобы «победить мир» (ср. Ин. 16:33). «Одиночество» Церкви перед концом мира будет подобно одиночеству Христа перед Голгофой, поэтому «пример Христа, оставшегося совершенно одиноким в день Своей Голгофы, да укрепит нас пойти вслед Ему»¹⁵⁰².

Типология кенозиса Церкви



И хотя «мир идёт к апокалиптической катастрофе»¹⁵⁰³, но именно смерть человека-персоны является способом «бóльшего (и даже предельного) уподобления Христу»¹⁵⁰⁴. Эта мысль применима и по отношению к Человеку-человечеству, которое в конечном замысле Божиим, относящемся к окончанию истории, есть ничто иное как Церковь¹⁵⁰⁵. Так, завершаемое тождеством со Христом, совершенное историческое преимство Христу в

¹⁴⁹⁷ *Его же*. Таинство христианской жизни... С. 184.

¹⁴⁹⁸ *Там же*. С. 174.

¹⁴⁹⁹ Термин впервые введен в следующей статье: *Легеев М., свящ.* Предание и антипредание // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 44-54.

¹⁵⁰⁰ *Софроний (Сахаров), схиархим.* Таинство христианской жизни... С. 182.

¹⁵⁰¹ *Его же*. Видеть Бога... С. 60.

¹⁵⁰² *Его же*. Таинство христианской жизни... С. 179.

¹⁵⁰³ *Там же*. С. 189.

¹⁵⁰⁴ *Его же*. Видеть Бога... С. 37.

¹⁵⁰⁵ Ср.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт... С. 450-452.

человеке и человечестве, этот исторический процесс, в изображении схиархим. Софрония оказывается *соответственным эсхатологическому финалу истории* – опять же в человеке и человечестве.

Итак, история, согласно мысли о. Софрония, есть совместный путь Христа и Его Церкви – путь искупления всего человечества, взятого уже не просто в плане природы¹⁵⁰⁶, но в его конкретном ипостасном (и для о. Софрония особенно важно, что полиипостасном) облике.

Рассуждая о «целом» человечества, о. Софроний, как кажется, опасается прямо отойти от позиции В. Н. Лосского, утверждавшего невозможность какой-либо иной ипостасной жизни, помимо лично-ипостасной, заключённой в отдельных персонах¹⁵⁰⁷. Тем не менее, целый ряд положений его богословской системы, таких, например, как сравнение *конкретных* историй персоны и «целого» или представление о целостности¹⁵⁰⁸ как о конкретной исторической реальности, предполагают такой отход.

Проблема внутренней структуры Церкви, представляющей становление перихоресиса внутри Церкви, у о. Софрония ещё не дифференцирована с проблемой становления перихоресиса как исторической задачи всего человечества. Да и само понятие «человечество» (также «всего Адама»¹⁵⁰⁹, «Все-человека»¹⁵¹⁰) у него оказывается не до конца определено, причём не до конца определено именно понятийно. Идея единства природы человека в его учении скрыто пролонгируется до идеи ипостасного единства¹⁵¹¹ и даже ипостасного самоопределения «целого» человечества, сопряжённого с ипостасным самоопределением отдельных персон. К человечеству о. Софроний применяет *традиционно эклезиологический* образ (ср. Мк. 4:30-

¹⁵⁰⁶ Ср.: Григорий Палама, свт. Омелия 5 // *Его же*. Омелии. В 3-х ч. М., 1993. Ч.1. С. 58.

¹⁵⁰⁷ См., напр.: *Софроний (Сахаров), схиархим. Письма в Россию...* С. 205-207. Ср.: *Лосский В. Н. Кафолическое сознание...* С. 466-467.

¹⁵⁰⁸ Независимо от того, идёт речь о Церкви или о «человечестве».

¹⁵⁰⁹ «Весь Адам есть моё бытие» (*Софроний (Сахаров), схиархим. Духовные беседы...* Т. 2. С. 69).

¹⁵¹⁰ «Если нами владеет дух Христа, то, говоря “Я”, мы не можем отличить нашего “Я” от сознания Все-человека» (*Там же*. С. 67).

¹⁵¹¹ «Адам во всей своей полноте... (есть) самая конкретная действительность» (*Там же*. С. 119). Ср.: *Его же*. Таинство христианской жизни... С. 265.

32), хотя, как кажется, намеренно прямо не отождествляет понятие «человечество» с Церковью в рамках данного образа:

«Всё человечество – это единое дерево, и все мы или ветки, или листья, или плоды на этом дереве. Естественно для всякого христианина стать носителем в себе всего Адама. Всякий из нас должен стремиться к тому, чтобы жить всю историю человека от сотворения мира до последних судеб его. И тогда мы станем христианами»¹⁵¹². «Первый Адам... есть корень всего дерева, которое есть человечество. Но этом корне мы зиждемся, и растём, и живём. И здоровье, и болезнь этого колоссального дерева отзываются на нас»¹⁵¹³.

Но всё же, не каким либо иным образом, а лишь приобщаясь к сознанию Христа в Церкви, мы обретаем «единство... (которое) будет как один человек»¹⁵¹⁴.

Эсхатологическая антиномия



¹⁵¹² *Его же*. Духовные беседы. Т. 1. С. 47.

¹⁵¹³ *Его же*. Духовные беседы. Т. 2. С. 33.

¹⁵¹⁴ *Там же*. Ср.: *Ерм*, св. Пастырь... С. 230, 292, 299. 1:3:2; 3:9:9,18.

Такой некоторый антиномизм («всего Адама» и всецелой Церкви, не тождественных, но и в потенции тождественных друг другу¹⁵¹⁵) приоткрывает нам скрытые интенции богословия схиархим. Софрония, мыслящего ожидаемый конец мира и истории также антиномически: как тайну торжества *всего* человечества со Христом и как тайну свободного самоопределения *каждой* персоны¹⁵¹⁶. Это противоречие, вполне осознаваемое самим о. Софронием, не находит в его трудах окончательного разрешения, оставляя в его душе путь к молитве за весь мир¹⁵¹⁷.

4.5. Эсхатологический подход к истории в евхаристической экклезиологии¹⁵¹⁸

С началом периода экклезиологии кафоличности в 20-30-х гг. XX в., когда сдерживающий фактор в лице русского царя был упразднён, вызревающее в Константинопольской Церкви представление о функционировании и устройстве Церкви, ориентированное на эсхатологизм и питаемое евхаристическими акцентуациями греческих просветителей, дало первые богословские плоды. Провозглашённый протопресвитером Николаем Афанасьевым лозунг «Не Евхаристия в Церкви, а Церковь в Евхаристии» положил начало направлению евхаристической экклезиологии с её весьма специфическим отношением к истории. Начало этому процессу дали две программные статьи о. Николая: «Проблема истории в христианстве» (ок. 1932 г.) и «Две идеи Вселенской Церкви» (1934 г.). Его позиция была демонстративно направлена против традиций русской догматической школы

¹⁵¹⁵ Ср.: «Единство Церкви и единство человечества в высшем смысле и в полной мере совпадут только в свершении Царства Божия» (Мейендорф И., *протопр.* Единство Церкви – единство человечества... С. 916).

¹⁵¹⁶ Здесь, как и во многих других отношениях, он идёт по стопам прот. Сергия Булгакова, сглаживая, впрочем, периодическую резкость, а иногда и радикальность выводов последнего.

¹⁵¹⁷ См.: «Бог хочет всем спастись, и мы должны всем промыслить спасение и молиться за всех, но ни откровение, ни опыт не дают нам оснований полагать, что все спасутся. Свобода – великий дар, но страшный» (Софроний (Сахаров), *схиархим.* Рождение в Царство Непоколебимое... С. 188).

¹⁵¹⁸ Данный параграф написан на основании следующих работ автора: Легеев М., *свящ.*, Хулан В., *прот.*, Сизоненко Д., *прот.*, Иванов И., *свящ.*, Гаврилов И. Б. Богословие истории в XX веке: Восток и Запад... С. 111-139 (п. 1.8. Протопресвитер Александр Шмеман. Типология исторических процессов (свящ. М. Легеев), п. 1.9. Протопресвитер Иоанн Мейендорф. История и историческое (свящ. М. Легеев)); Легеев М., *свящ.* Богословский взгляд на историю протопресвитеров Александра Шмемана и Иоанна Мейендорфа // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 1 (17). С. 60-83.

и русского богословия в целом. Уже эти два ранних выступления о. Николая содержат в себе основные историко-богословские и совокупно экклезиологические подходы, характерные для позиции Константинополя; влияние здесь поля богословских интересов константинопольской мысли на него весьма заметно. Позднейшие работы развивают и дополняют изложенные в них базовые принципы его учения.

4.5.1. Присутствие Церкви в истории как свидетельство у протопресвитера Николая Афанасьева

Отношение к истории самого о. Н. Афанасьева, и это отношение имеет неизменный экклезиологический контекст, может быть сформулировано в следующих тезисах:

1. Церковь эсхатологична и является хранительницей «исполнения времён»;
2. идеальная роль Церкви в истории состоит исключительно в присутствии и свидетельстве перед лицом мира;
3. реальная история Церкви в её отношениях с миром представляет собой по большей части (исключая самый ранний период) историю засилья в церковной жизни и церковном устройстве мирского начала, или начала «права», по мысли о. Николая¹⁵¹⁹.

Так, акцентуация эсхатологического доходит у о. Н. Афанасьева до прямого неприятия идеи Церкви как исторической силы в принципе. «Нет двух градусов, о которых писал блаженный Августин. Это его ложная идея», «Теократия... – это эпоха, лишённая совести»¹⁵²⁰, – вот лишь яркие примеры выражений о. Николая, характеризующие его позицию при самом её зарождении. Эти идеи представлены в его докладе «Проблема истории в христианстве».

¹⁵¹⁹ См., напр.: *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Духа Святого. Киев: Центр православной книги, 2005. С.426-431 и др.

¹⁵²⁰ *Афанасьев Н., протопр.* Проблема истории в христианстве // *Его же.* Церковь Божия во Христе: сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 112.

Одновременное пребывание Церкви в эсхатологии и в истории («У христианина нет выбора между эсхатологией и историей, так как он должен принять одно и другое, если он желает оставаться в Церкви»¹⁵²¹) означает для протопр. Николая Афанасьева лишь миссию Церкви миру, но никак не внутренний историзм самой Церкви. Для о. Николая историческим идеалом Церкви является её духовная самостоятельность, понимаемая как внутренняя изоляция от социума, мира, и неимение с ним никаких общих дел: «Церковь пребывает в истории мира, но она только пребывает, не участвуя в ней»¹⁵²², «Церковь действовать в мире как историческая сила не может»¹⁵²³. Да, – говорит о. Николай, – «Церковь пребывает в истории и в истории осуществляет свои задачи... и (саму) историю нельзя отделить от Церкви, т.к. она в ней находит свой смысл и своё завершение»¹⁵²⁴. Но согласно его мысли, для Церкви история есть поле исключительно противостояния и борьбы, она исключительно «является в мире как смысл истории», как «совесть мира»¹⁵²⁵; но всякая претензия Церкви на деятельное проникновение в мир представляет собой трагическую ошибку. Согласно его мысли, «участие Церкви в историческом процессе... превращает её в правовой институт»¹⁵²⁶, что оказывается губительным для Церкви.

Этот «дуализм», радикальное противопоставление Церкви и форм деятельности внешнего мира, таких как общественная жизнь, государство и проч., представляет собой своеобразную идеализацию церковного устройства, сведённого в подобной системе взглядов к одной идее¹⁵²⁷ – совершенной евхаристической жизни во Христе. Проекция эсхатона на историю представляет собой подсознательную проекцию совершенного

¹⁵²¹ Афанасьев Н., протопр. Ей, гряди, Господи Иисусе! // *Его же. Церковь Божия во Христе*. М., 2015. С. 698.

¹⁵²² Там же. С. 107. Под «максимальной изоляцией» Церкви от мира у о. Н. Афанасьева не следует понимать критикуемый им самим буквальный монашеский уход от мира в пустыню, но – именно *неприятие «общих дел» Церкви и мира*, а эта идея очевидно проходит красной нитью через всё творчество о. Николая.

¹⁵²³ Там же. С. 108.

¹⁵²⁴ Афанасьев Н., протопр. Церковь Духа Святого... С. 423.

¹⁵²⁵ Афанасьев Н., протопр. Проблема истории в христианстве... С. 107.

¹⁵²⁶ Там же.

¹⁵²⁷ Не случайно даже ученик о. Николая называет его «почти однодумом»: Шмеман А., протопр. Памяти отца Николая Афанасьева // *Его же. Собрание статей*. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 838.

бытия всей полноты церковной жизни, всех её членов, на область тех – исторических – реалий, которые не имеют ещё этого совершенства¹⁵²⁸. Мысль о. Н. Афанасьева о том, что, «если действует один – действуют также все; если действуют все – действует и каждый член»¹⁵²⁹, навеянная богословием ап. Павла (ср.: 1 Кор. 12), но существенно расширяющая его, представляет собой становящееся, но ещё окончательно не ставшее настоящим, в чём-то императив будущего; но им она прикладывается исключительно к настоящему, стирая грань между историей и эсхатоном.

4.5.2. Типология исторических кризисов в богословии протопресвитера Александра Шмемана

Продолжатель дела о. Николая – протопресвитер Александр Шмеман, сохраняя его общий экклезиологический посыл, тем не менее ставил перед собой задачу нивелирования наиболее радикальных положений его мысли, в том числе и особенно, касающихся отношения к истории, роли Церкви в историческом процессе и влияния мира на церковную жизнь. Исходя из этих установок и формируется его богословский взгляд на историю.

Сложно особенно выделить те или иные труды данного автора в плане раскрытия историко-богословской темы. Данная тематика затрагивается во многих статьях о. Александра, таких как: «Судьба византийской теократии» (1947), «Догматический союз» (1948), «Церковь, эмиграция и национальность» (1948), «Правда византизма» (1954), «Церковь и история» (1960), «Церковь, государство, теократия» (1960), «Миссионерский императив» (1961), «Мир как таинство» (1964, опубл. 1979), «Задача православного богословия сегодня» (1966), «Православный мир: прошлое и

¹⁵²⁸ Такая позиция связана с идеей тождества Евхаристии и Церкви, Евхаристии и церковного бытия. См., напр.: «Евхаристическое собрание является признаком Церкви во всей её полноте» (*Афанасьев Н., протопр.* Кафолическая Церковь // *Его же.* Церковь Божия во Христе. М., 2015. С. 488); *Его же.* Церковь Духа Святого... С. 432, 444 и др. Закономерным плодом такого тождества для самой Церкви, по мысли о. Николая, становится кафоличность и самодостаточность (своего рода «автокефальность») каждой общины, где совершается Евхаристия. См., напр.: *Афанасьев Н., протопр.* Церковь, председательствующая в Любви // *Его же.* Церковь Божия во Христе. М., 2015. С. 559–563 и др.

¹⁵²⁹ *Афанасьев Н., протопр.* Таинство собрания // *Его же.* Церковь Божия во Христе: сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 458.

настоящее» (1968, опубл. 1979), «Упадок или возрождение?» (1975), «Мир в свете православной мысли и опыта» (1976, опубл. 1977), «Богослужение и эсхатология» (1985), «Миссия православия» (1968, опубл. 2009), «Знаменательная буря» (1971) и др. Определённый материал для нашей темы дают также его труды, посвящённые вопросу устройства Церкви, прежде всего следующие статьи: «Церковь и церковное устройство» (1949), «“Единство”, “разделение”, “объединение” в свете православной экклезиологии» (1950, опубл. 1951), «Вселеский Патриарх и Православная Церковь» (1951), «О понятии первенства в православной экклезиологии» (1961) и некоторые другие. Немало важных и интересных мыслей на тему богословия истории можно встретить в его дневниках (изд. в 2005). В общем и целом существенная часть объёма сочинений о. Александра насыщена историко-богословским дискурсом; весь этот объём, впрочем, требует отдельной систематизации.

Важно отметить: у протопресвитера Александра Шмемана мы обнаруживаем две внутренние интенции, характеризующие его как богослова истории – курс на эсхатологизацию Церкви и умаление истории, характерный для евхаристической экклезиологии в целом, с одной стороны, и ориентацию на «срединный путь» Церкви, веру в историческую устойчивость Церкви, своего рода церковно-исторический оптимизм, с другой. Между этими двумя взаимонаправленными векторами и развивается его богословие истории, наделённое весьма оригинальными чертами.

4.5.2.1. Путь истории – путь мира. Роль Церкви в этом процессе

Протопр. А. Шмеман выступает за активную роль Церкви в историческом процессе. Однако, если, например, для прот. С. Булгакова, прот. Д. Станилое или архим Софрония (Сахарова) история как таковая есть прежде всего история самой Церкви, выступающей историческим и неизменным стержнем, она же есть и история всего человечества как Церкви, сущей в потенции, то для о. А. Шмемана самый общий план отношения

истории к Церкви и Церкви к истории выглядит иначе. В его понимании «Церковь неизменно *следует истории, то есть* сознательно и систематически *приспосабливает своё устройство к формам мира*, в котором она живёт»¹⁵³⁰; «Церковь... творит *его (мира) историю*»¹⁵³¹, и лишь в силу этой включённости Церкви в *чужую* историю, эта история становится историей её собственной. При таком взгляде сама Церковь полагается своего рода *вторичным субъектом* мирового исторического процесса – лишь реагирующим на историческую динамику мира, но не определяющим динамику истории в своём собственном внутреннем движении и развитии.



Причины такого взгляда кроются как в скрытом эсхатологизме, так и в определённого рода идеализации Церкви – оба пункта вытекают из эклезиологической позиции о. Александра в целом, очерченной рамками ключевых постулатов евхаристической эклезиологии¹⁵³². В конечном итоге

¹⁵³⁰ Шмеман А., *протопр.* Церковь и церковное устройство // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 321.

¹⁵³¹ Шмеман А., *протопр.* Церковь, государство, теократия // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 389.

¹⁵³² См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. С. 103-123.

мысль о «нисхождении (Сына Божия) в мир и в историю»¹⁵³³ проецируется у него и на Церковь, само «нисхождение» Сына Божия в мир оказывается тождественным таковому схождению *и Церкви*. Такой взгляд, потенциально опасный с точки зрения экклезиологии (поскольку отказывает Церкви в присущем ей самой развитию, взятом в качестве её положительного роста¹⁵³⁴, а не ответа лишь на динамику мира), имел при этом и свои позитивные стороны.

Так, положительным следует признать существенный сдвиг взгляда о. Александра на историю в отношении его предшественника протопресвитера Н. Афанасьева. В понимании последнего Церковь не следовала истории ни в каком ином смысле, кроме единого – миссионерского присутствия в ней (в истории) и свидетельства о Христе. Приспособление церковного устройства к исторически изменяющимся формам мира для Афанасьева означало не естественный путь Церкви, но её ослабление и уступку в сторону мира, своего рода «грех Церкви»¹⁵³⁵. Шмеман отрицает такой подход, утверждая положительную активную роль Церкви в общеисторическом процессе, включающем её самое широкое взаимоотношение с социумом, государством, его институтами, культурой, цивилизацией и проч.

Несмотря на «вторичность» участия Церкви в историческом процессе согласно мысли Шмемана, ему оказывается не чужда идея *исторического развития самой Церкви*, её «восхождения... от “мира сего” к миру “грядущему”»¹⁵³⁶, движения ко Христу, хотя и уже со Христом¹⁵³⁷, – идея, иллюстрирующая в чём-то внутреннюю непоследовательность самого Шмемана, противопоставляющего Церковь и мир как базовых носителей эсхатона и истории. «Каждый из нас призван возрастать (во Христе)... к тому

¹⁵³³ Шмеман А., *протопр.* Православный мир: прошлое и настоящее // *Его же*. Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 44.

¹⁵³⁴ Подобного аскетическому росту отдельного человека или даже историческому, хотя и безгрешному, росту Христа на протяжении периода Его общественного служения. См., напр.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбДА, 2019. С. 370-372, 378-380, 432-457.

¹⁵³⁵ См., напр.: *Афанасьев Н., протопр.* Проблема истории в христианстве // *Его же*. Церковь Божия во Христе: сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 106-112.

¹⁵³⁶ Шмеман А., *протопр.* Православный мир: прошлое и настоящее... С. 49.

¹⁵³⁷ Ср.: «Она одновременно в пути... но уже и в отечестве» (Шмеман А., *протопр.* Церковь и история // *Его же*. Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 19).

же призвана и Церковь»¹⁵³⁸, – утверждает он. Но, как представляется, эсхатологические установки его экклезиологии (именно евхаристической экклезиологии) не позволяют развиться этой идее до каких-либо серьёзных разработок.

4.5.2.2. Исторический и эсхатологический аспекты жизни Церкви

Для о. Александра победа Церкви в истории носит временный характер. Линейный путь всеобщей истории представляет собой вектор движения ко Христу, а затем от Христа: «Новый разрыв (Церкви и мира) не есть просто возвращение к раннему, доконстантиновскому положению вещей. Тогда христиане шли к победе. Теперь победа уже позади и оборачивается поражением»¹⁵³⁹.

При этом Шмеман признаёт факт *внутриисторической победы Церкви*; несмотря на её преходящий характер, эта победа обладала подлинной ценностью в рамках своего времени; но он утверждает также и «значение... *прошлого для настоящего* (курсив – о. А. Шмемана)»¹⁵⁴⁰. Можно полагать, что преходящая и внутриисторическая победа заключала в себе образ будущей «новой победы»¹⁵⁴¹ эсхатологического характера. Согласно мысли о. Александра, «в историю уже вошла вечность»¹⁵⁴², и Церковь свидетельствует об этом неизменном содержании, «живя в истории, в этом... движении, изменении (и) становлении»¹⁵⁴³. Залог этой новой и окончательной победы для него – свобода от мира, своего рода *свобода от истории в истории*.

¹⁵³⁸ Шмеман А., *протопр.* «Единство», «разделение», «объединение» в свете православной экклезиологии // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 359.

¹⁵³⁹ Шмеман А., *протопр.* Церковь и история... С. 17.

¹⁵⁴⁰ Шмеман А., *протопр.* Мир в свете православной мысли и опыта // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 100.

¹⁵⁴¹ Шмеман А., *протопр.* Церковь и история... С. 17.

¹⁵⁴² Там же. С. 19.

¹⁵⁴³ Там же.

Действительность всех времён (прообразующих друг друга) заключена в Литургии, в таинстве Общего дела¹⁵⁴⁴. Литургия «космична, то есть предполагает сотворение всего во Христе»¹⁵⁴⁵, соприкасаясь с миром, она и сам мир соделывает таинством¹⁵⁴⁶. Именно поэтому, через связь с миром, «Литургия Церкви... всегда (и) исторична»¹⁵⁴⁷, «то есть предполагает во Христе все времена»¹⁵⁴⁸, но «она также и эсхатологична, то есть в ней мы становимся истинными участниками грядущего Царствия»¹⁵⁴⁹.

Исходя из сказанного, динамика исторической жизни имеет для о. Александра двоякий характер: «Евхаристия – всегда конец... но она же – всегда начало, исходная точка»¹⁵⁵⁰. Так и Церковь «одновременно в пути... но уже и в отечестве»¹⁵⁵¹. Подобная двойственность порождает *два аспекта церковного бытия*, взаимодействующих друг с другом, порождает и два движения внутри самой Церкви¹⁵⁵². Это «взаимоотношение Церкви-полноты и Церкви-миссии, – говорит Шмеман, – нигде не раскрывается с такой ясностью, как в Евхаристии... В евхаристическом богослужении есть два взаимодополняющих движения: *восхождения* (к Богу) и *возвращения* (к человеку; курсив о. А. Шмемана)»¹⁵⁵³. Или иначе: движение из истории в эсхатон и возвратное движение – из эсхатона в историю¹⁵⁵⁴. Это евхаристическое ядро жизни Церкви распространяется и «вовне», на всю жизнь Церкви и её со-бытие с миром. В конечном итоге для о. Александра «природа Церкви такова, что всё, что в ней... “эсхатологично”, может быть

¹⁵⁴⁴ Λειτουργία, греч. – Общее дело.

¹⁵⁴⁵ Шмеман А., *протопр.* Богослужение в секулярный век // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 76.

¹⁵⁴⁶ Шмеман А., *протопр.* // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 28-30 и др.

¹⁵⁴⁷ Шмеман А., *протопр.* Богослужение в секулярный век... С. 76.

¹⁵⁴⁸ Там же.

¹⁵⁴⁹ Там же.

¹⁵⁵⁰ Шмеман А., *протопр.* // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 24.

¹⁵⁵¹ Шмеман А., *протопр.* Церковь и история... С. 19.

¹⁵⁵² Ср. с мыслью схиархим. Софрония (Сахарова) о двух движениях человека в Церкви: к Богу и к миру: *Легеев М., свящ.* Богословие истории в свете христианского персонализма у архимандрита Софрония... С. 38-42.

¹⁵⁵³ Шмеман А., *протопр.* Миссионерский императив... С. 23.

¹⁵⁵⁴ Ср.: Там же. С. 22.

выражено в исторических формах, а то, что исторично, может быть (эсхатологически) преображено»¹⁵⁵⁵.

Именно «возвратный, «миссионерский» вектор движения внутри Церкви имеет преимущественно исторический характер для о. Александра. Подобный взгляд обусловлен вышеуказанной связкой в его представлении истории с миром, связкой, полагающей Церковь в её эсхатологической отдельности, допускающей проникновение в историю, но в определённой степени дуализирующей Церковь и историю. Впоследствии у такого продолжателя идей о. Александра, как митр. Иоанна (Зизиуласа), это противопоставление Церкви и мира как *противопоставления истории и эсхатона* достигнет максимального напряжения и радикализации¹⁵⁵⁶.

4.5.2.3. Исторический подвиг Церкви и его ослабление

В своих отношениях с миром Церковь соприкасается с его исторически изменчивыми организационными формами. Это соприкосновение влечёт за собой определённые изменения в жизни Церкви, влечёт её приспособление к жизни мира, которое «не есть зло»¹⁵⁵⁷, но есть «исторический факт, (такой же), как (например) обращение в христианство императора Константина»¹⁵⁵⁸ и последующий союз Церкви и империи. Так, это приспособление Церкви к жизни мира, её восприятие форм мира само по себе носит, согласно Шмеману, нейтральный характер¹⁵⁵⁹.

Однако в конечном счёте «в мире Боговоплощения нет ничего нейтрального»¹⁵⁶⁰, таким образом уже в жизни Церкви эти формы способны реализоваться (и реализуются) двояким образом:

- Будучи интегрированы в церковную жизнь и подчинены ей, при сохранении Церковью своей неотмирной идентичности, они

¹⁵⁵⁵ Шмеман А., *протопр.* «Единство»... С. 359.

¹⁵⁵⁶ См. ниже, п. 4.6 диссертации.

¹⁵⁵⁷ Шмеман А., *протопр.* Церковь и церковное устройство... С. 323.

¹⁵⁵⁸ Там же. С. 324.

¹⁵⁵⁹ См.: Шмеман А., *протопр.* Церковь и церковное устройство... С. 324.

¹⁵⁶⁰ Шмеман А., *протопр.* Миссионерский императив... С. 25.

способны принести «великие и святые плоды»¹⁵⁶¹. Таким плодом явились в истории, например, византийская симфония Церкви и государства, их «догматический союз»¹⁵⁶², затем – в новых условиях – исторически осуществляемый «идеал Святой Руси»¹⁵⁶³, различных национальных Церквей, в которых «проявлялось национальное христианское призвание»¹⁵⁶⁴, и наконец внимание к проблемам ценности личности в современном мире, где даже при гонении на Церковь «имеются идеальные условия для нового расцвета христианской веры»¹⁵⁶⁵.

- В случае засилия этих форм в церковной жизни, ввергающего Церковь в зависимость от мира, утраты «иерархии ценностей»¹⁵⁶⁶, полагающего мерилom отношений Церкви и мира саму Церковь, они способны принести противоположный – горький плод разобщения и дезинтеграции, обмирщения Церкви.

Все положительные аспекты здесь мыслятся о. Александром как интегрирующие, собирающие (даже «кафолизирующие», придающие свойство кафоличности) человека и человечество во Христе (каковая интеграция и находит своё первое и наиболее очевидное выражение в литургической жизни евхаристической общины). Отрицательные аспекты, напротив, представляются им как дезинтегрирующие, разобщающие, разделяющие человечество и человека.

Исторический путь Церкви, хотя и оказывается в изображении о. Александра зависим от логики исторической динамики мира, однако сам в себе он «требует непрестанного подвига и напряжения»¹⁵⁶⁷. Он не пассивен, ослабление усилий Церкви на этом пути означает закономерное порабощение

¹⁵⁶¹ Шмеман А., *протопр.* Церковь и церковное устройство... С. 324.

¹⁵⁶² См., напр.: Шмеман А., *протопр.* Догматический союз // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 605-607, 615.

¹⁵⁶³ Шмеман А., *протопр.* Церковь и церковное устройство... С. 324; *Его же.* Знаменательная буря // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 560.

¹⁵⁶⁴ Шмеман А., *протопр.* Знаменательная буря... С. 560.

¹⁵⁶⁵ Шмеман А., *протопр.* Беседы на радио «Свобода». В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 511.

¹⁵⁶⁶ Шмеман А., *протопр.* Церковь и церковное устройство... С. 324.

¹⁵⁶⁷ *Там же.* С. 324.

Церкви миру. Однако, «погружённая в стихию истории, Церковь всегда исполнена соблазнов»¹⁵⁶⁸. Периодические тенденции подобного ослабления подвига Церкви проявляют себя в самые разные времена – в каждое время сообразно текущему характеру церковной жизни и современным ему проблемам.

1. В период симфонического единства Церкви и Римской (а затем Византийской) империи такое ослабление давало горькие плоды периодических (впрочем, кратковременных) попыток доминирования государства над Церковью, попыток императоров вмешиваться в дела Церкви и т.п.
2. В период независимости национальных государств, каковой процесс повлёк за собой также и процесс обретения независимости национальными Церквами, такое ослабление являет себя в формах «национальной отчуждённости Церковей... (и чувства) “самодостаточности”»¹⁵⁶⁹, «изменения иерархии ценностей»¹⁵⁷⁰, процесса атомизации Поместных Церковей, превращения их в «федерацию независимых единиц»¹⁵⁷¹ – переноса государственного и социального формата национализма на церковную почву.
3. В период расцвета секуляризма и атомизации церковного сознания такое ослабление становится источником утраты литургического сознания Церкви, разобщённости евхаристической общины, утраты в человеке как церковном члене чувства евхаристической общности с Церковью, чувства «Общего дела», расцвета психологии требоисполнительства. «Человек прошлого знал: он должен употребить *усилие* (здесь и далее в цитате – курсив о. А. Шмемана),

¹⁵⁶⁸ Шмеман А., *протопр.* Задача православного богословия сегодня // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 237.

¹⁵⁶⁹ Шмеман А., *протопр.* Церковь и церковное устройство... С. 326.

¹⁵⁷⁰ Там же. С. 324.

¹⁵⁷¹ Там же. С. 325.

а современный человек ждёт от Церкви усилия *приспособиться* к нему и его “возможностям”»¹⁵⁷².

4.5.2.4. Две крайности отношения к истории

Итак, миссия составляет неотъемлемую историческую задачу Церкви; её объектом выступает весь космос и, особенно, человек и все сферы бытия и общения человека: «Государство, общество, культура, сама природа суть реальные объекты миссии»¹⁵⁷³. Осуществление этой исторической задачи Церкви и означает её соучастие в исторической динамике мира.

При этом смена исторических формаций означает для Шмемана и смену задач, стоящих перед Церковью в её взаимоотношении с миром и организации своего собственного бытия. Нечувствительность тех или иных внутрицерковных сил к таким изменениям означает для него «зависание в прошлом», нечувствительность истории, остановку на её «поле», мнимый «конец истории»¹⁵⁷⁴, «“церковность” как существование несуществующего мира»¹⁵⁷⁵, чувство осуществлённости «вечного идеала... заключённого в прошлом»¹⁵⁷⁶, «иллюзию завершённости»¹⁵⁷⁷, жизнь пусть и исторически ценными, но всё же исчерпавшими себя идеалами, лишь прообразовательными¹⁵⁷⁸ по отношению к окончательной встрече человечества со Христом, когда «идеальное прошлое... проецируется как идеальное будущее»¹⁵⁷⁹, – такой путь в конечном итоге, учитывая линейное и последовательное устремление истории к эсхатону, приводит к подмене вечных ценностей временными и преходящими. Столь же опасно, по мысли о. Александра, и противоположное, обратная по отношению к «зависанию в

¹⁵⁷² Шмеман А., *протопр.* Проблемы православия в Америке // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 523.

¹⁵⁷³ Шмеман А., *протопр.* Миссионерский императив... С. 25.

¹⁵⁷⁴ Шмеман А., *протопр.* Мир в свете православной мысли и опыта... С. 107.

¹⁵⁷⁵ Шмеман А., *протопр.* Дневники... С. 416.

¹⁵⁷⁶ Шмеман А., *протопр.* Исторический путь Православия. М.: Омофор, 2016. С. 287-288.

¹⁵⁷⁷ Шмеман А., *протопр.* Судьба византийской теократии // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 622.

¹⁵⁷⁸ Ср. в этом отношении его мысли с типологическим богословием свт. Мелитона Сардийского.

¹⁵⁷⁹ Шмеман А., *протопр.* Мир в свете православной мысли и опыта... С. 101.

истории» сторона медали – «опережение» истории, безудержное устремление человеческого духа за её пределы, доходящее даже до отрицания истории¹⁵⁸⁰, погрешающее эгоизмом мнимого «богообщения» в эсхатологической изоляции от мира.

Таковы две крайности церковного (в действительности псевдоцерковного) отношения к миру – *пренебрежения* миром и *зависимости* от него¹⁵⁸¹, «бегства» от мира и «капитуляции» перед ним¹⁵⁸² – которые оборачиваются в глазах Шмемана и двумя крайностями отношения к истории. Обе крайности, согласно мысли Шмемана, нарушают и разрушают подлинное взаимодействие Церкви и мира.

Принятие зависимости Церкви или церковной жизни от исторических по своему характеру и происходящих от мира форм церковного устройства (как например, вселенского «первенства» христианских монархов, национального автокефализма Поместных Церквей или «народовластия» в Церкви) представляет ещё один аспект вышеуказанной крайности. Напротив, декларация совершенной независимости от этих форм, провозглашаемая, например, протопр. Николаем Афанасьевым, также отвергается Шмеманом как противоположная крайность, лишаящая Церковь собственной исторической устойчивости.

В конечном итоге для о. А. Шмемана «отказ от истории» означает и отказ от эсхатологии, и наоборот¹⁵⁸³.

4.5.2.5. Срединный путь Церкви в истории

Здоровое отношение Церкви к миру и *его истории*, согласно мысли о. Александра, предполагает совокупность двух граней – дистанцирования и

¹⁵⁸⁰ См.: Шмеман А., *протопр.* Церковь и история... С. 18; *Его же.* Мир в свете православной мысли и опыта... С. 102.

¹⁵⁸¹ См., напр.: Шмеман А., *протопр.* Мир как таинство... С. 27 и др.

¹⁵⁸² Шмеман А., *протопр.* Богослужение и эсхатология // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 302. Именно в рамках этой парадигмы мысли он оценивает так называемый «кризис византизма», сопряжённый с «распадом вселенского сознания (курсив о. А. Шмемана) в Православии»¹⁵⁸² и «вырождением византийского универсализма в... национализм» (Шмеман А., *протопр.* Церковь и церковное устройство... С. 325).

¹⁵⁸³ Шмеман А., *протопр.* Мир в свете православной мысли и опыта... С. 106.

связи с ними, «и неприятия, и утверждения этого мира»¹⁵⁸⁴. «Подлинно христианский опыт, – утверждает он, – предполагает синтез этих двух отношений к миру. Нужно... оставить мир... (не оставляя при этом) заинтересованность миром, который “весьма хорош” (ср. Быт. 1:31)»¹⁵⁸⁵.

В своём историческом пути Церковь, согласно мысли о. Александра, неизменно очищала себя от периодически проникающих в неё «зависимостей от мира», этот процесс очищения действует в ней и сейчас:

1. «Хотевшие перевернуть традиционную “иерархию ценностей”» потерпели поражение¹⁵⁸⁶; мнимая «“капитуляция” Церкви» оборачивается капитуляцией империи¹⁵⁸⁷.
2. Попытка переворота иерархии ценностей в эпоху национальных государств терпит поражение в том католическом процессе, который – в различных формах – выражается в универсализме Святой Руси, в действиях константинопольских патриархов¹⁵⁸⁸ и том собирательном процессе, который существует в Церкви и не может быть разрушен, даже несмотря на то, что «от... этих немощей Православие далеко не оправилось ещё и теперь»¹⁵⁸⁹.
3. В современное время, при расцвете секуляризма, в человеке особенно усиливается «напряжённость духовного искания», «подлинная религиозная жажда»¹⁵⁹⁰. Сегодня «в муках и скорбях рождается новая жажда о правде Церкви, возрождается живой интерес к таинственным и благодатным

¹⁵⁸⁴ Шмеман А., *протопр.* Православный мир: прошлое и настоящее... С. 44.

¹⁵⁸⁵ Шмеман А., *протопр.* Мир как таинство... С. 27.

¹⁵⁸⁶ Шмеман А., *протопр.* Православный мир: прошлое и настоящее... С. 54.

¹⁵⁸⁷ Там же. С. 48, 50.

¹⁵⁸⁸ Даже несмотря на присутствующий греческий национализм.

¹⁵⁸⁹ Шмеман А., *протопр.* Исторический путь Православия... С. 354.

¹⁵⁹⁰ Шмеман А., *протопр.* Упадок или возрождение? // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 95.

основам её жизни и устройства»¹⁵⁹¹. Кроме этого, индивидуализация церковной жизни, психология индивидуального требоисполнения преодолевается в Церкви уже запущенным процессом литургического возрождения, активным участником которого мыслил себя (и справедливо) сам о. А. Шмеман. В конечном итоге, утверждает он, «Литургическое возрождение будет первым вызовом секуляризму», победив его в недрах церковных¹⁵⁹².

С другой стороны, Шмеман утверждает идею *взаимодействия* и даже в определённом смысле «слияния»¹⁵⁹³ Церкви и мира. Это взаимодействие и носит характер взаимодействия эсхатона и истории, «мира грядущего» и «мира сего», «исполнения» и исполняемого¹⁵⁹⁴.

В этом слиянии каждое из взаимодействующих сохраняет свою самоидентичность и, вместе с тем, оба элемента облекаются **взаимными свойствами**:

- мир, социум, государство, империя – воцерковляются, будучи «тоже частью Божественного “достояния”»¹⁵⁹⁵, в свете «опыта Церкви» они обретают свои «истинные смысл и ценность»¹⁵⁹⁶;
- Церковь приобретает в своей собственной структуре и внутреннем устройстве формы «мира сего». Таким образом, «как учреждение Церковь принадлежит “миру сему”, (хотя) как “исполнение” она – от “мира грядущего”»¹⁵⁹⁷. «Епархии, приходы, монастыри... как таковые, они “от мира сего”... живут по земным законам и принципам»¹⁵⁹⁸.

¹⁵⁹¹ Шмеман А., *протопр.* О понятии первенства в православной экклезиологии // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 412.

¹⁵⁹² Шмеман А., *протопр.* Проблемы православия в Америке... С. 523.

¹⁵⁹³ Шмеман А., *протопр.* Православный мир: прошлое и настоящее... С. 48.

¹⁵⁹⁴ См.: *Там же.* С. 48-49.

¹⁵⁹⁵ *Там же.* С. 46.

¹⁵⁹⁶ *Там же.* С. 43.

¹⁵⁹⁷ *Там же.* С. 49.

¹⁵⁹⁸ *Там же.* С. 49.

В конечном итоге «в ту меру, в какую Церковь всецело и до конца свободна от мира, она и может творить его историю, быть действительно “исторической”»¹⁵⁹⁹.

4.5.2.6. Локальное и универсальное в истории и эсхатоне

«“Следуя” истории, – утверждает о. Александр, – (Церковь)... не меняет той основы, которая, составляя саму сущность Церкви, не может зависеть от внешних исторических условий»¹⁶⁰⁰. В качестве этой основы он мыслит евхаристическую общину как единицу христианской жизни.

Согласно его мысли, вообще всё историческое многообразие форм церковного устройства формируется в «пространстве», пролегающем между двумя крайними смысловыми точками, выступающими некими непреложными и неизменными (онтологическими) принципами устройства Церкви. Эти точки представляют собой два полюса – «поместность и вселенскость» (которые составляют «двуединую основу кафоличности Церкви»¹⁶⁰¹):

- *евхаристическая община* (отождествляемая Шмеманом с «поместным принципом» организации евхаристической жизни «находящихся в одном месте христиан»¹⁶⁰²), и
- *вселенское бытие Церкви*¹⁶⁰³.

На вопрос о том, что представляет собой вселенское бытие Церкви, именуемое у Шмемана «целым», которому «соответствуют»¹⁶⁰⁴ и полноту которого «отражают» отдельные евхаристические собрания¹⁶⁰⁵, или «целостная сущность Церкви»¹⁶⁰⁶, «единая вселенская Церковь», которая есть

¹⁵⁹⁹ Шмеман А., *протопр.* Церковь, государство, теократия... С. 389.

¹⁶⁰⁰ Шмеман А., *протопр.* Церковь и церковное устройство... С. 321.

¹⁶⁰¹ Там же. С. 320.

¹⁶⁰² Там же. С. 322.

¹⁶⁰³ «Поместность и вселенскость – такова... двуединая основа кафоличности Церкви» (Там же. С. 320).

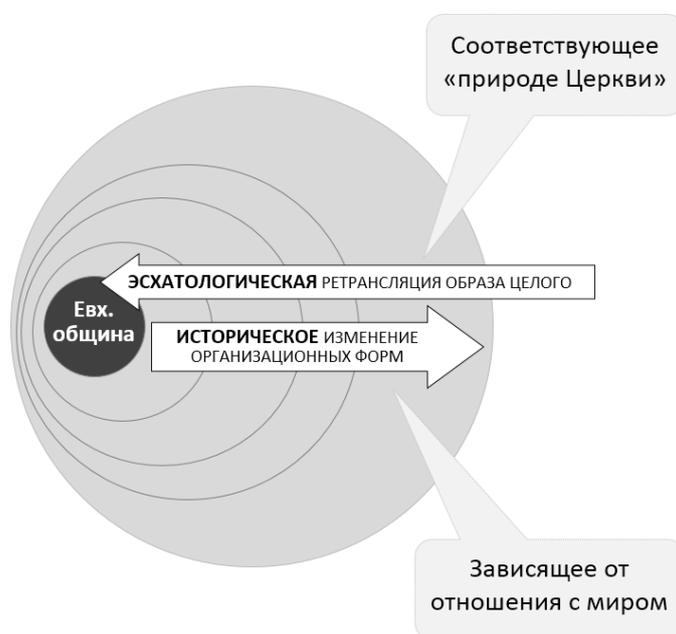
¹⁶⁰⁴ Там же. С. 320.

¹⁶⁰⁵ Там же.

¹⁶⁰⁶ Там же.

«живой организм»¹⁶⁰⁷, мы, впрочем, не находим у него ответа. Последовательно развивая подход евхаристической экклезиологии, ориентированный на эсхатологизм, продолжатель экклезиологических идей отцов Н. Афанасьева и А. Шмемана митрополит Иоанн (Зизиулас) будет, в отличие от о. Александра¹⁶⁰⁸, ясно и недвусмысленно учить именно об эсхатологической Церкви как о носительнице вселенской полноты¹⁶⁰⁹.

С другой стороны, «поместному принципу» Шмеман уделяет самое пристальное внимание. Согласно его мысли, в конкретных исторических условиях именно из «поместного принципа» «вырастают все многообразные формы церковной организации»¹⁶¹⁰; именно «принцип поместности есть первичная и основная норма церковного устройства, органически вытекающая из самой природы Церкви»¹⁶¹¹, «поместный принцип есть... исконное и основное условие церковной жизни, вытекающее из самой сущности Церкви, как единства, основанного... на единстве веры и любви»¹⁶¹².



¹⁶⁰⁷ Там же.

¹⁶⁰⁸ У которого этот подход намечается, но последовательно не развивается. См.: Легоев М., свящ. Богословие истории как наука. Метод... С. 121-123.

¹⁶⁰⁹ См. п. 4.6.2 диссертации.

¹⁶¹⁰ Шмеман А., протопр. Церковь и церковное устройство... С. 322.

¹⁶¹¹ Там же. С. 320.

¹⁶¹² Шмеман А., протопр. Церковь, эмиграция, национальность // Его же. Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 309.

Выражения «природа Церкви»¹⁶¹³, «сущность Церкви»¹⁶¹⁴, используемые в данном контексте о. Александром, как представляется, являются не просто оговоркой или следствием невнимания экклезиологии всего XX в. к точности богословского языка¹⁶¹⁵. Позднейшее точное применение понятия «природа» у продолжателя данного богословского направления митр. Иоанна (Зизиуласа) может служить комментарием на данные слова и мысль о. Александра: в понимании митр. Иоанна природа Церкви оказывается связана с экклезиобразующим принципом *общения*, конститутивно вытекающая из него¹⁶¹⁶. Принцип поместности евхаристического собрания и представляет собой этот самый принцип общения.

Что касается конкретного *исторического роста* форм церковной организации, то он происходит, согласно о. Александру, в определённой последовательности и с определённой логикой – логикой движения от единичного к всеобщему:

1. изначального бытия Церкви в форме отдельных евхаристических общин,
2. установление иерархии старших и младших Церквей,
3. образование митрополий,
4. «группировка (митрополий) вокруг древнейших или столичных кафедр» и образование патриархатов¹⁶¹⁷,

¹⁶¹³ Или в другом месте «сущность Церкви». См.: Шмеман А., *протопр.* Церковь и церковное устройство... С. 321.

¹⁶¹⁴ Шмеман А., *протопр.* Церковь, эмиграция, национальность... С. 309; Шмеман А., *протопр.* Церковь и церковное устройство... С. 320. И др.

¹⁶¹⁵ См.: Легеев М., *свящ.* Богословие истории как наука. Опыт... С. 325-327.

¹⁶¹⁶ См.: Легеев М., *свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 131-135 и др. Ср. также с выражением о. А. Шмемана «конститутивный признак Церкви» (Шмеман А., *протопр.* Спор о Церкви // *Его же. Собрание статей. 1947 – 1983.* М.: Русский путь, 2009. С. 343). Идея «конституирования» (установления) сущности ипостасным общением у митр. Иоанна (Зизиуласа) возводится к триадологии. См., напр.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения // Страницы. М., 1997. Т.2. №1. С. 42, 44. Согласно митр. Иоанну (Зизиуласу), Божественные Персоны «имеют главенствующее положение по сравнению с единым бытием Бога» (Letham R. *The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship.* Phillipsburg, 2001. P. 463; Подр. см.: Мefодий (Зинковский), *иером.* Богословие Личности в XIX–XX вв. СПб., 2014. С. 158–182).

¹⁶¹⁷ Шмеман А., *протопр.* Церковь и церковное устройство... С. 321.

5. «согласование... структуры (Церкви) с административной структурой империи»¹⁶¹⁸ с выделением особого значения кафедр Рима и Константинополя.

Этот исторический рост представляет собой процесс «подгонки» структуры Церкви к структурному устройству окружающего её и постепенно интегрирующего себя с ней мира – Римской империи, экумены. В общем и целом он оканчивается к концу IV века с окончательным воцерковлением окружающего Церковь социума, когда «внешние судьбы (Церкви) стали всё больше и больше определяться её союзом с государством»¹⁶¹⁹.

Именно эта идея становится для него источником «обоснования» первенства константинопольского патриарха¹⁶²⁰, каковое впоследствии будет воспринято митр. Иоанном (Зизиуласом) и «взято на вооружение» константинопольскими патриархами в качестве идейного обоснования проводимого ими курса в отношении с другими Поместными Церквями.

4.5.2.7. Взаимодействие Церкви и мира как типологический процесс

Если вышеозначенный исторический процесс представлял, согласно мысли о. Александра, своего рода краткосрочную перспективу первичного исторического становления форм церковного устройства (I – IV вв.), то история Церкви в целом, взятая в её взаимоотношении с миром, то есть в контексте общемировых процессов, представляет собой более сложное историческое движение.

Опираясь на двухвекторный характер исторических процессов, заложенный в святоотеческой мысли кон. II – нач. V вв., мы попытались,

¹⁶¹⁸ Там же.

¹⁶¹⁹ Шмеман А., *протопр.* Церковь и церковное устройство... С. 321.

¹⁶²⁰ См., напр.: Шмеман А., *протопр.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 370-373; *Его же.* О понятии первенства в православной экклезиологии... С. 404-406. И др.

используя мысли о. А. Шмемана, реконструктивно изобразить этот формат исторической динамики на следующей схеме:



Внимание о. А. Шмемана особенно направлено на смену эпох.

Соприкосновение Церкви с миром, как и мира с Церковью, в моменты исторических переломов и кризисов порождает, согласно о. Александру, изменения, происходящие «на глубоком уровне»¹⁶²¹, комплекс исторических феноменов, требующих богословской оценки. Так, рассматривая, какова реакция Церкви на тот или иной переломный момент истории, он намечает *типологические характеристики* этой реакции, всегда имеющие два вектора – обращения новой истории на службу Церкви, при сохранении идентичности самой Церкви, и нарушения церковной идентичности под

¹⁶²¹ Шмеман А., *протопр.* Миссия Православия... С. 536.

давлением исторических обстоятельств. Вышеуказанное «общение свойств» Церкви и мира, постулируемое о. А. Шмеманом, типологически отражается, как на Церкви, так и на самом мире, – на эту мысль наводят размышление над рядом тезисов о. Александра, которые сам он, конечно, не синтезирует в систему.

Так, рассуждая об истории, переходящей в иную фазу своего развития на рубеже первого и второго тысячелетий, протопр. А. Шмеман верно подчёркивает историческую «смену акцентов» – усиление социального фактора в жизни Церкви, взятой в её отношениях с миром. «Теперь (начиная с IX – X вв.), в отличие от первоначального распространения христианства в эпоху гонений, принимают христианство и крестятся не отдельные личности – в результате личного обращения в христианство, а *целые народы (здесь и далее в цитате курсив – о. А. Шмемана)*. И принятие христианства, проводимое *сверху* – государственной властью, приобретает, естественно, *национальный и политический характер*»¹⁶²².

Подобную фазу перехода представляет собой и Новое Время, когда усиление акцентуации на индивидуальном, личном начале не только провоцирует процессы индивидуализации церковной жизни, но и особенно остро ставит человека перед лицом осознания его места в мире, а перед всем человечеством – вопросы глобального характера: «На последней своей глубине вся современная эпоха, вся современная цивилизация стоит перед вопросом, обращённым без исключения к каждому: “С Богом ты или против Бога?” Подчеркнём: именно *против Бога*, а не просто *без Бога* (курсив в цитате – о. А. Шмемана)»¹⁶²³, – акцентирует о. Александр.

Итак, выступая в целом наследником мысли о. Н. Афанасьева, протопр. Александр Шмеман, тем не менее, пытается во-многом переосмыслить его взгляд на историю. Утверждая значение истории для Церкви и Церкви для истории, он, одновременно, признаёт за историей в качественно

¹⁶²² Шмеман А., протопр. Церковь и церковное устройство... С. 323.

¹⁶²³ Шмеман А., протопр. Беседы на радио «Свобода»... Т. 1. С. 383.

существенного её свойства преимущественную принадлежность её миру и уже только затем Церкви. Ключевая идея Шмемана в отношении истории представляет собой своеобразный вариант «симфонии», ещё византийской идеи содействия Церкви и мира по образу единства души и тела. В основе своей эта идея проста: Церковь призвана брать от мира – а значит и от истории – внешнее; мир призван, преображаясь, брать от Церкви – а значит и от эсхатона – внутреннее и духовное. На этот «стержень» нанизываются остальные черты его богословия истории.

4.5.3. Отход от эсхатологизма у протопресвитера Иоанна Мейендорфа

Протопресвитер Иоанн Мейендорф как богослов во-многом сформировался под влиянием идей евхаристической экклезиологии протопресвитеров Н. Афанасьева и А. Шмемана, таких как «экклезиообразующее значение Евхаристии», «кафоличность каждого евхаристического собрания», «значение поместного принципа», «эсхатологическое присутствие Царства Христова» и др. Как историк он сфокусирован на византийской эпохе в жизни Церкви: богословие исихазма, раскол Запада и Востока, ослабление вселенской императорской власти и обратный процесс усиления роли константинопольских патриархов, возникновение национальных «империй» и национальных Церквей – таков основной круг тем, лежащих в области его интересов. «Историк» и «богослов» сотрудничают, а отчасти и борются в его творчестве, – из этих сотрудничества и борьбы и рождается его богословие истории.

4.5.3.1. Личное, локальное, универсальное в Церкви и истории

Одним из ключевых историко-богословских вопросов, которым задаётся о. Иоанн, выступает вопрос о соотношении на путях истории кафолического целого Церкви и проявлений её локальной жизни,

представленной в рамках отдельной общины, Поместной Церкви, а также аффилированных с национальными Церквами отдельных народов, социума, государства.

Отправной точкой его богословия в этом отношении выступает воспринятое им от своего учителя о. А. Шмемана ключевое положение евхаристической экклезиологии – мысль об *отождествлении* отдельной евхаристической общины с католическим целым Церкви: «Из... евхаристического понимания Церкви следует, что каждая община, собравшаяся во имя Христово, есть *единая католическая Церковь* (курсив о. Иоанна)»¹⁶²⁴. Эту мысль, традиционно для евхаристической экклезиологии, начиная с о. Николая Афанасьева, о. Иоанн обосновывает ссылкой на известный фрагмент из послания к смирнянам 8:2 свщмч. Игнатия Антиохийского. Однако мысль о том, что «когда св. Игнатий говорит о “католической” Церкви, он тем самым подразумевает, что, где бы ни находился Христос, там присутствует полнота неделимого Тела»¹⁶²⁵, в действительности представляет собой лишь позднейший комментарий, характерный для направления евхаристической экклезиологии; идея тождества отдельной общины и католического целого Церкви впоследствии будет подвергаться аргументированной критике¹⁶²⁶.

Впрочем, следует заметить, что выражения о. И. Мейендорфа здесь отличаются менее резким характером; о. Иоанн старается избегать, по крайней мере, самого выражения «тождество», ограничиваясь мыслью об отсутствии в Церкви деления на части и целое¹⁶²⁷.

Утверждая идею единства и католичности Церкви на всех уровнях, о. Иоанн задаётся вопросом о механизме практической реализации этого

¹⁶²⁴ Мейендорф И., протопр. Современное понимание Церкви в Православии // *Его же*. Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 222-223. Ср.: *Его же*. Что такое Вселенский Собор? // *Его же*. Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 310-312. И др.

¹⁶²⁵ Мейендорф И., протопр. Современное понимание... С. 223.

¹⁶²⁶ См., напр.: Василий (Кривошеин), архиеп. Католичность и структуры Церкви (Некоторые мысли в связи с вступительным докладом проф. С.С. Верховского) // Богословские труды. Нижний Новгород, 2011. С. 594-595, 598; Легеев М., свящ. Богословие истории как наука. Опыт... С. 420-424 и др.

¹⁶²⁷ См.: Мейендорф И., протопр. Католичность Церкви // *Его же*. Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 773.

единства и этой кафоличности. Механизм таковой реализации составлял для него проблему, и проблему во-многом историческую. Пути решения этой проблемы он ищет во взаимоотношении *локального* (регионального) и *универсального* (вселенского) компонентов в церковной жизни. Корни этой проблемы берут своё начало уже в эпоху ранней Церкви: «Церковь уже в то время, несомненно, столкнулась с проблемой возможного конфликта между её стремлением к вселенскому единству и убеждением... (что епископы) ответственны за истину лишь перед Богом, но не перед неким институтом за пределами их области»¹⁶²⁸. Проблема отношения локального и универсального в Церкви, согласно его мысли, и в дальнейшем проходит неким стержнем через всю историю Церкви, формируя в конечном счёте исторический конфликт между западной и восточной частями Церкви.

Согласно его мысли, этот конфликт, уже в наши дни, показывает определённую виновность обеих сторон, или, лучше сказать, обличает существующие, как на Западе в Римо-Католической Церкви, так и на Востоке в Православной Церкви, отклонения от нормы церковного устройства. В качестве таких парных отклонений он мыслит папизм, с одной стороны, и национальный федерализм, с другой, относясь к последнему даже более жёстко, чем о. А. Шмеман. По мысли о. Иоанна, взаимный взгляд православных и католиков на проблемы внутреннего церковного устройства и открытое их обсуждение способны проложить путь к утраченному единству между Церквами¹⁶²⁹. Несмотря на все свои рассуждения по данному вопросу, о. Иоанн не даёт внятной картины той «идеальной» модели церковного устройства, которая оказалась бы лишена крайностей как чрезмерной земной централизации власти в Церкви, так и, напротив, чрезмерного изоляционизма и разбегания церковных «частей»¹⁶³⁰. Такую модель представит существенно более последовательный (в плане наследия

¹⁶²⁸ *Мейендорф И., протопр.* Церковный регионализм: структуры общения или прикрытие сепаратизма? // *Его же.* Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 193-194.

¹⁶²⁹ См.: *Там же.* С. 204-205.

¹⁶³⁰ Эмпирический факт которых всё же необходимо признать, даже несмотря на теоретическое обоснование в рамках евхаристической церковной модели отсутствие частей в кафолической Церкви.

идей евхаристической экклезиологии) другой ученик о. А. Шмемана – митр. Иоанн (Зизиулас), усугубив все ошибочные положения «евхаристического» подхода и доведя его до логического совершенства со знаком «минус»¹⁶³¹.

С другой стороны, на пути к осмыслению Мейендорфом «идеальной модели» устройства Церкви мы встречаем у него ценное расширение, значение которого, впрочем, не может быть до конца осмыслено им самим. Так, в конечном итоге у него мы встречаем уже не два (общинность и вселенскость¹⁶³²), а *три уровня бытия Церкви*; причём два из которых (личный и общинный) имеют характер обусловленности, заданности и динамизма в отношении обладания кафоличностью Церкви и «подлежат осуществлению»¹⁶³³:

- личный,
- общинный,
- вселенский¹⁶³⁴.

Это представление согласуется с моделью устройства Церкви, представленной у таких святоотеческих авторитетов древности, как свв. Игнатий Антиохийский, Киприан Карфагенский, Василий Великий и Августин Иппонский¹⁶³⁵. Такой взгляд открывает возможности дальнейших исследований за пределами того формата, который представляет евхаристическая экклезиология, ограниченная своим слишком выраженным эсхатологизмом, неминуемо умалаящим историю.

Избегая чрезмерной акцентуации на прошлом, или, напротив, будущем церковного бытия, протопр. Иоанн обращает внимание на двойственный вектор исторического пути Церкви (а вместе с тем, человека как Церкви и

¹⁶³¹ См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 123-137.

¹⁶³² Как и у о. А. Шмемана, которые составляли основной предмет рассуждений обоих богословов.

¹⁶³³ *Мейендорф И., протопр.* Кафоличность Церкви... С. 773.

¹⁶³⁴ «Когда мы говорим, что Церковь кафолична, мы утверждаем свойство или “знак” Церкви, подлежащий осуществлению: в личной жизни каждого христианина, в жизни поместной общины, или “церкви”, и в проявлениях вселенского единства Церкви»¹⁶³⁴ (*Там же.* С. 773).

¹⁶³⁵ См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 141-156.

общины как Церкви¹⁶³⁶). Так, согласно о. Иоанну, кафоличность Церкви «является заданием, также как и даром Божиим»¹⁶³⁷ – путь Церкви есть путь со Христом, и, одновременно ко Христу¹⁶³⁸. Такой взгляд порождает многомерность богословия истории, уводит его от соблазна упрощённых схем. Жизненный опыт как отдельно взятого человека, так и отдельной общины, согласно мысли о. Иоанна, есть «хотя бы и частичный опыт... (но) абсолютной истины»¹⁶³⁹; эта мысль фиксирует внимание не на прошлом или будущем, но на самом процессе истории, составляющем бытие Церкви¹⁶⁴⁰, а в конечном счёте – на ипостасной составляющей экклезиологического бытия.

Следует отметить, что подходы к проблеме церковных отклонений у о. А. Шмемана и его ученика о. И. Мейендорфа оказываются различны в плане акцентов. Так, если Шмеман акцентирует внимание на нормах церковной жизни, характерных для различных исторических эпох, отклонения же от этих норм представляют, согласно его мысли, явление временное и неизменно преодолеваемое Церковью (сколь бы ни были они серьёзны), то о. И. Мейендорф в большей степени фокусируется на самих этих отклонениях. Отклонения в форматах универсализма и регионализма он рассматривает преимущественно не в последовательно-исторической перспективе жизни самой Церкви, каковой взгляд преобладал у Шмемана, а в перспективе отношений Запада и Востока¹⁶⁴¹, объясняя сами отклонения (папизма, с одной стороны, и национального федерализма, с другой) различными историческими причинами. Мысль его, как представляется, имеет здесь более практический и менее историко-богословский и теоретический характер, чем у его учителя.

¹⁶³⁶ См., напр.: «Все члены Церкви, всякая христианская община могут поддаться и греху, и заблуждению, но тем самым они отсекают себя от Церкви и должны вновь присоединиться к ней через покаяние» (Мейендорф И., протопр. Смысл Предания // *Его же. Церковь в истории*. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 64).

¹⁶³⁷ Мейендорф И., протопр. Кафоличность Церкви... С. 144.

¹⁶³⁸ Последнюю мысль, хотя и с другими акцентуациями, можно встретить и у протопр. А. Шмемана. См., напр.: «Она (Церковь) одновременно в пути и страждет от зноя и пыльной дороги, но уже и в отечестве; ещё на земле, но уже и на небе» (Шмеман А., протопр. Церковь и история // *Его же. Собрание статей*. 1947–1983. М., 2009. С. 19).

¹⁶³⁹ Мейендорф И., протопр. Исторический релятивизм и авторитет в христианском вероучении // *Его же. Церковь в истории*. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 22.

¹⁶⁴⁰ На «Церкви in via (букв. «в пути», «в дороге»)» (Там же. С. 15).

¹⁶⁴¹ См., напр.: Мейендорф И., протопр. Церковный регионализм... С. 202-204.

4.5.3.2. Синергия исторического процесса

Изображаемые о. А. Шмеманом три типа церковного отношения к истории (зависания в истории или чрезмерного погружения в неё, ухода в эсхатон и срединного пути Церкви – евхаристического и жизненного сочетания того и другого) трансформируются о. И. Мейендорфом в три типа эсхатологии¹⁶⁴²:

- эсхатология скорого ожидания конца, ухода от мира, «бегства из истории»¹⁶⁴³ и бездействия Церкви по человечеству;
- эсхатология «веры... в прогресс», «пелагизированная и оптимистическая»¹⁶⁴⁴ по своему характеру;
- эсхатология синергийного делания Бога и человека в истории.

В следующей таблице (стр. 418) приводится сравнение взглядов протопресвитеров Н. Афанасьева, А. Шмемана и И. Мейендорфа на срединный путь Церкви в её отношении к историческому процессу и отклонений от него.

Нетрудно обнаружить как черты некоторого сходства, так и – особенно – весьма существенные различия в этих подходах.

Как видим, о. Иоанн делает здесь акцент не на самой истории в отношении её к эсхатону, как это было у о. А. Шмемана и ещё более обострилось у митр. Иоанна (Зизиуласса), а на синергийном аспекте, утверждаемом или, напротив, нарушаемом, в общем подходе к историческому процессу.

¹⁶⁴² Мейендорф И., *протопр.* Церковь, общество, культура в Предании // *Его же.* Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 355-357; *Его же.* Христианское благовестие и социальная ответственность: православное предание в истории // *Его же.* Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 302-306.

¹⁶⁴³ Там же. С. 357.

¹⁶⁴⁴ Мейендорф И., *протопр.* Церковь, общество, культура в Предании... С. 356.

	«исторический» перекос	срединный путь Церкви	«эсхатологич.» перекос
протопр. Н. Афанасьев	Участие Церкви в истории и делах мира	Свидетельство Церкви в мире	Полный уход от мира и изоляция от него
протопр. А. Шмеман	Остановка на пути истории, зависимость от исторически преходящих форм жизни	Со-участие Церкви в «истории мира»	«Опережение» истории, независимость от исторических форм
протопр. И. Мейендорф	Бездействие Церкви по человечеству, пассивное ожидание конца	Синергичное делание Бога и человека в общей истории	Вера в человеческий прогресс без Бога

Согласно мысли протопр. Иоанна, лишь в синергичной эсхатологии может быть подлинно снято противоречие между свободой человека и необходимостью, возникающее при всяком философском (а значит и богословском) осмыслении истории.

Пророчество как определение Божие об истории ««есть обещание или угроза»... оно всегда условно. Будущие блага – обетование *верующим* (здесь и далее в цитате – курсив о. И. Мейендорфа), тогда как конечная катастрофа – угроза *грешникам*. И то и другое, однако, в конечном счёте обусловлено человеческой свободой... Бог не связан никакой естественной или исторической необходимостью, человек сам, в своей свободе, должен решить, будет ли для него и его общества грядущее Царство Божие страшным судом или брачным пиром. Никакая эсхатология не верна... если она не условна, т.е. если она не утверждает одновременно и власть Бога над историей, и задачу человека, вырастающую из подлинно реальной свободы»¹⁶⁴⁵.

¹⁶⁴⁵ Там же. С. 357.

Эта синергия означает для о. Иоанна не только сотрудничество Бога и человека на общем поле истории, но также и сотрудничество Церкви и мира.

Продолжая взгляд Шмемана, о. Иоанн также, как и он, «оправдывает» историю Церкви, противопоставляя позиции о. Н. Афанасьева на этот вопрос мысль о том, что «благословляя земную империю, Церковь приняла на себя ответственность за “вселенную”... сочла возможным влияние на мир – не только прямого, через проповедь Евангелия и таинства, но и косвенного, теми средствами, которыми пользовалось и государство: последствием законодательства, управления и даже (что спорно – прим. о. И. Мейендорфа) – военной силы»¹⁶⁴⁶.

Сформулированная при св. Юстиниане Великом теория «симфонии властей», согласно мысли о. Иоанна, вполне соответствует синергийному взгляду на историю. Византийский взгляд показывает, что образом вышеобозначенных двух пар отношений (каждой из них) – «Бога и человека» и «Церкви и мира» – выступает отношение двух природ (Божественной и человеческой) во Христе. Именно Христос, будучи единым источником власти как в Церкви, так и в государстве, объединяет их обоих в единой истории¹⁶⁴⁷.

Это объединение им мыслится происходящим именно внутри *общей истории*, а не как вхождение Церкви в исключительную историю мира, лишь в силу этого вхождения становящуюся также и историей Церкви¹⁶⁴⁸. Подобный нюанс следует, на наш взгляд, расценивать как определённый отход в сторону от евхаристической эkkлeзиологии, эсхатологической по своему характеру, а также как свидетельство значительного влияния исторического подхода в целом в его творчестве.

¹⁶⁴⁶ Там же.

¹⁶⁴⁷ См.: Там же. С. 359-360. Ср. этот взгляд с похожей позицией В. Н. Лосского, усвояющего непосредственно самой Церкви, действующей в истории, образ действия двух природ Христа как её Главы. См.: Лосский В. Н. Соблазны церковного сознания // *Его же*. Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 237-243.

¹⁶⁴⁸ Как это было у о. А. Шмемана.

В целом о. Иоанн высоко оценивает значение византийских идеалов и византийского наследия для Церкви, включая его актуальность и для современного времени, и «это положительное наследие, – согласно его мысли, – заключается (именно) в идее *неразделимости* (курсив о. И. Мейендорфа) божественного и человеческого как в личной, так и в общественной жизни человека»¹⁶⁴⁹.

Следуя о. А. Шмеману, он утверждает, что византийский идеал гармонии властей не мог «получить конкретное (и окончательное) осуществление в истории»¹⁶⁵⁰, – «в самом византийском... идеале крылся духовный изъян: византийцы, как и весь средневековый мир, фактически считали “гармонию” *уже осуществлённой* (курсив о. И. Мейендорфа)... отождествляя земное царство с Царством Божиим»¹⁶⁵¹.

Заметим, мысль о. И. Мейендорфа об исторической неустойчивости «гармонии» по причине духовной неустойчивости мира («всякая государственная структура (даже воцерковлённая) принадлежит как таковая к миру “падшему”, не подлежащему абсолютизации и обожествлению»¹⁶⁵²) может быть продолжена и распространена также на внутреннюю структуру самой Церкви, представляющую отдельную персону, равно как и общину, то есть такую внутрицерковную формацию, которая обладает некоторой отрицательной потенцией к экклезиологическому редуцированию¹⁶⁵³ (чего сам Мейендорф безусловно не делает). Если последующий для эпохи торжества византийского идеала постепенный процесс ослабления, а затем и разрушения византийской «гармонии», происходящий на Востоке вполне описывается моделью о. Иоанна, то деструктивный процесс, запущенный на Западе, скорее, может быть описан расширением его взглядов до идеи неустойчивости внутренних масштабов самой Церкви (что является

¹⁶⁴⁹ Мейендорф И., *протопр.* Церковь, общество, культура в Предании... С. 362.

¹⁶⁵⁰ Там же. С. 363.

¹⁶⁵¹ Там же. С. 362.

¹⁶⁵² Там же. С. 362.

¹⁶⁵³ Т.е. ослаблению и отпадению от Церкви. См.: Легеев М., *свящ.* Богословие истории как наука. Опыт... С. 417-426, 607-615 и др.

косвенной причиной появления ересей и расколов). Более того, именно последний процесс должен быть признан исторически определяющим¹⁶⁵⁴.

Ученик о. А. Шмемана протопресвитер Иоанн Мейендорф выступает в большей степени историком, нежели богословом. Его вклад в область богословия истории менее значителен и ярок, чем вклад его учителя, содержит в себе меньше идей богословского характера, однако о. Иоанн эволюционирует по отношению к нему в сторону большего историзма и меньшего эсхатологизма. История в его глазах представляет собой общий путь Церкви и мира. Другой ученик о. А. Шмемана – митр. Иоанн (Зизиулас) – пойдёт по иному пути, радикализируя отношения Церкви и мира, отождествляя их с отношениями противостоящих друг другу эсхатона и истории.

4.6. Радикальное противопоставление истории и эсхатона в богословской системе митрополита Иоанна (Зизиуласа)¹⁶⁵⁵

Митрополит Иоанн (Зизиулас), являясь продолжателем и завершителем целого направления эkkлeзиологической мысли, известного как евхаристическая эkkлeзиология, в своём творчестве рельефно выражает все ключевые аспекты, или особенности, этого направления. Одним из таких аспектов выступает отношение к истории; более того, именно у митр. Иоанна вопрос отношения к истории занимает совершенно особое, если не сказать центральное, место. Поскольку его труды претендуют на создание цельной и законченной богословской системы – некоторой завершённой эkkлeзиологии, то и отношение к истории в них имеет претензию на особый статус.

¹⁶⁵⁴ Там же. С. 370-374, 616-617 и др.; *Легеев М., свящ.* Предание и антипредание // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 49-52.

¹⁶⁵⁵ Данный параграф написан на основании следующих работ автора: *Легеев М., свящ., Хулан В., прот., Сизоненко Д., прот., Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* Богословие истории в XX веке: Восток и Запад... С. 111-139 (п. 1.10. Митрополит Иоанн (Зизиулас). «Эйнштейновский» переворот к эсхатону (свящ. М. Легеев)); *Легеев М., свящ.* Попытка “эйнштейновского переворота” в православной мысли. История и эсхатология в богословской системе митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 86–105.

Традиционная для евхаристической экклезиологии, да и для богословия XX – XXI вв. в целом, сращенность тематик богословия истории и экклезиологии в полной и даже особенной мере характерна для его творчества. Все значительные его труды важны для выявления его мысли в этом плане.

К самым значительным из них следует отнести ряд монографий: «Епископ, Церковь, Евхаристия» (1993 г., изд. на франц.; 2001 г. на англ.)¹⁶⁵⁶, «Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви» (самый знаменитый труд митр. Иоанна, первое издание на франц. – 1981 г., на русском языке было издано в 2006 г.), «Общение и инаковость» (2007 г., изд. на англ.; 2012 г. на русском), «Первый и многие» (2010 г., изд. на англ.). Ряд ключевых статей был опубликован на русском языке в книге под общим заглавием «Церковь и Евхаристия» (2009 г.). Помимо этого, его авторству принадлежит несколько монографий¹⁶⁵⁷ и множество статей, при этом «общее количество написанных им работ не поддаётся исчислению ввиду их разбросанности и – в некоторых случаях – малодоступности»¹⁶⁵⁸.

4.6.1. Онтология «обратной перспективы» и её базовые понятия: общение и эсхатон

Если традиционный взгляд на историю может быть назван «прямой перспективой», воплощённой в идее линейного развития истории, – именно такой взгляд имели в XX веке прот. Г. Флоровский, В. Н. Лосский, прот. Д. Станилое и мн. др., в том числе инославные, исследователи историко-богословской проблематики¹⁶⁵⁹, – то акцентированно идущий вразрез с традицией общий взгляд представителей евхаристической экклезиологии,

¹⁶⁵⁶ Издание его докторской диссертации, защищённой в 1966 г. под названием «Единство Церкви в Божественной Евхаристии и в епископе в первые три века».

¹⁶⁵⁷ «Творение как Евхаристия» (1992 г.), «Эллинизм и христианство: встреча двух миров» (2002 г.), «Вспоминая будущее: эсхатологическая онтология» (2008 г.), «Лекции по христианской догматике» (2009 г.), «Евхаристическое общение и мир» (2011 г.).

¹⁶⁵⁸ *Иоанн (Зизиюлас), митр.* Церковь и Евхаристия... С. 12. Предисловие к русскому изданию.

¹⁶⁵⁹ Среди ярких представителей западной богословской науки здесь можно назвать: О. Кульмана, Ж. Даниэлу, Х. У. фон Бальтазара и др.

начиная с протопр. Н. Афанасьева, может быть назван «перспективой обратной», простирающейся от эсхатона к настоящему, прошлому и истории в целом¹⁶⁶⁰. Сам митр. Иоанн (Зизиулас) свидетельствует об этом, пытаясь, по его собственному выражению, «реабилитировать традиционно игнорируемый подход, который (может быть назван)... “эсхатологическим”»¹⁶⁶¹.

Суть этого подхода состоит в парадоксальном отношении к историческому процессу – смыслообразующее движение в нём полагается «от обратного», так что будущее выступает причиной происходящих событий, их источником, а настоящее и прошлое – следствиями («Будущее – это причина, а не следствие прошлого»¹⁶⁶²). При таком взгляде, – говорит митр. Иоанн, – «истина... вся полагается в будущем... истина присутствует в истории... главным образом вследствие движения как бы *от* конца, поскольку именно конец и придаёт ей смысл»¹⁶⁶³.

Корни такого необычного подхода кроются ни больше, ни меньше, как во взгляде митр. Иоанна на онтологию, представляющим отношения таких базовых категорий, как «бытие» и «общение», и простирающемся у него не только в область экклезиологии, но и на учение о Святой Троице. В своём базовом труде «Бытие как общение» митр. Иоанн рассматривает два возможных онтологических подхода, по его собственной мысли, непримиримо противостоящих друг другу:

- «Бытие¹⁶⁶⁴ осуществляется как общение»¹⁶⁶⁵, – такой подход представляет его собственную позицию;

¹⁶⁶⁰ Сам по себе такой подход вполне правомерен и в сочетании с представлением о линейности истории даёт более многомерный богословский взгляд на историю. Также, как и идею линейности истории, примеры акцентированного взгляда обратной перспективы в изобилии можно встретить на страницах Священного Писания. См., напр.: Лк. 3:23, 38; Ин. 8:56-58; 1 Кор. 10:4; 2 Кор. 4:16; Кол. 3:3-5; Евр. 3:14-15; 1 Ин. 4:3; Откр. 20:4. Однако, полагая обратную перспективу единственно возможной и самодостаточной, или даже доминирующей при отношении к истории, человеческая мысль с необходимостью впадает в опасные крайности.

¹⁶⁶¹ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 208.

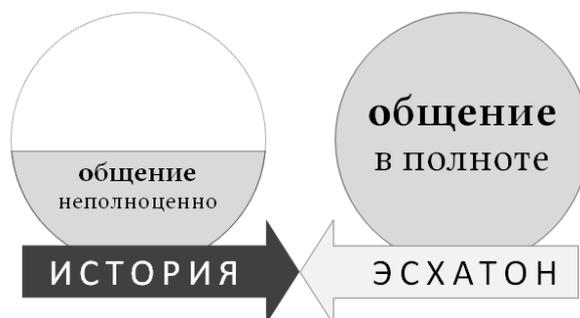
¹⁶⁶² Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология... С. 196. См. также: «Если же будущее сообщает смысл как настоящему, так и прошлому, тогда оно превращается в источник, из которого они оба черпают своё бытие» (*Его же*. Евхаристия и Царство Божие... С. 245).

¹⁶⁶³ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 93.

¹⁶⁶⁴ Читай – «сущность».

- «Бытие создается *прежде* общения»¹⁶⁶⁶, – эта мысль, по его словам, заключена «в свойственном нам (т.е. богословию нашего времени в целом, которое и взрывает евхаристическая экклезиология) подходе к истине»¹⁶⁶⁷.

Принимая первое и отвергая второе, митр. Иоанн обрекает себя искать корни всякой реальности в общении персон¹⁶⁶⁸; именно полнота общения (прежде всего, именно в буквальном, даже формальном смысле – в смысле максимального числа сообщаемых друг с другом) становится у него источником, и всякой *реальности*¹⁶⁶⁹, и всякого *процесса*, – а значит, и истории.



Факт бессмертия человека влечёт за собой накопление человечества по мере истории, а значит, в конечном счёте именно эсхатон будет представлять собой источник общения «всех», в подлинном смысле всего человечества, всего творения – такова сквозная логика онтологии «Бытия как общения», называемой самим митр. Иоанном «эсхатологической онтологией»¹⁶⁷⁰.

Из этого общего положения у митр. Иоанна вытекают следствия узко экклезиологические. Рассматривая вопрос роли Бога в устройении Церкви, он

¹⁶⁶⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 99.

¹⁶⁶⁶ Там же.

¹⁶⁶⁷ Там же.

¹⁶⁶⁸ См., напр.: Иоанн (Зизиулас), митр. Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения // Страницы. М., 1997. Т.2. №1. С. 42, 44. Согласно митр. Иоанну (Зизиуласу), Божественные Персоны «имеют главенствующее положение по сравнению с единым бытием Бога» (*Letham R. The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship. Phillipsburg, 2001. P. 463; Подр. см.: Мефодий (Зинковский), иером. Богословие Личности в XIX–XX вв. СПб., 2014. С. 158–182.*

¹⁶⁶⁹ Например и прежде всего, бытия Самой Святой Троицы. См., напр.: Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 40-42, 134. *Его же. Общение и инаковость... С. 167-180, 196-197, 223.*

¹⁶⁷⁰ Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология... С. 198.

обращает особое внимание на пневматологический, завершающий аспект её бытия. Именно Святой Дух организует и устроит общение лиц, тем самым устроит бытие Церкви. Взаимосвязанные друг с другом *эсхатология* и *общение* представляются им в качестве двух аспектов, непреложных и «пневматологически конститутивных для экклезиологии»¹⁶⁷¹.

4.6.2. «Эсхатологический Христос» и «эсхатологическая Церковь»

Этот двойной эсхатологически-кинонийный¹⁶⁷² «пневматологический взгляд» довлеет в понимании митр. Иоанна не только над человечеством или Церковью, но даже и над Самим Христом. Так, Христос мыслится в его богословской системе, прежде всего, не в контексте своего исторического Воплощения и последующих событий земной жизни, смерти и Воскресения, но как «*эсхатологический Христос*», «корпоративная ипостась Церкви»¹⁶⁷³, собирающая в себе самой всю полноту её членов. Именно «Христос... (Который) в Своём Лице соединяет “многих”... (мыслимый лишь) как эсхатологический “Сын Человеческий”»¹⁶⁷⁴ становится в его понимании «причиной создания мира»¹⁶⁷⁵. Такое понимание доходит у митр. Иоанна до удивительных акцентных крайностей, когда он утверждает, например, что «Христа нет до тех пор, пока Он не есть бытие в Духе, что означает *эсхатологическое бытие*»¹⁶⁷⁶. Традиционное представление о том, что подвиг Христа, знаменуя собой предельное окончание личного выхода Сына Божия к человеку, транслирует идею конца действительному концу истории заменяется у митр. Иоанна идеей эсхатона, который, совершенно напротив, сообщает понятие *конца* делу Христа.

¹⁶⁷¹ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 131. Ср.: «Эсхатологическая реальность врывается в историю, чтобы раскрыть её в событии общения» (*Его же*. Бытие как общение... С. 98). Именно из этого «корня» вырастают два основополагающих и взаимосвязанных друг с другом принципа его экклезиологии – антиисторизм и «горизонтальный принцип», евхаристичность, о чём мы ещё будем говорить ниже.

¹⁶⁷² Κοινωνία, греч. – общение.

¹⁶⁷³ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 130, 184, 235. И др. Ср. о понятии «кафолический человек»: *Его же*. Общение и инаковость... С. 311-312.

¹⁶⁷⁴ Иоанн (Зизиулас), митр. Евхаристия и Царство Божие... С. 270.

¹⁶⁷⁵ «Причиной создания мира был “эсхатологический Христос”» (Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология... С. 196).

¹⁶⁷⁶ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 183-184.

Понятие «эсхатологического Христа» связано у митр. Иоанна с идеей полноты «эсхатологической Церкви», полноты её будущих членов, осуществлённой в их эсхатологическом общении во Христе. Эсхатологическая Литургия становится, таким образом, источником совершаемой на земле и в истории Евхаристии, а эсхатологическая кафоличность и полнота Церкви – «кафоличностью и полнотой» каждого евхаристического собрания¹⁶⁷⁷: так, «присутствие Христа на Евхаристии предполагает и связано с собранием “вместе” эсхатологической общины, которую хранит Дух»¹⁶⁷⁸. Евхаристическое же собрание (характеризуемое преодолением всех разделений и явлением всецелой полноты¹⁶⁷⁹), в свою очередь, «прообразует евхаристическую общину»¹⁶⁸⁰.

Согласно митр. Иоанну, понятие «конца», первично принадлежа окончанию истории, т.е. принадлежа не столько лично Христу, сколько *эсхатологической Церкви* (олицетворённой в «экклезиальном лице» Христа), уже оттуда, из будущего, транслируется в прошлое и сообщает идею конца личному и конкретно историческому подвигу Христову. «Он, – говорит митр. Иоанн, – (есть) *эсхатологический человек... как Церковь*, т.е. благодаря тому, что мы заключены в Нём», ведь «в... Духе Христос содержит через “эсхата” наши судьбы, т.е. нас – такими, *какими мы будем*»¹⁶⁸¹. «Истинным (же)... отечеством (Церкви) является не история, а эсхатология»¹⁶⁸².

¹⁶⁷⁷ Эта мысль основана на базовом положении евхаристической экклезиологии, согласно которому каждая местная Церковь является полнотой присутствия и выражения Кафолической Церкви. См., напр.: «Есть единая Церковь Божия во Христе, которая в полноте своего единства пребывает в каждой местной Церкви с её Евхаристическим собранием» (Афанасьев Н., *протопр.* Две идеи Вселенской Церкви... С. 432).

¹⁶⁷⁸ Иоанн (Зизиулас), *митр.* Евхаристия и Царство Божие... С. 281.

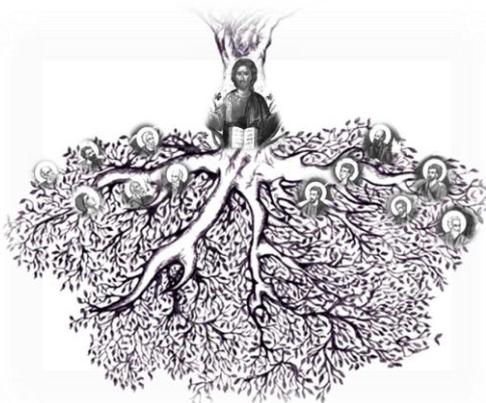
¹⁶⁷⁹ Чинов, а также лиц, собранных в конкретной местности, и проч. См.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Бытие как общение... С. 257 и др.

¹⁶⁸⁰ Там же. С. 282.

¹⁶⁸¹ Там же. С. 185.

¹⁶⁸² Иоанн (Зизиулас), *митр.* Церковь и эсхатология... С. 187.

ЭСХАТОН



В самом понятии конца, эсхатона, для митр. Иоанна важна не конечность, т.е. завершённость, дела спасения человека во Христе, но именно эта обратная перспектива транслирования этой завершённости из будущего в настоящее, иначе ничего не мешало бы ему мыслить эту идею завершённости во Христе *исторически* – традиционно, как это делали всегда и везде в православном богословии до протопр. Н. Афанасьева. Фактически он подменяет библейскую и святоотеческую идею совершенства, явленного в истории и сущего «с нами» (Ин. 1:14), идеей примата и доминанты «эсхатологического Христа» как экклезиологической и «корпоративной ипостаси» Церкви¹⁶⁸³.

4.6.3. Евхаристия и «эсхатологический человек»

Евхаристия, согласно такому пониманию, выступает средством движения Церкви в обратной перспективе («Евхаристия... осуществляет в истории саму Церковь, но не просто как она есть, а главным образом какой она будет, когда придёт Царствие Божие»¹⁶⁸⁴). В этом смысле она есть «процесс, продвижение к цели»; но она же есть «историческая форма», через

¹⁶⁸³ Как будто бы против этого см.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение... С. 110-111; о неизменном «пневматологическом существовании Христа; а также: «в преизлиянии Святого Духа “последние дни” входят в историю», «индивидуализация исторического существования... преобразуется в бытие в общении», и эти события происходят во Христе (*Там же*). Однако дальнейшее толкование этих слов митр. Иоанном возвращает нас к идее «эсхатологической онтологии».

¹⁶⁸⁴ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Божественная Евхаристия и Церковь... С. 45.

которую осуществляется «проявление и исполнение эсхатологичности человеческого бытия»¹⁶⁸⁵. Евхаристия есть актуализация вечного и путь в вечность. В этом смысле Евхаристию пропитывает «диалектика “уже”, но “ещё не”»¹⁶⁸⁶. Этот процесс и даже сам факт, событие евхаристического причастия Тела и Крови Христа, могут быть названы «евхаристическим ипостазированием»¹⁶⁸⁷. Через такое изменение человеческой ипостасности открывается путь к «ипостазированию всего творения»¹⁶⁸⁸.

В контексте такого процесса следует понимать и специфическое учение митр. Иоанна о делении человека на биологическую и церковную ипостаси¹⁶⁸⁹, само по себе вызывающее комплекс аргументированной и справедливой критики¹⁶⁹⁰. Через процесс «евхаристического ипостазирования» биологическая ипостась человека «отрицается», а «биологическая природа... ипостазирована в небологической форме» церковной ипостаси¹⁶⁹¹. Биологическая ипостась «преодолевается в эсхатологической перспективе»¹⁶⁹², а церковная ипостась (возникшая в таинстве крещения) вызревает в ней. Так, подлинная «ипостасность человека»¹⁶⁹³ создаётся не настоящим, а будущим»¹⁶⁹⁴. Не только вся Церковь, но и отдельный человек в ней есть не то, что он есть, не субъект истории, но – то, «каким (он) будет»¹⁶⁹⁵, «человек существует в своей церковной идентичности не таким, каков он уже есть, а каким ещё только станет; его церковность связана с эсхатологией, т.е. с конечным результатом его жизни»¹⁶⁹⁶.

¹⁶⁸⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 57.

¹⁶⁸⁶ Там же. С. 58.

¹⁶⁸⁷ Там же. С. 60.

¹⁶⁸⁸ Там же.

¹⁶⁸⁹ См.: Там же. С. 55.

¹⁶⁹⁰ См., напр.: Ларше Ж. К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласса. М.: Паломник, 2021. С. 216-219; Мефодий (Зинковский), иером. Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 180-182.

¹⁶⁹¹ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 59.

¹⁶⁹² Там же. С. 57.

¹⁶⁹³ «Реальное бытие» (Там же. С. 59).

¹⁶⁹⁴ Там же. С. 59-60.

¹⁶⁹⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология... С. 197.

¹⁶⁹⁶ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 55.

4.6.4. Эсхатон как источник бытия и достояния Церкви

Интерпретация троического догмата, где неизреченным прообразом эсхатона у митр. Иоанна выступает логическая «точка» осуществления ипостасного и природного бытия Святой Троицы, влечёт за собой экклезиологические следствия.

Так, согласно митр. Иоанну, в эсхатоне пребывает источник, идентичности Церкви, её **ипостасного бытия**¹⁶⁹⁷.

«Церковь есть не то, что она есть и чем была, а то, чем она будет»¹⁶⁹⁸, её источник и подлинная идентичность – в «эсхатологической общине», которая ещё не осуществлена в истории¹⁶⁹⁹.

«Её идентичность пребывает в конце времён... и всё, что она делает в рамках истории, должно соотноситься и получать свой смысл от конечного предназначения мира»¹⁷⁰⁰.

«Церковь... развивается в рамках истории, но, подобно тому, как Божественная Евхаристия есть образ Царствия Божия, прообраз кончины века, так и существо Церкви, её подлинная идентичность, сокрыты в Царствии Божиим»¹⁷⁰¹.

Будущее сообщает настоящему его ипостасность¹⁷⁰².

В эсхатоне же пребывает и источник её сущности, или **природы**¹⁷⁰³.

«Эсхатологическая онтология... определяет нашу сущность не по нашему прошлому, а по будущему»¹⁷⁰⁴.

¹⁶⁹⁷ Ср. взгляд митр. Иоанна на ипостасность Святой Троицы: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость... С. 196-197, 223.

¹⁶⁹⁸ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и эсхатология... С. 196.

¹⁶⁹⁹ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Евхаристия и Царство Божие... С. 269.

¹⁷⁰⁰ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Идентичность Церкви... С. 39.

¹⁷⁰¹ *Там же.* С. 38-39.

¹⁷⁰² *Иоанн (Зизиулас), митр.* Евхаристия и Царство Божие... С. 249, 289.

¹⁷⁰³ Ср.: релятивистский взгляд митр. Иоанна (Зизиуласса) на источник природы во Святой Троице; источником её он полагает не Ипостась Отца (как это делают отцы каппадокийцы, см.: «Каждый есть единый Бог... И с другой стороны, *един Бог безначальный, из Которого богатство Божества...* В первом случае проповедуется смертным досточтимостью Трёх Светов, во втором мы славим пресветлое единодержавие (монархию)» (*Григорий Богослов, свт.* Стихотворения Богословские... С. 15-16)), а общение всех Троических Лиц. См.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение... С. 40-42, 134. *Его же.* Общение и инаковость... С. 167-180.

¹⁷⁰⁴ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и эсхатология... С. 198.

Экклезиология есть «слово об истинной (читай – “эсхатологической”) “природе” Церкви, а не просто о её историческом развитии»¹⁷⁰⁵.
«Природа Церкви есть... эсхатология»¹⁷⁰⁶.

Вслед за этим, митр. Иоанн (Зизиулас) последовательно прилагает идею эсхатона как источника всякого подлинного бытия к самым различным сторонам церковной жизни:

- к свойствам Церкви, включая самое «историческое» из них – апостоличность;
- к наследию Церкви, включая Священное Писание и даже Предание, являемое в догматических формулировках;
- к структуре церковного устройства, включающей, как различные служения, так и специфически понимаемое им «первенство»¹⁷⁰⁷.

Если говорить о свойствах Церкви, то специфическое обоснование эсхатологического «источника» кафоличности было дано ещё предшественниками митр. Иоанна – протопресвитерами Н. Афанасьевым и А. Шмеманом¹⁷⁰⁸; в этом смысле учение митр. Иоанна не привносит ничего принципиально нового, разве что более настойчиво. Однако его «эсхатологический» подход простирается намного дальше и последовательнее. Так, даже в вопросах апостоличности Церкви и апостольского преемства он пытается внести собственное видение, даже несмотря на собственное же признание очевидного: в истории святоотеческой мысли «непрерывность связи (Церкви) с апостолами мыслилась только в линейной перспективе»¹⁷⁰⁹. Несмотря на это, он говорит о «синтезе исторической и эсхатологической перспектив

¹⁷⁰⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Божественная Евхаристия и Церковь... С. 45.

¹⁷⁰⁶ Иоанн (Зизиулас), митр. Экклезиологическое значение Литургии... С. 159.

¹⁷⁰⁷ См.: Легеев М., свящ. Богословие истории как наука. Опыт... С. 299-305.

¹⁷⁰⁸ См., напр.: «Каждая местная Церковь, но также и «все они вместе» обладают “эсхатологической полнотой”» (Шмеман А., протопр. Вселенский Патриарх... С. 368); «“Время Церкви” эсхатологично... невозможно отделить эсхатологическую полноту Церкви от её исторического бытия» (Шмеман А., протопр. «Единство»... С. 359).

¹⁷⁰⁹ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 208.

апостоличности»¹⁷¹⁰, на основании того, что в Евхаристии «Церковь обращена к апостолам одновременно и в перспективе, и в ретроспективе, и к прошлому, и к будущему, но *при этом всегда предоставляя “эсхатону” определять историю и её формы*»¹⁷¹¹. Впрочем, и этот «синтез» в конечном итоге оборачивается у него доминантой эсхатологического подхода:

«Непрерывность нашего преемства от события Христа определяется не временной последовательностью и не ответом издали; это (есть) непрерывность, понятая, скорее, как включённость: мы во Христе; и через это и Он, будучи *прежде* (курсив – митр. Иоанна) нас, становится нашим “первородным братом”... Это своеобразное первенство “включения”, когда “включающий” предшествует тем, кого он включает»¹⁷¹².

Вывод митр. Иоанна однозначен: «Церковь, слушая апостольское слово, слышит голос, исходящий из её эсхатологической природы»¹⁷¹³, а «апостолы составляют основание Церкви в эсхатологическом смысле»¹⁷¹⁴.

Другой срез обратной, эсхатологической перспективы представляет его взгляд на Писание и Предание Церкви, а шире – на её наследие в целом. Полагая, что «голос Писаний – это голос, приходящий из будущего... и Священное Писание – не историческая книга, а эсхатологическая»¹⁷¹⁵, митр. Иоанн склонен эсхатологизировать всё наследие Церкви, – данное и мыслимое в «эсхатологическом Христе» – «ипостаси Церкви», утверждаемой общением её членов. Так, через общение и эсхатон «история и культура... эсхатологизируются»¹⁷¹⁶ в догматических формулировках, «общение неизбежно воплощается и потому актуализирует истину *hic et nunc* (здесь и теперь – *курсив и примеч. митр. Иоанна*), воспринимая историю и культуру»,

¹⁷¹⁰ Там же. С. 209.

¹⁷¹¹ Там же. С. 210.

¹⁷¹² Там же. С. 184-185.

¹⁷¹³ Там же. С. 186.

¹⁷¹⁴ Там же. С. 186.

¹⁷¹⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Экклесиологическое значение Литургии... С. 163.

¹⁷¹⁶ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 116.

так что «подобно служениям, догматы (оказываются) неспособны “выжить” вне события общения»¹⁷¹⁷, а значит и обратной перспективы эсхатона.

Рассматривая внутреннее устройство Церкви, в основание которого вслед за своими предшественниками¹⁷¹⁸ он полагает взаимообусловленные отношения «первого» и «многих», митр. Иоанн особое внимание уделяет так называемой проблеме вселенского первенства. Здесь он также отвергает «исторический подход». «Для одной группы видных православных богословов... – говорит он, – (первенство) обусловлено историческими факторами, есть “только первенство чести и порядка”... (Однако в действительности на вселенском уровне) в Православной Церкви не только есть первенство чести, но имеется также определённое пространство для осуществления юрисдикции... (поскольку именно) первенство – необходимое средство для установления и поддержки равновесия между *одним* и *многими* (курсив – митр. Иоанна)»¹⁷¹⁹. Происходящее в истории мыслится им как калька с отношений «эсхатологической Церкви» как общения множества и «эсхатологического Христа».

4.6.5. Эсхатологическое толкование литургических и святоотеческих образов

В подтверждение своего «эсхатологического» подхода митр. Иоанн приводит различные литургические и экклезиологические образы, а также их толкования у святых отцов, таких как свщмч. Игнатий Антиохийский, свщмч. Киприан Карфагенский, прп. Максим Исповедник.

Так, в этих толкованиях митр. Иоанн противопоставляет представление о Евхаристии как об образе *будущего* и *прошедшего*, утверждая первое понимание и отрицая второе¹⁷²⁰. Само противопоставление это некорректно и направлено против истории. При внимательном чтении источника становится

¹⁷¹⁷ Там же. С. 116-117.

¹⁷¹⁸ Протопр. Н. Афанасьевым и протопр. А. Шмеманом.

¹⁷¹⁹ Иоанн (Зизиулас), митр. Современные дискуссии о первенстве в православном богословии... С. 273.

¹⁷²⁰ Иоанн (Зизиулас), митр. Божественная Евхаристия и Церковь... С. 52.

ясно, что наиболее показательны приводимые им здесь толкования прп. Максима Исповедника¹⁷²¹, одного из самых «исторических» в своём богословии святых отцов, оказываются вырваны из контекста¹⁷²².

Важно также толкование митр. Иоанном схемы, приводимой у прп. Максима Исповедника, имеющей сугубо исторический характер и восходящей к отцам малоазийской богословской школы II – III и ап. Иоанну Богослову, отличающимся особенно внимательным отношением к истории: *тьнь, образ, истина*¹⁷²³. Митр. Иоанн приводит следующее толкование «в духе» своих взглядов:

«Если Христос обращает историю в истину, а истину – в элемент саморазвёртывания истории, то в силу того, что Христос есть “конец” истории, истина истории оказывается парадоксальной: она определяется своим завершением, при том, что её конец оказывается моментом её же развёртывания... Св. Максим говорит об этом так: “Тень (σκιά) - то удел вещи в Ветхом Завете, образ (εἰκών) - в Новом, а истина (ἀλήθεια) - в будущем веке»¹⁷²⁴.

Противопоставление в данном случае митр. Иоанном свв. Максима Исповедника и Августина Иппонского представляется некорректным; у последнего мы находим отголоски той же самой – безусловно исторической последовательности¹⁷²⁵.

¹⁷²¹ Там же. С. 53-54.

¹⁷²² В Мистагогии прп. Максим приводит образы будущего наряду с образами прошедшего и в связи с настоящим. Здесь проявляется характерная черта его христологически ориентированного богословия – связь времён во Христе, единство истории и вечности, идея цельности и органичности исторического процесса как процесса, направляемого Богом, соединяемого Христом и осуществляемого человеком.

¹⁷²³ Максим Исповедник, прп. Схолии к трактату «О церковной иерархии». 3.2.1. (См.: *Максим Исповедник, прп.* Схолии к трактату «О церковной иерархии» св. Дионисия Ареопагита // *Дионисий Ареопагит, св. О Церковной иерархии. Послания.* СПб.: Алетейя, 2001. С. 61. Прим. 27). В действительности эта схема была сформирована задолго до прп. Максима представителями малоазийской богословской школы 2-3 вв. (свв. Мелитоном Сардийским, Иринеем Лионским, Мефодием Патарским) и уходит корнями к ап. Иоанну Богослову. См. п 2.3.4 диссертации.

¹⁷²⁴ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение... С. 96. Ср.: *Его же.* Евхаристия и Царство Божие... С. 213-216.

¹⁷²⁵ «Греко-патристическая традиция никогда не принимала платоновской концепции (воспринятой среди прочих... и блаж. Августином – *примечание митр. Иоанна*), в которой совершенство присуще первичному состоянию мира» и т.д. (*Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение... С. 97). Ср.: *Августин Иппонский, блаж.* О граде Божием... Т. 1. С. 506-507. 10:32.

При обращении митр. Иоанна к литургическим образам мы видим, что таковые оказываются у него неизменно и однобоко эсхатологичны, с умалением их «исторического» компонента¹⁷²⁶. Толкование им горнего места как седалища, на котором «Христос председатель со своими апостолами» и проч.¹⁷²⁷ понимается им как отсыл к эсхатону, тогда как в действительности мысль святых означает ровно обратное: все это совершается уже здесь, в истории, именно *сейчас*, совершенно реально, хотя и невидимо¹⁷²⁸. Даже слова «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22:19), митр. Иоанн утверждает, – «следует связывать не с Тайной Вечерей... а с эсхатологическим воспоминанием нас Господом»¹⁷²⁹, «евхаристическое воспоминание есть по своей сути воспоминание... будущего Царства Христа»¹⁷³⁰.

Так, при толковании литургических образов митр. Иоанн предлагает на выбор лишь две крайности:

- *психологическое* воспоминание прошлого...
- или *онтологическое* воспоминание будущего¹⁷³¹.

Эта очевидная несообразность лишней раз подтверждает предвзятость его позиции и ориентированность её не на объективный анализ святоотеческих и литургических источников, а на разработку стоящей в основании всей его богословской системы *idée fixe* – идеи *предельной соотносительности*, реализация которой может быть осуществлена лишь с помощью инструментов эсхатологического подхода¹⁷³².

¹⁷²⁶ См., напр.: Иоанн (Зизиулас), митр. Епископ как предстоятель... С. 101 и далее; *Его же*. Эклизиологическое значение Литургии... С. 161 и далее. И др.

¹⁷²⁷ Иоанн (Зизиулас), митр. Епископ как предстоятель... С. 100.

¹⁷²⁸ Ср.: Откр. 20:4.

¹⁷²⁹ Иоанн (Зизиулас), митр. Эклизиологическое значение Литургии... С. 166.

¹⁷³⁰ Иоанн (Зизиулас), митр. Евхаристия и Царство Божие... С. 207. См. также: *Его же*. Евхаристия и Царство Божие... С. 248 и др.

¹⁷³¹ Иоанн (Зизиулас), митр. Евхаристия и Царство Божие... С. 148.

¹⁷³² Почему для реализации идеи предельной соотносительности, этого своеобразного «эйнштейновского переворота» в богословии, нужен именно эсхатологический подход? Как мы уже отмечали выше, именно потому, что для осуществления предельной соотносительности необходима предельная, конечная полнота всех действующих субъектов, лиц и т.д., одним слово своего рода «пазлов» картины осуществившейся истории и жизни в ней.

Но действительность Литургии выше крайностей. Она объединяет в себе онтологию и психологию, прошлое и будущее, воспоминание и реальность, разделяемые и противопоставляемые друг другу в богословской системе митр. Иоанна. Литургический образ многомерен. Он способен выражать настоящее, которое невидимо, может отсылать к прошлому и будущему, связывая и преодолевая различия времён, но не упуская при этом исторический контекст – освящая его и выявляя эту святость.

4.6.6. История и эсхатология в их взаимном отношении: баланс или противоречие?

На первый взгляд, митр. Иоанн как будто стремится к балансу между историей и эсхатологией, говоря о том, что Церковь «всегда поддерживает диалектическую связь с миром и историей»¹⁷³³, утверждает, что «история и эсхатология... совместимы»¹⁷³⁴. Синтез истории и эсхатологии наиболее полно осуществлён в Евхаристии, утверждает он¹⁷³⁵: «В одном и том же опыте Церковь соединяет в Евхаристии два измерения – прошлое и будущее – в целостную и неделимую реальность. Это происходит... при соединении экзистенциального напряжения между “уже” и “ещё не”»¹⁷³⁶. Так, «эсхатологический характер Евхаристии не ослабляет, но усиливает борьбу с окружающим нас злом»¹⁷³⁷.

Однако здесь он повторяет парадигму отношения к истории протопр. Н. Афанасьева¹⁷³⁸, представляя фактический выбор лишь из двух крайностей:

¹⁷³³ Иоанн (Зизиулас), митр. Божественная Евхаристия и Церковь... С. 55.

¹⁷³⁴ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 188.

¹⁷³⁵ Там же. С. 189.

¹⁷³⁶ Там же. С. 190.

¹⁷³⁷ Иоанн (Зизиулас), митр. Евхаристия и Царство Божие... С. 293.

¹⁷³⁸ Ср.: «Церковь действовать в мире как историческая сила не может» (Афанасьев Н., протопр. Проблема истории в христианстве... С. 108). Согласно его мысли, для Церкви история есть поле исключительно противостояния и борьбы, она исключительно «является в мире как смысл истории», как «совесть мира» (Там же. С. 107); но всякая претензия Церкви на деятельное проникновение в мир представляет собой трагическую ошибку.

- либо «Церковь участвует в истории и её проблемах одним единственным способом – перенося свой евхаристический (а значит – эсхатологический) опыт... на повседневную жизнь людей...
- (либо) она не связывает себя мирскими методами разрешения этих проблем»¹⁷³⁹ и уходит из мира.

Но проблемы истории есть в действительности «её проблемы», – это и есть, прежде всего, проблемы Церкви и уже только потом – мира¹⁷⁴⁰. Нечувствие этого факта представляет собой поразительную слабость всей позиции митр. Иоанна и обличает спекулятивную конструктивность его богословских построений, основанность их не на действительной мысли святых отцов, а на философски отвлечённой *idée fixe*.

Порой мы можем встретить у митр. Иоанна мысли, укладывающиеся в традиционное представление об историческом развитии. Прежде всего, эти мысли касаются темы развития человека. Так, например, он обращается к принципам развития человека как личности¹⁷⁴¹: «мы движемся *от* вечности к личностности, а не наоборот»¹⁷⁴²; на этом пути «аскеза и всякое очищение себя от страстей являются, по сути, предпосылками Евхаристии»¹⁷⁴³. И т.п. Конечно, здесь митр. Иоанн далёк от того, чтобы не признавать факт духовного развития и постепенного очищения от греха и освящения человека в Церкви¹⁷⁴⁴, однако это признание не находит никакого места в его богословской системе, если не сказать, скрыто противоречит ей. В конечном итоге «грешник онтологически зависит не от того, каким он был, но от того, каким будет»¹⁷⁴⁵. Подобные рассуждения представляют у него, так сказать, «историю» вне исторического контекста. В конечном итоге, мысль о том, что «человеческая личность является тем, чьё бытие или своеобразие

¹⁷³⁹ Иоанн (Зизиулас), митр. Божественная Евхаристия и Церковь... С. 55.

¹⁷⁴⁰ См.: Легоев М., свящ. Богословие истории как наука. Опыт... С. 370-374.

¹⁷⁴¹ При всём комплексе ошибок его учения о личности в целом, здесь мы можем найти ценные элементы.

¹⁷⁴² Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость... С. 279.

¹⁷⁴³ Иоанн (Зизиулас), митр. Евхаристия и Царство Божие... С. 284.

¹⁷⁴⁴ См., напр.: «История, время выбора и решения, становится в высшей степени важной для вечности именно потому, что в конечном счёте истории нет (“времени уже не будет”), а значит и выбора нет» (Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость... С. 320.).

¹⁷⁴⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология... С. 197.

осуществляется посредством преодоления своих границ в событии общения»¹⁷⁴⁶, неизменно связывается митр. Иоанном со конечной «статикой» Евхаристии и эсхатона, и наоборот, с не меньшей последовательностью не связывается им с «динамикой» исторического процесса.

Таким образом, под видом синтеза вечности и истории в богословской системе митр. Иоанна мы видим как раз обратное – их разделение. Такое разделение, когда «Церковь задыхается между историей и эсхатологией»¹⁷⁴⁷. Но такое *разделение исторического и вечного, их противопоставление*, которое совершает митр. Иоанн (Зизиулас), недопустимо. В чём же причины такой позиции?

4.6.7. Церковь и мир в их отношении к истории

Мысль о том, что «Церковь никоим образом не может быть изолирована от истории: она так же, как и Христос, воплощена в истории»¹⁷⁴⁸, митр. Иоанн понимает по-своему. Эта связь с историей означает для него лишь проникновение внешних культурных особенностей в церковную жизнь, определённое взаимовлияние Церкви и мира¹⁷⁴⁹. Но она *не означает у него онтологическую историчность самой Церкви*, митр. Иоанну чужда мысль о Церкви как об историческом организме, подверженном «законам истории».

Церковь для него представляет никоим образом не «плод истории»¹⁷⁵⁰. «Церковь, – говорит митр. Иоанн, – это не просто исторический объект и не продукт истории. Она есть продукт Царствия Божия... Странствовать в мире, значит быть не органической частью этой исторической действительности, а чем-то эсхатологическим, преходящим и проходящим сквозь мир и

¹⁷⁴⁶ Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость... С. 283.

¹⁷⁴⁷ Иоанн (Зизиулас), митр. Идентичность Церкви... С. 42.

¹⁷⁴⁸ Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология... С. 188.

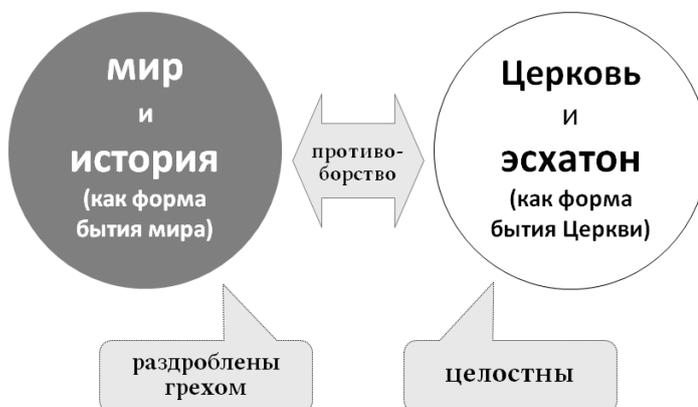
¹⁷⁴⁹ См.: Там же.

¹⁷⁵⁰ Ср. с приведённым выше образом перевернутого древа Церкви.

историю»¹⁷⁵¹, «Церковь обретает уверенность, что её никогда не увлечёт за собой течение истории»¹⁷⁵².

Причины такого понимания состоят в том, что, согласно мысли митр. Иоанна, всякая история есть поле греховного: историческое «становление означает для человека *страсть* (*pathos*) (курсив – митр. Иоанна), вследствие того факта, что бытие тварности, взятой самой по себе, укоренено в начале и потому постоянно находится под угрозой небытия»¹⁷⁵³. История в его глазах не нейтральна, хотя «пространство и время... (как и всё творение) “хорошо весьма” (Быт. 1:31)»¹⁷⁵⁴.

Мысль Христа о своих учениках, справедливо применённая к Церкви – мысль о том, что Церковь есть «в мире, но не от мира» (ср. Ин. 17:6-23), переносится им также на отношения Церкви и истории. «История» здесь отождествляется с «миром», противопоставляясь в этой совокупности другой паре онтологической реальности – Церкви и эсхатону. Церковь противоборствует истории, как противоборствует и миру.



Как и мир, история «раздроблена»¹⁷⁵⁵, лишена целостности, и лишь вмешательство в неё эсхатона способно организовать эту раздробленность в перспективе обратного, противо-исторического движения. В конечном итоге

¹⁷⁵¹ Иоанн (Зизиулас), митр. Идентичность Церкви... С. 39.

¹⁷⁵² Там же. С. 42.

¹⁷⁵³ Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость... С. 289.

¹⁷⁵⁴ Иоанн (Зизиулас), митр. Евхаристия и Царство Божие... С. 295.

¹⁷⁵⁵ Там же. С. 292.

для митр. Иоанна «историческая реальность... в самой своей природе содержит зло»¹⁷⁵⁶.

Отождествление истории с миром, противоположение её Церкви, проявляется у митр. Иоанна и в толковании евангельских и литургических образов. Так, например, мысль о Церкви как о соли или закваске применяется им не только к миру, но и к истории: подобно закваске Церковь на Литургии «вводит в историю Царствие Божие»¹⁷⁵⁷. Другой пример: литургическая символика, – говорит митр. Иоанн, – «призывает нас оторваться от истории, как и от мира: “Всякое ныне отложим попечение”»¹⁷⁵⁸. И т.д.

За словами: «в Евхаристии мы имеем дело не с бегством... из истории, но с библейской перспективой преображения пространства и времени»¹⁷⁵⁹, – стоит всё та же пара противопоставлений, за которой угадывается связь понятия «история» с понятием «мира». Евхаристия и эсхатон движением обратной перспективы преображают историю, как и мир. Если «мир сей и история всегда пребывают под властью смерти»¹⁷⁶⁰, если история есть поле «действия смерти и тления», то Евхаристия, через которую «Церковь выступает из... истории»¹⁷⁶¹, через которую мы обретаем связь с эсхатоном, представляет собой «наше выживание в (этих) условиях»¹⁷⁶². Именно поэтому «Церковь задыхается между историей и эсхатологией»¹⁷⁶³, а её *природа* и её *ипостасное бытие* – эсхатологичны.

Таковы, согласно митр. Иоанну, и отношения Христа и истории – они представляют собой отношения противоборства – ничто иное, как отношения Христа с миром¹⁷⁶⁴. Во всём – в отношениях со Христом, с Церковью, с Евхаристией – мы видим у него это неправомерное, разрушающее историю

¹⁷⁵⁶ Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология... С. 192.

¹⁷⁵⁷ Иоанн (Зизиулас), митр. Экклесиологическое значение Литургии... С. 159. Но история – не есть мир, именно потому, что она прежде всего есть история священная, и уже потом – как тень – мирская.

¹⁷⁵⁸ Там же. С. 164. Но в действительности эта символика призывает нас оторваться не от истории, а от «мира», от той области наших жизни и отношений, которая «после Бога», если не «вне Бога».

¹⁷⁵⁹ Иоанн (Зизиулас), митр. Евхаристия и Царство Божие... С. 295.

¹⁷⁶⁰ Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология... С. 190.

¹⁷⁶¹ Иоанн (Зизиулас), митр. Божественная Евхаристия и Церковь... С. 54.

¹⁷⁶² Иоанн (Зизиулас), митр. Экклесиологическое значение Литургии... С. 166.

¹⁷⁶³ Иоанн (Зизиулас), митр. Идентичность Церкви... С. 42.

¹⁷⁶⁴ См.: Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология... С. 189.

противопоставление истории и вечности, их дуализм. «Всё! – говорит митр. Иоанн, – Церковь воспринимает... не с позиций истории, а в свете эсхатологии»¹⁷⁶⁵.

Подобное противопоставление, как и стоящее за ним отождествление истории и мира, составляют одну из ключевых ошибок митр. Иоанна (Зизиуласа). Ведь течение истории не есть обязательно путь греха. Более того, оно есть, *прежде всего*, именно течение священное, путь Церкви. Именно этот компонент в истории первичен, а отнюдь не путь мира, который представляет собой тень и отблеск исторического бытия Церкви¹⁷⁶⁶. Крылатые слова Тертуллиана: «Оригинал прежде копии»¹⁷⁶⁷, – могут быть с успехом применены не только к самой Церкви и церковному достоянию, но *также и к истории* как полю её деятельности, показывая, что история по преимуществу есть путь Церкви, а Церковь – стержень всякого исторического процесса.

Так, жизнь Церкви, этого стержня истории, простирается в ней, как и Христос для нас равно и неразделимо – пребывает в истории и в вечности. Подобно соединению двух природ Он соединяет историю и вечность в Себе Самом, Он же передаёт и нам это единство. В Себе Самом Он соединяет, казалось бы, несоединимое, – историю, принадлежащую ограниченному человеку, и вечность, принадлежащую безграничному Богу. Через это Он входит как Бог в ограниченное пространство истории (здесь митр. Иоанн и сам не может не признать очевидное: «Христос (единый от Лиц Святой Троицы) *стал* историей»¹⁷⁶⁸), а человека вводит в безграничное пространство вечности; и с этого момента история и вечность становятся едины. Это единство не отрицает, а утверждает историю. Оно свидетельствует о синергии вечного и неизменного Бога и ограниченного человека.

И если до известной меры мысль о «противоборстве» Христа и истории верна (действительно, Христос оформляет историю, Он противоборствует не

¹⁷⁶⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Идентичность Церкви... С. 41.

¹⁷⁶⁶ См.: Легеев М., свящ. Предание и антипредание // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 44-54.

¹⁷⁶⁷ Тертуллиан. О Прескрипции против еретиков... С. 378.

¹⁷⁶⁸ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 129.

только греху, но в каком-то смысле и человеку, увлекаая его за собой, история же есть поле жизни человеческой), то это «противоборство» есть не противоборство довлениа Божественной силы, хотя бы даже и «силы любви»¹⁷⁶⁹, но синергийный процесс созидания Царства Божия уже здесь, на земле¹⁷⁷⁰.

4.6.8. Свобода и необходимость в их отношении к истории

Ещё одной парой противопоставлений у митр. Иоанна выступают история и свобода.

История, согласно его взгляду, детерминирует человека, подчиняет его закону *необходимости*; лишь преодоление этого детерминизма, а значит и истории, способно раскрыть богоподобную свободу человека¹⁷⁷¹. В этом плане митр. Иоанн радикально противопоставляет «два рода эсхатологии»:

1. эсхатологию, которая «рассматривает будущее, эсхатологию, в качестве следствия и завершения прошлого»¹⁷⁷², – такой вариант, по его мнению, неминуемо *детерминистичен* и должно быть отброшен;
2. эсхатологию, где «будущее не зависит от прошлого, оно – не его следствие. Состояние после конца – вот что сообщает бытие началу»¹⁷⁷³. Такая интерпретация эсхатологии свидетельствует о прорыве свободы в реальность человеческого бытия.

Закон необходимости, осуществляемый в истории, связан, как полагает митр. Иоанн, также с раскрытием *природного* компонента творения¹⁷⁷⁴. Он говорит о том, что в христианской мысли «истина перестаёт пониматься как

¹⁷⁶⁹ Ср.: Афанасьев Н., *протопр.* Церковь Духа Святого... С. 423-455.

¹⁷⁷⁰ Ср.: Макарий Египетский, *прп.* Беседа XLIV // Его же. Творения. М.: Паломник, 2002. С. 448.

¹⁷⁷¹ Примечательно, что эта же проблема в своём роде присутствовала в богословии прот. Г. Флоровского и не была им преодолена. См., напр.: Флоровский Г., *прот.* Метафизические предпосылки утопизма... С. 208-210 и далее.

¹⁷⁷² Иоанн (Зизиулас), *митр.* Церковь и эсхатология... С. 195.

¹⁷⁷³ Там же.

¹⁷⁷⁴ Уже применительно к троическому богословию митр. Иоанн радикализирует понятия свободы и необходимости, связывая первое исключительно с ипостасным бытием, а второе с природой. См.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Общение и инаковость... С. 217.

движение, присущее бытию “*по природе*”¹⁷⁷⁵, критикуя в частности идею истории как «истории спасения» О. Кульмана, упрекая его в «возврате к Аристотелю», то есть в общем и целом к античному пониманию истории¹⁷⁷⁶. Следующая цитата свидетельствует весьма ясно о связке в его богословской системе этих трёх компонентов – *истории, необходимости и природы* – в их противоположении эсхатону, свободе и ипостасному бытию, существующему в общении:

«Никакой духовный дар не исходит из природных или нравственных качеств человека, но всегда исходит “свыше” или извне природы и истории. В духе нет места “природным” дарованиям. Всякий дар – это всякий раз новое *событие* (курсив – митр. Иоанна). Тело Христово, таким образом, созидается посредством стечения новых событий, а не посредством сохранения или передачи исторических фактов... Свобода Духа выше исторической причинности, потому что причинность в истории и природе предполагает необходимость»¹⁷⁷⁷. «Дух приносит харизмы из будущего... Он не извлекает их из истории»¹⁷⁷⁸.

Так, преодоление необходимого детерминизма истории связано, по мысли митр. Иоанна, с делом Святого Духа, носящим, соответственно, эсхатологический характер. Митр. Иоанн задаёт риторический вопрос: «Может ли общение со Святым Духом быть выражено формулами исторического бытия?»¹⁷⁷⁹ Ответ для него очевиден: «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17), и напротив, – *где история, там необходимость*. В конечном итоге именно Святой Дух «*противостоит истории своим действием, которое завершает и преображает её*»¹⁷⁸⁰.

«Святой Дух... – утверждает он, – преломляет *линейность* истории в *присутствие* (курсив – митр. Иоанна) здесь и теперь. Становится

¹⁷⁷⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 95.

¹⁷⁷⁶ Там же.

¹⁷⁷⁷ Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость... С. 382-383.

¹⁷⁷⁸ Там же. С. 383.

¹⁷⁷⁹ Иоанн (Зизиулас), митр. О соборности Церкви... С. 307.

¹⁷⁸⁰ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 181.

невозможно воспринимать историю как прошлое, т.е. через... ретроспективное переживание человеческой души. В явлении “эсхата” церковное воспоминание приобретает евхаристическую парадоксальность, не уместяющуюся в рамки сугубо исторического сознания. Это воспоминание о “будущем”... (Иначе) Церковь... позволит линейной истории спасения¹⁷⁸¹ поработить Дух... преобразующий линейность исторического континуума в действительность присутствия»¹⁷⁸².



Именно Святой Дух, преодолевая детерминизм истории, соделывает Христа «эсхатологической личностью» и «корпоративной личностью»¹⁷⁸³. Если «стать историей – особенность икономического действия¹⁷⁸⁴ Сына... (то образ действия Святого Духа) имеет прямо противоположную цель – *освободить Сына и саму икономию от пут истории*», Сын подчиняет Себя ограниченности исторического существования, тогда как «Святой Дух *превыше истории...* Он действует в ней только ради того, чтобы привести в неё последние дни, “эсхатон”»¹⁷⁸⁵. «Святой Дух выводит нас за пределы

¹⁷⁸¹ Отсыл к О. Кульману.

¹⁷⁸² Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 181-182.

¹⁷⁸³ Там же. С. 130.

¹⁷⁸⁴ Т.е. образа действия.

¹⁷⁸⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 129-130.

истории»¹⁷⁸⁶. И даже более того, радикализируя до предела: «История убивает, а Дух животворит»¹⁷⁸⁷.

И хотя история, согласно митр. Иоанну, есть «пространство» личного бытия и «способность человека к *историческому бытию* (курсив – митр. Иоанна) не определяется никакими сущностными качествами его природы... (но) именно личностность делает человека существом историческим»¹⁷⁸⁸, эти мысли, относимые к истории отдельного человека представляют у него, как мы писали выше, лишь «историю» вне исторического контекста и не имеют никакого действительного применения и места в его богословской системе. Несмотря на периодические отсылки к «балансу» природного и личного и даже встреченное нами выражение: «Присутствие в категориях времени или истории... указывает на бытие как свободу и общение»¹⁷⁸⁹, – митр. Иоанн в целом вполне последовательно противопоставляет природное и личное бытие, соотнося, соответственно, это противопоставление с антитезой «необходимость – свобода»¹⁷⁹⁰. Однако неверно понимать поле исторической борьбы как противостояние Духа и истории, как это мыслит митр. Иоанн (Зизиулас), но, скорее, сама история совершается в фарватере Божественного замысла о ней. Противостояние в истории связано не с противоборством Бога и истории, но с ослаблением человека. Согласно мысли подавляющего большинства представителей русской богословской школы XX в., сама история есть, прежде всего, интенция священная, путь Церкви, и лишь на периферии своего течения она принимает формы богоборчества – независимо от того, в каких исторических формах и явлениях являет себя эта периферия греха.

¹⁷⁸⁶ Там же. С. 137.

¹⁷⁸⁷ Там же. С. 16.

¹⁷⁸⁸ Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость... С. 287.

¹⁷⁸⁹ Там же. С. 288.

¹⁷⁹⁰ Неверно понимать поле исторической борьбы как противостояние Духа и истории, как это мыслит митр. Иоанн (Зизиулас), но, скорее, сама история совершается в фарватере Божественного замысла о ней. Противостояние в истории связано не с противоборством Бога и истории, но с ослаблением человека. Согласно мысли подавляющего большинства представителей русской богословской школы XX в., сама история есть, прежде всего, интенция священная, путь Церкви, и лишь на периферии своего течения она принимает формы богоборчества – независимо от того, в каких исторических формах и явлениях являет себя эта периферия греха.

Согласно митр. Иоанну, Святой Дух переносит Церковь сразу в конец, во вне- историю. Но и это в действительности не так – дело Святого Духа также исторично. Историчен весь выход Святой Троицы к миру и человеку, и окончание этого выхода и, соответственно, венчающего его Откровения Святого Духа лежит не в евхаристическом собрании и даже не в сошествии Святого Духа на апостолов, подающего всю полноту богообщения Кафолической Церкви, а в действительном окончании истории¹⁷⁹¹. Именно тогда синергийный в каждой своей точке путь исторических отношений Бога и человека подойдёт к своему пределу, – когда «будучи здесь (в истории) действующими, мы достигнем конца веков, *когда наша сила и действие достигнут предела (способности) производить*»¹⁷⁹².

Так, вопрос свободы, свободных отношений Бога и человека прямо отсылает нас к проблематике синергии. В «царстве необходимости» – в истории – ей не остаётся места, – таков вердикт митр. Иоанна, критикующего блаж. Августина Иппонского за историзм, но и в отрицании исторического подхода парадоксальным образом повторяющего и усугубляющего ошибки этого святого отца, умалявшего свободу человека перед законосообразностью истории.

«Бог... вмешивается в историю... доказывая, что история, в конечном итоге, – это Его (а не наше – *примеч. митр. Иоанна*) творение¹⁷⁹³, Бог есть «Господин истории»¹⁷⁹⁴, – утверждает митр. Иоанн. Не есть ли такое утверждение – односторонний перекокс, умаляющий значение человека, а следовательно и Церкви¹⁷⁹⁵? Ведь история принадлежит не греховности и даже не природе, и уж тем более не необходимости. По мысли подавляющего числа богословов XX в., принадлежащих к русской богословской школе и рассмотренных нами выше, история *принадлежит человеку* как тому, кто

¹⁷⁹¹ См., напр. п. 4.4.1.3 диссертации.

¹⁷⁹² Максим Исповедник, *прп.* Вопросыответы.... С. 95. Вопрос XXII:7.

¹⁷⁹³ Иоанн (Зизиулас), *митр.* О соборности Церкви... С. 312.

¹⁷⁹⁴ Иоанн (Зизиулас), *митр.* О явлении Церкви в истории... С. 326.

¹⁷⁹⁵ Недаром учение митр. Иоанна о «корпоративной ипостаси» Христа как ипостаси Церкви фактически упраздняет Церковь в качестве самостоятельного субъекта – субъекта не только истории, но и субъекта эсхатологии.

призван к развитию; более того, история принадлежала бы ему и тогда, если бы выбор прародителей был иным и не совершилось грехопадения. И именно история есть путь творчества, созидания и обожения. Христос есть Господин и истории, как Он же – «Господин и субботы», Господин как «Сын Человеческий» (Мф. 12:8 и др.) как человек, будучи ипостасно Богом.

Так, подлинное взаимодействие Бога и человека выводится митр. Иоанном за пределы истории – в вечность. Противопоставление «небесного дара» и «исторического достижения» («в Евхаристии общинный дух Церкви выражается и переживается *только* как небесный дар, *и никогда* как достижение исторической жизни Церкви»¹⁷⁹⁶) разрушает синергию Божественного и человеческого в деле спасения человека.

Даже Христу в такой «системе координат» отказывается в участии в исторических синергийных процессах и земной жизни, земном пути Церкви.



Фактически Он выводится из истории церковной жизни, превращается в «эсхатологического Христа», заменяясь в нашей земной и исторической «ограниченности» иерархией Церкви:

¹⁷⁹⁶ Иоанн (Зизиулас), митр. О соборности Церкви... С. 311-312.

«Евхаристическое поклонение на земле не конституирует реальность, параллельную той, что на небесах, но является небесным поклонением самим по себе (мистически тождественным – *примеч. митр. Иоанна*)... (Поэтому и) Христос не правит в параллели с церковной иерархией на земле, но (лишь) через неё и в ней»¹⁷⁹⁷.

4.6.9. Статика и динамика в богословской системе митр. Иоанна (Зизиуласа)

Отношения истории и эсхатона в конечном счёте оборачиваются в богословской системе митр. Иоанна, да и в направлении евхаристической экклезиологии в целом, проблемой отношения динамики и статики, развития и совершенства внутри Церкви.

На первый взгляд, идею утверждения ценности исторического развития и его непрерывности представляют следующие слова митр. Иоанна: «По причине обмирщения мы можем прийти к таким представлениям, что история уже есть Царство Божие»¹⁷⁹⁸. Такой путь митр. Иоанн называет «эсхатологизацией истории»¹⁷⁹⁹ или «абсолютизацией исторических образований»¹⁸⁰⁰, представляя его опасной остановкой в духовной борьбе. Однако эта тематика «зависания в истории», столь характерная, например, для творчества предшественника митр. Иоанна – протопр. А. Шмемана¹⁸⁰¹, имея в себе ценный компонент, всё таки изначально возникает и возвращается в XX веке на почве нечувствия и непонимания внутренней логики и характера исторического процесса. Интенционально она восходит не к идее течения истории, а к идее её преодоления в эсхатоне.

¹⁷⁹⁷ *Zizioulas J. D., metropolitan. Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and The Bishop During the Three Centuries...* P. 60.

¹⁷⁹⁸ *Иоанн (Зизиулас), митр. Идентичность Церкви...* С. 42.

¹⁷⁹⁹ *Там же.* С. 41.

¹⁸⁰⁰ *Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология...* С. 190.

¹⁸⁰¹ См., напр.: *Шмеман А., протопр. Судьба Византийской теократии...* С. 621-623.

За эсхатологизмом митр. Иоанна в целом прослеживается идея неизменяемости Церкви, идея пребывания её в состоянии «эсхатологического» стасиса¹⁸⁰²: «Церковь участвует в истории и остаётся при этом самой собой»¹⁸⁰³. И эта мысль – не представление об ипостасной самоидентичности Церкви (что было бы вполне правомерно), но именно идея её *не развития*, идея непричастности истории именно самого церковного бытия, непричастности Церкви историческому развитию – идея **достигнутого предела, уже осуществлённого в жизни Церкви**. И даже идея внутренней простоты Церкви, недифференцированности её внутреннего опыта, структуры, жизни.

«Христос... совершается в нашей жизни как общение внутри общины... Эта истина не является нам в результате исторического преемства... история в свете евхаристического опыта не совпадает с историей в своём обычном понимании... (Характер Евхаристии) свободен от разрывов и упадка... История, таким образом, перестаёт быть последовательностью событий, прямой линией, идущей от прошлого к будущему. Она приобретает измерение будущего, которое есть *вертикальное* (курсив – митр. Иоанна) измерение, превращающее историю в цепь харизматических событий. В рамках такой картины истории истина приходит к нам уже не путём трансляции (Христос-апостолы-епископы, в линейной последовательности – примеч. митр. Иоанна), а как событие Пятидесятницы, возвышающей историю до харизматического “настоящего” момента»¹⁸⁰⁴.

Нечувствие истории как пространства вызревания встречи Бога и человека у митр. Иоанна влечёт к мысли о том, что «Евхаристия призывает нас... бежать от пространства и времени, но уверовать в то, что... (они) уже преобразены»¹⁸⁰⁵. И хотя нельзя не согласиться со следующим утверждением митр. Иоанна: «В Евхаристии присутствует некое постоянное устремление, некое движение, которое... переносит нас в Царство Божие.

¹⁸⁰² Хотя святые отцы и используют образ «неподвижного движения».

¹⁸⁰³ Иоанн (Зизиулас), митр. Божественная Евхаристия и Церковь... С. 56.

¹⁸⁰⁴ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 114.

¹⁸⁰⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Евхаристия и Царство Божие... С. 293-294.

Всё в Литургии движется вперёд, в ней нет ничего статичного»¹⁸⁰⁶, – но эта «динамика» – здесь лишь евхаристический перенос в будущее. За этой мыслью нет действительного признания истории. Богословие митр. Иоанна показывает как раз обратное – именно идею статики, отвержение динамики как истории.

«Церковь, – говорит он, – есть и должна быть *образом* грядущего. Это *тождество* бытия Церкви и Царства Божия... ставит вопрос об отношении Церкви и истории»¹⁸⁰⁷. Также и Евхаристия есть «образ будущего»¹⁸⁰⁸, и она же – его «тождество», тождественна с ним¹⁸⁰⁹. Неразличение этих понятий – «образ» и «тождество» – представляет, на наш взгляд, самый глубинный промах митр. Иоанна в его отношении к истории, а отчасти и во всей его столь тщательно и виртуозно выстраиваемой экклесиологической системе. Да, Церковь действительно должна быть и подлинно есть образ будущего, но *образ не равен тождеству*. Образ здесь предполагает изменение и устремление, а тождество – окончание и покой. Церковь историческая подлинно тождественна ещё не осуществившейся эсхатологической Церкви, но только в одном смысле – ипостасно это *та же самая* Церковь. Но такое понимание не нарушает и не разрушает историю.

Подход митр. Иоанна можно охарактеризовать как *эсхатологический радикализм*. Переход человека от жизни к смерти не может быть осуществлён вне истории, взятой в какой-либо её части или же во всецелом её объёме. Именно *вся история* характеризует этот переход, вся история представляет такую сверхзадачу, несмотря на, казалось бы видимое противоречие этой мысли¹⁸¹⁰ с мыслью о том, что Христос *уже* «победил мир» (Ин. 16:33) и осуществил победу над смертью (ср. 1 Кор. 15:55).

Не только мир, но и сама Церковь, простираясь в своём историческом движении, несмотря на уже носимое ею совершенство и опыт богообщения

¹⁸⁰⁶ Там же. С. 226.

¹⁸⁰⁷ Иоанн (Зизиулас), митр. Божественная Евхаристия и Церковь... С. 55.

¹⁸⁰⁸ Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология... С. 200-201.

¹⁸⁰⁹ См., напр.: Иоанн (Зизиулас), митр. Экклесиологическое значение Божественной Литургии... С. 140-141.

¹⁸¹⁰ Это есть лишь богословское противоречие, с помощью которого наша ограниченная мысль оказывается способна вместить невместимое – богооткровенные истины о Боге и человеке.

со всей Святой Троицей, несмотря на уже непоколебимое главенство над нею Христа, продолжает и осуществляет не путь эсхатологической статики – но путь своего *исторического развития*:

- безгрешного развития своей кафолической полноты, осуществляемого по образу земного пути служения Самого Христа, устремляющего её к последней земной встрече с Ним (ср. Откр. 19:7; 21:2);
- но также и развития Церкви, взятой в её внутренней структуре, нетождественной целому¹⁸¹¹, развития очищающего, возводящего к Богу не только отдельного человека¹⁸¹², но и целые Поместные Церкви¹⁸¹³, осуществляемого по тому же образу истории Христа.

Богословская антиномия между «уже», но «ещё не»...»¹⁸¹⁴ не смогла быть осмыслена и разрешена митр. Иоанном, как и его предшественниками, – он предпочёл разрубить этот «Гордиев узел» современной эклизиологической проблемы¹⁸¹⁵ – поскольку сам путь их был построен на ошибочных основаниях и не мог привести к её разрешению. Эта антиномия, представляющая собой «зазор» между спасением, принесённым Христом, и осуществлённым в Церкви, была интерпретирована и понята митр. Иоанном как ничтожный «зазор» между историей и эсхатологией, поглощающей историю. И только при переводе решения вопроса в иную плоскость, в плоскость «зазора» между христологическим и троическим аспектами эклизиологии, устрояющими бытие Церкви в контексте исторического процесса, он может иметь своё разрешение¹⁸¹⁶.

¹⁸¹¹ См., напр., п. 4.3.2.3 диссертации.

¹⁸¹² Ср.: *Ерм.* Пастырь... С. 228-238, 285-307. I:3, III:9.

¹⁸¹³ Ср.: Откр. 2-3.

¹⁸¹⁴ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение... С. 190.

¹⁸¹⁵ Содержащей «множество различных аспектов, которые должны мы одновременно охватить» (*Лосский В. Н.* Господство и царство... С. 480).

¹⁸¹⁶ См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 233-237 и др.

«Динамит, заложенный в основания православия»¹⁸¹⁷, – эти слова, адресованные его учению, по свидетельству самого митр. Иоанна, прозвучали в самом начале формирования его пути как пути «знаменитейшего богослова», а впоследствии и влиятельнейшего иерарха Константинопольской Церкви. Ещё более актуальными они представляются сегодня, когда эклезиологическая система митр. Иоанна стала фактическим обоснованием антиканонических действий «Константинополя» на каноническом пространстве Украинской Православной Церкви, да и далеко за его пределами.

Своеобразная онтология обратной перспективы митр. Иоанна, называемая им «эсхатологическим подходом», базируется на двух фундаментальных категориях – общении и эсхатоне. В рамках такой онтологии, по мысли её автора, «конститутивной для эклезиологии», им вводятся и своеобразно обосновываются следующие понятия: «эсхатологический Христос», «эсхатологическая Церковь», «эсхатологический человек». Эсхатон полагается митр. Иоанном источником не только подлинного бытия Церкви, её ипостасного облика и её природы, но также всякого её достояния. История, представляя собой антитезу эсхатону, напротив, последовательно вытесняется митр. Иоанном на периферию богословской мысли; её смыслообразующее значение для Церкви оказывается в его глазах ничтожно и представляет собой, по преимуществу, отрицательный фактор развития человека, требующий своего преодоления в эсхатоне. Митр. Иоанн отказывает истории в её значении двигателя положительного развития церковной жизни, наделяя её исключительными чертами «мира», «необходимости», фактора «природы». В его понимании эсхатон, врываясь в историю, преодолевает и преображает её противостоящими ей: действием Святого Духа, Церковью, свободой, общением.

¹⁸¹⁷ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Божественная Евхаристия и Церковь... С. 44. Здесь митр. Иоанн (Зизиулас) цитирует отзывы профессоров Бониса и Муратидиса на свою докторскую диссертацию: «Единство Церкви в Божественной Евхаристии и в Епископе».

Противопоставляя истории жизнь Церкви, дары Духа и свободу и, напротив, наделяя исторический процесс исключительными чертами природной необходимости и разрушающей ограниченности, митр. Иоанн вводит совершенно новое учение, не имеющее никаких оснований в Предании Церкви. Его богословский подход представляет собой не акцентуацию эсхатологического аспекта (что было бы правомерно), но именно последовательное отсечение от него аспекта исторического развития, таким образом представляет собой абсолютизацию лишь «части» истины¹⁸¹⁸, а значит и искажение её.

Отношение к истории – лишь одна грань его внешне стройной богословской системы, но уже в этой грани, как в зеркале, отражается неустранимый дефект целого.

4.7. Выводы по главе

Исторические катаклизмы XX в. и особенно крушение русского мира как воцерковлённого социума, сопровождаемые глобализационными процессами, выступили катализатором сдвигов богословского внимания к вопросам, связанным с жизнью и историей *всецелой* Церкви и *всецелого* мира; этот процесс затронул как русское, так и константинопольское богословие. Рождение экклезиологии кафоличности как нового церковно-исторического периода в 20-30х гг. XX в., характеризуемого вниманием к предельным экклезиологическим вопросам: «Что есть Церковь в своём внутреннем устояестве?» и «Что есть Церковь в отношении к внешнему, в том числе христианскому, миру?», – сопровождается появлением особого историко-богословского дискурса, в котором ставятся вопросы, претендующие на всецелый охват богословия истории как научной области: «Как осмыслить историю мира и Церкви в её единстве?», «Каковы универсальные законы исторического процесса?», «Как соотнести свободу и

¹⁸¹⁸ Ср.: αἵρεσις, греч. – выбор, избирательность (понимаемая как избирание части из целого), ересь.

необходимость в истории?», «Как связаны историческое и надисторическое?» и др.

Под влиянием наследия богословских школ предшествующего периода кон. XV – нач. XX вв. в это время формируется несколько общих подходов к богословскому осмыслению истории:

- путь «тоски об утраченном»,
- путь «разочарования в истории»,
- путь «переосмысления истории как вызревающей вечности».

Некоторые представители православной научно-богословской мысли, прежде всего из среды РПЦЗ (можно назвать свт. Серафима (Соболева) как наиболее яркого представителя этого направления), встали на путь «тоски об утраченном»¹⁸¹⁹, осмысляя произошедшие исторические события в качестве исторически преодолимых трагических ошибок мира. Такой подход не привносил ничего нового в богословское осмысление истории.

Другое направление берёт своё начало от софиологической традиции, вдохновляемой идеями русской религиозной философии. Богословие прот. Сергия Булгакова представляет собой яркую попытку воцерковления «софиологической идеи» – богословского осмысления тайны исторического взаимодействия Бога и творения. Главной задачей этого направления становится богословский поиск «онтологических» закономерностей исторического развития и истории в целом. Параллельно возникает другое направление – богословов, ориентированных на особенную обращённость к Преданию Церкви, критически настроенных по отношению к философскому наследию в целом и Булгаковской идее софии в частности. Получив впоследствии наименование неопатристического синтеза, его представители, такие как прот. Георгий Флоровский, В. Н. Лосский и прп. Иустин (Попович), тем не менее во-многом подобно о. С. Булгакову, делают акценты на рассмотрение истории как вызревающей вечности, претерпевающей

¹⁸¹⁹ См.: *Легеев М., свящ., Хулап В., прот., Сизоненко Д., прот. и др.* Богословие истории в XX веке: Восток и Запад... С. 18-19, 73-110.

диалектическое развитие в свободном взаимодействии Святой Троицы и человека, акцентируя, впрочем, персоналистические мотивы истории, часто и преимущественно обращая внимание на значение отдельной личности в исторических процессах. Такие богословы, как прот. Думитру Станилое и схиархим. Софроний (Сахаров), сохранив диалектический подход к истории, объединят в своём творчестве идеи и акценты бывших противников – исторический «онтологизм» о. С. Булгакова и исторический персонализм представителей неопатристического синтеза, таких как прот. Г. Флоровский или В. Н. Лосский.

Старейший из представителей диалектического подхода к истории – прот. Сергей Булгаков – во-многом закладывает рамки историко-богословской проблематики XX в. Рассматривая отношение истории и метаистории как отражение отношений двух планов бытия – Божественного и тварного, он фокусируется на их тесной взаимосвязи и «типологической соотнесённости», своеобразном общении свойств «неподвижного движения» вечности и «становления единого в истории». При этом для о. С. Булгакова не существует проблемы соотношения свободы и необходимости в истории, – свобода человека для него всегда «соотносительна с необходимостью» в силу своей онтологической модальности – возможности действовать в рамках возможностей, строго определённых Богом законов истории. Придерживаясь в целом зеркально-троичной субъектной модели истории блаж. Августина, о. Сергей особое значение придаёт человечеству как единому субъекту истории («всецелому Адаму»), пару к которому составляет Святая Троица, мыслимая им также как единый субъект исторического процесса; на этом пути он доходит до ошибочной терминологии «единых ипостасей» Бога и человечества. Значение при этом отдельных субъектов, вплоть до отдельных человеческих ипостасей, не утрачивается; на его основе он выстраивает некую структуру субъект-объектных отношений, функционирование которой приведёт к «законченному числу» всех человеческих ипостасей в истории, в противовес секулярному представлению

о дурной бесконечности самой истории и её действующих субъектов. Согласно его мысли, «всецелый Адам» человечества не только является субъектом истории, но и претерпевает на её протяжении определённую прогрессивную динамику развития. Эта динамика направляется Христом, Который выступает, как начатком исправленной и совершенной природы человека, так и силой, собирающей разрозненное ипостасное бытие человечества вместе со Святым Духом. Кенотический искупительный подвиг Христа продолжается в Церкви и её членах, в результате чего единство «всецелого Адама» в течение истории становится «всё более видимым»; попытки периодизации истории Церкви Христовой у о. Сергия представляют диалектическое раскрытие смыслов бытия Церкви: от персоны, через общину к целому, – раскрытие смыслов тех масштабов церковного бытия и в той последовательности, на которую указывал блаж. Августин, рассуждая о предшествующем формировании самой Церкви. Высказывая позицию, близкую прп. Симеону Новому Богослову, об амбивалентности исторического процесса – нарастающего чередования в нём кенотических и торжествующих мотивов, о. С. Булгаков перелагает её с малой истории отдельного человека как Церкви (как это было у прп. Симеона) на всеобщую историю. Саму Церковь о. С. Булгаков мыслит неотделимой от человечества, для него она есть движущая сила истории и вызревающее человечество и богочеловечество. Поэтому вся история есть «священная история» и преимущественно история Церкви. При этом антиномия, с одной стороны, единства Церкви и мира, а с другой стороны, их противопоставленности не может быть разрешена в самой истории и принадлежит эсхатону.

Понимание истории как становящейся вечности и одновременно как образа вечности характерно также для одного из главных оппонентов прот. С. Булгакова – прот. Георгия Флоровского. Он повторяет ряд знаковых идей о. С. Булгакова, касающихся истории: о действенном присутствии Христа в истории, о всеобщей истории как священной истории и истории Церкви (хотя ему и чужда идея слишком тесной сращенности Церкви и мира), о цельности

истории и об историческом деле Церкви как продолжении подвига Христа. Особенно о. Г. Флоровский подчёркивает значение для истории тесной связи прошлого, настоящего и будущего – значение этой полноты для каждого исторического момента. По своему идя вразрез с традициями малоазийской школы древности, о. Георгий утверждает идею тождественности прошлого, настоящего и будущего, а также части и целого в истории (малоазийское богословие говорило о единстве, но не тождественности типологических событий прошлого, настоящего и будущего). О. Г. Флоровский призывает к равновесному отношению между историей и эсхатоном, а также между прямой и обратной перспективами истории; однако в этом призыве он не становится сторонником эсхатологического подхода, а лишь выражает идею всеобщей со-включённости, «всего во всём». Внутреннее напряжение между драматическими и торжествующими мотивами полагается им, также подобно как и у С. Булгакова, двигателем истории. Основной же мотив противостояния с о. С. Булгаковым в отношении богословского осмысления истории составляет у о. Георгия тема соотношения свободы и необходимости в истории, действия Бога и действия человека. Не отрицая в принципе законосообразность истории, он видит в позиции о. С. Булгакова умаление свободы человека и превращение истории как бы в диалог Бога «с Самим Собой»¹⁸²⁰. Для о. Г. Флоровского история поступательно и непредсказуемо дискретна в своём продвижении к определённом Богом телосу. Эта дискретность образуется «событиями» – опорными точками истории, которые выступают местом встречи свободы и необходимости, т. е. свободы человека, его подвига, и свободы Бога. За движением истории о. Г. Флоровским, таким образом, отрицается идея органического развития, «эволюции», которую он пытается заменить понятием «эпигенез», означающем в его понимании развитие спонтанное. Как события прелагаются в саму историю для прот. Г. Флоровского остаётся мучительной загадкой, ответ на которую им так и не будет предложен.

¹⁸²⁰ Ср.: Булгаков С., прот. Невеста Агнца... С. 252.

В осмыслении истории к прот. Г. Флоровскому оказывается близок прп. Иустин (Попович). Для него личность, личный подвиг – главные двигатели истории. Вместе с тем также идея «вечного настоящего» у прп. Иустина перекликается с идеей единства времён прот. Г. Флоровского. Однако в отличие от последнего, прп. Иустина особенно занимает проблема соотношения богочеловеческого прогресса (в котором происходит «искупление» времени как процесс, запущенный Христом) и диаволо-человеческого регресса истории, относимых, соответственно, к Церкви и миру. Закономерное простираение истории, осуществляемое в виде прогресса или регресса, характерно не только для всеобщей истории, но также и для историй отдельных исторических субъектов – персон или народов (например, Святой Руси или Святой Сербии); в этом отношении прп. Иустин повторяет и развивает идеи блаж. Августина о действующих субъектах истории. Обращая особенное внимание на малую священную историю отдельного человека, члена Церкви, прп. Иустин выстраивает параллели типологической соотнесённости между вневременной жизнью Святой Троицы, исторической жизнью Христа и жизнью и историей Церкви и отдельного человека в Церкви, осуществляющих в своём течении «охристовление», и «отроичение» по образам, подаваемым в неизреченной и вечной Божественной жизни Святой Троицей, а в жизни исторической и человеческой – Христом.

Прот. Думитру Станилое в своем богословском творчестве являет ещё один яркий подход к осмыслению истории. Отталкиваясь от традиций исторического «онтологизма» и акцентуации законов истории, заложенных прот. С. Булгаковым, он задаётся вопросом соотнесения истории с внутритроической жизнью Бога. Обращаясь к святоотеческому наследию XIII – XIV вв. патр. Григория Кипрского, свт. Григория Паламы и Иосифа Вриенния, синтезируя их мысль, о. Думитру рассматривает внутритроические отношения не в одном лишь контексте монархии Отца (как это было характерно, например, для более ранней святоотеческой мысли), но в контексте взаимного отношения всех трёх Лиц Святой Троицы.

Утверждая, что, согласно святоотеческой мысли, мы должны говорить о некоем предвечном кругообразном внутритроичном «неподвижном простирании» – от Отца через Сына к Духу и от Духа через Сына к Отцу – он полагает это простирание прообразом уже исторического и домостроительного выхода Бога к человеку. Подобные рассуждения косвенно подтверждаются двухвекторным характером единого исторического процесса Откровения Бога миру в богословии свщмч. Иринея Лионского, к которому мы обращались во второй главе настоящей диссертации. В развитии этой темы троическую типологию о. Думитру усматривает в различных исторических процессах и отношениях.

Как прот. Д. Станилое, так и другой богослов, отчасти испытавший на себе влияние прот. С. Булгакова – схиархим. Софроний (Сахаров) – будут рассматривать исторический рост Христовой Церкви в качестве продолжения искупительного подвига Христа. История Церкви есть для них история движения от присутствия Святого Духа в качестве задатка к полному Откровению Духа; этот процесс являет также и усиление связи Церкви со Христом, обеспечиваемой Духом Святым. Подобная богословская антиномия (пребывания Церкви со Христом и, одновременно, движения к Нему) связана с идеей динамики, развития Церкви в истории. Согласно прот. Думитру, исторический прогресс Церкви парадоксально связан с её незыблемостью, тогда как гипотетическое отсутствие такового прогресса (полагание Церкви вне исторической динамики) означало бы движение вспять и деградацию церковной жизни. Как прот. Д. Станилое, так и схиархим. Софроний (Сахаров), рассматривают историю как единое «поле» разворачивания Откровения Божия и вызревания человечества, взятого как одно целое, несмотря на деструктивные процессы апостасии и богоотступничества. Последние мыслятся ими как косвенно связанные с историческим прогрессом Церкви, неотделимые от него и являющие в себе и своём христо- и еkkлезиобежном характере формы ослабления добра.

Схиархим. Софроний (Сахаров), будучи близок в своей историко-богословской мысли к прот. Д. Станилою, в отличие от последнего, особенно фокусируется на значении отдельного человека в историческом процессе и в жизни Церкви. В отличие от позиции прот. Г. Флоровского, человек рассматривается им не как деятель того или иного великого «события» всецелой истории, а в самом себе – как типологическое отображение Христа и Его Церкви. Оказываясь в этом отношении близок к прп. Иустину (Поповичу), который богословствовал о «человеке как Церкви», о. Софроний подходит к каждому человеку и его истории как к потенциально универсальному образу Христа и Его земной истории (настаивая на необходимости тождества человека со Христом) – согласно его мысли, каждый человек призван повторить искупительный подвиг Христов в собственных ипостасных формах и на пределе собственных возможностей сил. Вне Церкви человек также претерпевает кенозис и страдание, которые, являясь своего рода отрицательным образом страданий Христа и Церкви, всё же типологически связаны с ними. Такая «система координат» представляет историческую связь всех человеческих персон, в которой всё имеет значение – от «малого для великого» до «великого для малого». Обращаясь к троической тематике для истории, о. Софроний исследует не особенный характер взаимных отношений между каждым из Лиц Святой Троицы (как это делал прот. Д. Станилою), а общий характер межличного общения как такового; отчасти следуя за прот. С. Булгаковым, он пролагает связь между кенотическими процессами, происходящими в Церкви и мире (и выступающими своего рода двигателем истории), кенозисом Христа и внутритроическим кенозисом¹⁸²¹. Следуя за прп. Симеоном Новым Богословом, о. Софроний рассматривает историю отдельного человека и человечества (в их типологической соотнесённости друг с другом) в качестве амбивалентных процессов, являющих прогрессирующее усиление

¹⁸²¹ Тематика, инициированная в православном богословии XX в. прот. С. Булгаковым и В. Н. Лосским и требующая своего дальнейшего изучения и церковной оценки.

колебательного движения сменяющих друг друга вознесения к Богу и кенотического обращения от Бога – миру. Подвиг Церкви в истории для о. Софрония должен явить на её пределе разрешение неразрешимого для нашего ограниченного разума богословского противоречия между замыслом Бога о спасении человечества и его невозможностью для каждого ввиду свободной воли человека.

Совершенно другие подходы к богословскому осмыслению истории обнаруживает возникшее в то же время 20-30х гг. XX в. направление евхаристической экклезиологии, сформировавшееся из представителей русского богословия (протопр. Николай Афанасьев, а позднее его ученик протопр. Александр Шмеман), испытавших однако существенное влияние константинопольской мысли. Его отличает поляризация истории и эсхатона с одновременной поляризацией Церкви и мира. В этом направлении Церковь и мир перестают восприниматься как движущие силы истории – Церковь поставляется над историей, а история объявляется онтологической принадлежностью мира. Протопр. Николай Афанасьев, родоначальник такого подхода, задаёт формат внутренней неизменности и эсхатологически-евхаристического совершенства Церкви в любых проявлениях её общинной жизни. Он полагает всякое деятельное участие Церкви в истории (а значит для него – и в делах мира) перекосом, сводя задачу Церкви к простому свидетельству единого и неизменного церковного бытия на «миссионерском поле» чуждого Церкви и изменяющегося мира.

В отличие от позиции протопр. Н. Афанасьева, в целом существенно более позитивное отношение к истории у протопр. Александра Шмемана исходит однако из тех же общетеоретических посылок. Согласно его мысли, Церковь, онтологически не принадлежа истории, призвана активно взаимодействовать с миром, а значит и с историей. Это взаимодействие может иметь, как гармоничный, так и дисгармоничный характер. Гармоничный означает принятие Церковью у мира (а значит и у истории) внешних форм устройства своей жизни, равно как и принятие миром у

Церкви её духовного руководства. Дисгармоничный характеризуется утратой данного баланса – пренебрежением со стороны Церкви миром и историей или, напротив, чрезмерной зависимостью от них. Взаимодействие Церкви и мира в целом мыслится о. А. Шмеманом как взаимодействие эсхатона и истории. В результате этого взаимодействия происходит своего рода «общение свойств» – историческое наделяется эсхатологическими чертами, тогда как эсхатологическое – историческими. Наиболее интересными представляются мысли о. А. Шмемана о типологии исторических кризисов, каждый из которых означает очередное изменение формата отношений Церкви и мира (а значит, также эсхатона и истории), ставя перед Церковью новые макроисторические задачи. Типологические характеристики реакции Церкви на кризис, всегда имеют, согласно его мысли, два вектора – обращения новой истории на службу Церкви, при сохранении идентичности самой Церкви, или нарушения церковной идентичности под давлением исторических обстоятельств, сопровождаемого «зависанием» в истории церковного сознания и невозможностью дальнейшего исторического движения. Реконструкция этих мыслей может быть оформлена в виде двухвекторной модели, коррелируемой с историко-богословскими моделями, описывающими идеи свщмч. Иринея Лионского и отцов каппадокийцев, а также блаж. Авугстина Иппонского. Протопр. Александра Шмемана можно признать единственным из значимых представителей евхаристической экклезиологии и эсхатологического подхода в целом в православной мысли, кто, несмотря на неустранимые ограниченности своего направления (обусловленные существованием устойчивой пары: «мир-история» – «Церковь-эсхатон»), тем не менее вносит важный и ценный вклад в область богословия истории.

Наконец, в трудах митр. Иоанна (Зизиуласа) направление евхаристической экклезиологии, принимающей у него форму так называемой «экклезиологии общения», достигает максимального напряжения эсхатологизма, окончательно поляризуясь с наследием представителей

неопатристического синтеза, как в общеэклизиологических вопросах, так и в сопровождающем их богословском отношении к истории. Имеющее экзистенциалистские корни представление митр. Иоанна об онтологическом статусе общения влечёт за собой, по его мысли, доминирование эсхатона, обеспечивающего полноту общения всех человеческих персон, включая ещё не родившихся, как и уже усопших. Именно в эсхатоне, согласно митр. Иоанну, пребывает всякая подлинная реальность: «эсхатологический Христос», «эсхатологическая Церковь» и «эсхатологический человек», являющийся подлинным «я» каждого человека. В эсхатоне, согласно его мысли, пребывает, как сущность, так и подлинное ипостасное бытие Церкви, а также её свойства, наследие и проч. Обратная перспектива истории, идущая из эсхатона, формирует подлинную реальность жизни человека. Проецируясь в область земной истории через единство вечной Евхаристии и Евхаристии, совершаемой в каждой общине, эсхатологическая реальность Церкви оказывается не только предельно статична и лишена какого-либо развития, но и радикально противопоставляется митр. Иоанном всему имеющему развитие и историческому. Митр. Иоанн (Зизиулас) предельно поляризует отношение эсхатологии и истории, формируя два антагонистических и противоборствующих ряда: «история, мир, необходимость, раздробленность грехом», с одной стороны, и «эсхатон, Церковь, свобода, цельность», с другой. Выведение Христа за пределы действительной истории Церкви, как и ряд других экклизиологических ошибочных положений, являются результатом такого радикального эсхатологизма.

Протопр. Иоанн Мейендорф, будучи также, как и митр. Иоанн (Зизиулас), последователем протопр. А. Шмемана, представляет другое, существенно более умеренное, крыло направления евхаристической экклизиологии. Как преимущественно историк, а не богослов, он пытается примирить позиции евхаристической экклизиологии, склонной к акцентированному эсхатологизму, и неопатристического синтеза, обращённого к проблемам истории. Для него, в отличие от всех других

представителей евхаристической экклезиологии, история есть общая область синергийного делания Бога и человека. Созидательными субъектами истории, подобно как и у блаж. Августина, у о. И. Мейендорфа способны выступать персона, сообщество и, наконец, универсум Церкви, тогда как для других представителей евхаристической экклезиологии исторические субъекты представляют собой лишь неопределённое в онтологическом плане число пар, построенных на дуалистическом принципе «первого» и «многих»¹⁸²².

Таким образом, опираясь на обширный историко-богословский материал, представленный у целого ряда выдающихся православных богословов XX столетия, можно заключить, что к XXI в. богословие истории предстанет в виде сформировавшегося комплекса тем, интегрированного с экклезиологической повесткой. Интенции двух ключевых богословских школ предшествующего периода – русской и константинопольской – послужат почвой для формирования двух наиболее общих богословских подходов к осмыслению истории, ориентированных, соответственно, на традиционно историческую или эсхатологическую перспективы. Привлечение в современную экклезиологическую повестку традиционно исторического подхода, ориентированного на прямую перспективу истории, имеющее место как в софиологической традиции, так и в обширном направлении неопатристического синтеза, ставит перед церковной мыслью вопросы: интегрального рассмотрения Церкви и мира на путях общей истории, исторического развития внутри Церкви, действительного участия всех Лиц Святой Троицы в историческом процессе и другие. Эсхатологический подход, ориентированный на обратную перспективу истории, имеющий место у представителей евхаристической экклезиологии и экклезиологии общения, радикализируя историю и эсхатон и рассматривая их как противоборствующие начала, продемонстрирует пренебрежение историей,

¹⁸²² Подробнее см выше, п. 3.5.3 диссертации.

но также внесёт свой, пусть и отрицательный, вклад в общую историко-экклесиологическую повестку.

Все эти разработки создадут предпосылки для систематизации столь значительного материала в области богословия истории.

ГЛАВА 5. ПЕРСПЕКТИВЫ БОГОСЛОВИЯ ИСТОРИИ КАК НАУЧНОГО НАПРАВЛЕНИЯ СЕГОДНЯ

5.1. Введение

Весь объём исторического материала, посвящённого тематике богословия истории, характеризующий его развитие, в том числе в контексте динамики общеисторических задач церковной мысли, даёт достаточную почву для его синтетического обобщения.

Начиная от своего зарождения на страницах Священного Писания и до наших дней, богословие истории претерпевает определённую динамику своего развития. Появляясь в Ветхом Завете как формат мысли, заданный идеей линейного и закономерного развития человечества, имеющего свои начало, движущие силы и целеполагаемое окончание, уже в Новом Завете богословие истории обретает широкий спектр внутренних тем – ту область, которая останется неизменным концентрированным основанием на всё последующее время его развития. Эти темы получают свою дальнейшую разработку в периоды мужей апостольских и, особенно, апологетов. Претерпевая начальную систематизацию и концептуализацию в период III в., богословие истории в дальнейшем развивается в контексте тех или иных – текущих – задач догматической и, отчасти, аскетико-богословской мысли, периодически являясь важным вспомогательным компонентом в её рамках. При этом, отдельные церковные труды, такие как «Строматы» Климента Александрийского, «О граде Божием» блаж. Августина Иппонского или «Слово о законе и благодати» свт. Илариона Киевского, поднимаются над горизонтом вспомогательного фона, приобретая самостоятельное и самодостаточное значение для области богословия истории.

В XX в. с рождением экклезиологии католичности богословие истории постепенно приобретает особый статус. В это время сильнейший всплеск

внимания к богословию истории, причём не только в Православной Церкви, но и за её пределами, служит формированию критического объёма материала в данной научной области, что, в свою очередь, создаёт предпосылки для его систематизации, а в перспективе и формализации в качестве автономного научного направления.

Предельный рост внимания к богословию истории, сопровождаемый поляризацией представлений о его роли в современной богословской мысли, происходит к началу XXI в. с окончанием процесса формирования современных экклезиологических концепций¹⁸²³. Именно в это время зарождается представление о богословии истории как об отдельном научном направлении. Существенный материал здесь представляют труды автора настоящей диссертации.

Для обоснования богословия истории как самостоятельного научного направления необходимо выделение и описание ряда параметров, опирающихся на анализ предшествовавшего материала и претендующих в своей совокупности на статус фундамента единого научного поля новой научно-богословской области:

- определение предмета и метода, дифференциация их от таковых в родственных и смежных областях научного знания; а также, напротив, определение областей взаимодействия с другими областями научного знания;
- выделение и систематизация ключевых тем и перспективных векторов исследования, относящихся к области богословия истории;
- определение объёма и содержания понятийного аппарата;
- выделение базовых закономерностей, входящих в область исследования богословия истории, основанное на обосновании систематического характера его как науки.

¹⁸²³ Прежде всего, евхаристически-эсхатологической модели Церкви митр. Иоанна (Зизиуласа) и ответной реакцией на неё в среде русской богословской мысли. См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 95-198.

К ближайшим перспективам области богословия истории, помимо самой разработки её как научного направления, можно дополнительно отнести следующие:

- основанное на изучаемых богословием истории закономерностях моделирование исторических процессов различного характера;
- решение различных актуальных задач экклезиологического богословия, интегрированного в современной научно-богословской повестке дня с богословием истории.

Вышеперечисленному комплексу вопросов и будет посвящена настоящая глава диссертации.

5.2. Базовые характеристики богословия истории как научного направления¹⁸²⁴

Как всякая наука, богословие истории должна иметь свои предмет и метод. Не существуя в формате самостоятельного научного направления, дискурсивная область богословия истории могла пониматься достаточно вариативно в своём содержании, предметной области и т.д. Так, например, в церковной мысли XX в. и современности можно встретить следующие варианты дефиниции или, по крайней мере, общего представления о богословии истории, где оно полагается:

- простым повествованием о линейности (векторности) и телеологичности исторического процесса¹⁸²⁵;
- областью предельных вопросов, связанных с историей¹⁸²⁶;

¹⁸²⁴ Данный параграф написан на основании или с использованием следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 11-18; *Его же.* Метод и цель в их взаимном отношении. Ответ на критический отзыв: Маркидонов А. В. «Я, как читатель, растерян...» // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 1 (9). С. 134–139.

¹⁸²⁵ См.: *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: введение в изучение. СПб., 1997. С. 253-272.

¹⁸²⁶ См.: *Флоровский Г., прот.* Затруднения историка-христианина... С. 692.

- неким полем взаимодействия богословия и истории, областью «наиболее полного (то есть богословского) постижения историчности мироздания»¹⁸²⁷;
- посредником между богословием и историей¹⁸²⁸;
- областью законов истории¹⁸²⁹ и др.

Формализуя область богословия истории и возводя его до самостоятельного научного направления, необходимо определить и обосновать его предметную и методологическую области, в особенности разграничивая богословие истории с такой близкой по именованию (хотя и не по внутреннему содержанию) наукой, как история.

5.2.1. Предметная область

История как наука обращена к конкретным историческим событиям, составляющим ткань исторического процесса, более того, к событиям прошлого, уже совершившегося, рассматривая, прежде всего, их в качестве своего предмета¹⁸³⁰.

Богословие истории, в отличие от исторической науки, мало интересуется историческая конкретика, а внимание к прошлому, настоящему и будущему равноценно¹⁸³¹. В наиболее общем смысле предметом богословия истории следует полагать *саму историю*. При определении предметной области богословия истории, на сегодняшний день отчасти дискуссионной¹⁸³², можно предложить следующие параметры, или аспекты, характеризующие историю как предмет историко-богословской мысли:

¹⁸²⁷ Михайлов П. Б. Историческая теология о. Иоанна Мейендорфа // Мейендорф И., *протопр.* Церковь в истории: статьи по истории Церкви. М., 2018. С. XIV-XV.

¹⁸²⁸ Костромин К., *прот.* История как наука или как искусство глазами богослова. URL: <https://spbda.ktalk.ru/recordings/MS1QA4KFgAAh6aGRIZ54> (дата обращения: 25.12.2023 г.).

¹⁸²⁹ См. п. 4.2 диссертации.

¹⁸³⁰ См., напр.: «Ни “предельное”, ни “будущее” не входят в область исторического изучения, которое по самому своему определению ограничивается пониманием человеческого прошлого» (Флоровский Г., *прот.* Затруднения историка-христианина... С. 692).

¹⁸³¹ См., напр., п. 4.3.1.1., 4.3.2.3 диссертации.

¹⁸³² См., напр.: Обсуждение докладов секции «Богословие истории» VI общественно-научного форума «Государство и религия: пути диалога», 05-06.12.2023 г. URL: <https://spbda.ktalk.ru/recordings/MS1QA4KFgAAh6aGRIZ54> (дата обращения: 25.12.2023 г.).

- история сама по себе, взятая в отвлечённости от конкретных исторических событий, то есть история как богословски осмысляемый феномен, как общее в ипостасном (т.е. конкретном и частном) историческом контексте;
- история, взятая как единое целое, возводимое к закономерностям, присущим этой целостности, то есть явление не собирательное, но превосходящее простую совокупность своих «частей»¹⁸³³;
- история как способ существования и изменения человека и человечества.

Эти аспекты, предлагаемые нами к дальнейшему научному обсуждению, как представляется, в их совокупности и соотнесённости друг с другом способны составить предметную область богословия истории или, по крайней мере, ядро этой области.

Обращаясь к святоотеческой и шире – церковной мысли, можно сделать вывод, что в предметной области богословия истории можно усмотреть определённую иерархию. Так, историко-богословские модели, представленные в истории, начиная с седмеричной модели истории ап. Иоанна Богослова и заканчивая таковыми у богословов XX в.¹⁸³⁴, показывают, что первичным предметом богословия истории должна являться не история той или иной эпохи, социума, или исторического явления, а именно и прежде всего история, взятая как единое целое, представляющее всецелый путь человечества, взятый от его начала и до конца. Обслуживая потребности богословия в историческом процессе его развития, богословие истории само является, прежде всего, *богословием*. Богословие же всегда есть некоторый и по своему качеству максимальный охват целого, охват всего земного и выход за его пределы; именно поэтому и в том числе богословие истории «является дискурсом теоретическим, а не практическим...

¹⁸³³ Ср.: Флоровский Г., *прот.* Затруднения историка-христианина... С. 694.

¹⁸³⁴ См. ниже, п. 5.5. диссертации.

мистическим, а не политическим... (оно есть) форма богословской герменевтики»¹⁸³⁵.

Сказанное однако не означает, что богословие истории не интересуют исторические процессы локального уровня, даже наоборот, – этим процессам оно способно уделить особое внимание, нисходя не только к отдельным историческим процессам, совершающимся в истории народов, но даже и к происходящему в душе и жизни отдельного человека, к «малой истории» персоны, в которой способны отразиться катаклизмы мирового масштаба¹⁸³⁶. Однако в этой обращённости к тому, что стоит «после» всецелой истории (то есть к её локальному и микро- масштабам) богословие истории также будет обращаться к истории как целостности и богословски осмысляемому феномену, явленному в этих масштабах исторической жизни.

Внимание богословия истории к целостности истории и исторических процессов означает также и то, что внутри самой истории его интересует не её всецелый событийный объём, а те опорные точки, которые позволяют судить о тенденциях и закономерностях исторических процессов. Но в чём состоит критерий выделения таких опорных точек истории? Лежит ли он в самой истории или вне её? Следует ли искать, прежде всего, сами исторические события или же закономерности, стоящие за ними? При размышлении над этими вопросами, мысль исследователя и богослова неизменно возводится к Источнику всякой стабильности в нашей земной действительности, к подлинной опоре всяких опор – Богу, к тем проявлениям Божественного, к Его попечению о мире и человеке, которые лежат вне и за пределами начала и конца нашего мира, то есть за пределами истории, но одновременно пронизывают саму историю.

В силу вышесказанного есть основания говорить о том, что иерархия предметной области богословия истории определяется характером внутренних связей самого устройства тварного мира, восходящей к бытию

¹⁸³⁵ Михайлов П. Б. Между веком и вечностью. Богословие истории в истории богословия // Христианское чтение. 2021. № 1. С. 143.

¹⁸³⁶ См.: п. 4.3.2.2, 4.4.2.1-3 диссертации; Легеев М., *свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель // Христианское чтение. СПб., 2016. №3. С. 88–99.

Кафолической Церкви¹⁸³⁷ – той высшей целостности, которая содержит и обнимает мир¹⁸³⁸, которая восходит, в свою очередь, к Богу, содержащему всё (ко Христу, а затем и ко Святой Троице). Существующее и происходящее внутри истории здесь преимущественно способно рассматриваться не только и не столько в качестве составляющего её ткань, но и как её внутренний слепок и отображение, неся на себе отпечаток тех законов, которые определены и установлены Богом.

Можно отметить, что не являясь первичным предметом богословия истории, исторически событийное и особенное имеет для богословия истории своё место в её предметной области:

- место встречи конкретного и типологического (например, история земного служения Христа, история Церкви Христовой, история Русской Церкви и др.); такие истории объединяют в себе общее и особенное, имея возможность выступать типологическими критериями особенных процессов;
- место иллюстративное или вспомогательное.

Вышеуказанная законосообразная цельность истории как предмета богословия истории, являемая, как в большом, так и в малом, несводимость целого к своим «частям», но напротив, возведение его к «высшему», определяет и метод богословия истории в своей основе.

5.2.2. Методология

5.2.2.1. Метод исторической науки

Прежде, чем говорить о методе богословия истории, обратимся к исторической методологии. Историческая наука всегда оперирует историческими фактами, опираясь на которые выстраивает канву событий, представляет историческую картину, делает умозаключения. Рассматривая

¹⁸³⁷ Подробнее – см. ниже, п. 5.4.1 диссертации.

¹⁸³⁸ См.: *Максим Исповедник, прп. Мистагогия...* С. 157-158. Гл. 1.

последовательность событий, историк приходит к осмыслению целого, в зависимости от того, охват какого исторического периода ставит себе задачей. Общеисторический метод, таким образом, исходит из деталей. Он всегда и исключительно в основе своей представляет собой восхождение от частного к общему – путь *индуктивного* восхождения к смыслу исторических событий.

Но он же есть и путь интерпретаций. Ведь целое никогда полноценно не может быть сложено из деталей, в чём-то превосходя их простую сумму. Поэтому историк либо ограничивается в своей работе простой констатацией фактов, становясь лишь хронографом (впрочем, и подбор фактов почти всегда представляет собой некоторый субъективный процесс), и тогда изображённая им картина оказывается лишена смыслов; либо же он привносит в научно-исследовательский процесс *своё видение*, и тогда результат его трудов оказывается несколько превосходящим силлогистическую логику выводов, вытекающих из монолитно-хронологической череды событий и фактов. Такая субъективность амбивалентна. С одной стороны, она таит в себе опасность зависимости историка от той или иной земной органиченности – «партийности» политических или социокультурных взглядов. С другой стороны, без такого риска сама история как наука рискует оказаться пустой «фотографической картинкой» нагромождения фактологического материала, без вычленения в нём смысловых последовательностей главного, поддержанного второстепенным. Предвидя эти риски и придерживаясь золотой середины, подлинный историк в своём индуктивном методе будет опираться не просто на исторические факты, а на выделение ключевых логических последовательностей этих фактов. Эту проблематику исторического метода прекрасно и подробно показал прот. Г. Флоровский в своей статье «Затруднения историка-христианина»¹⁸³⁹.

¹⁸³⁹ Флоровский Г., прот. Затруднения историка-христианина... С. 677-691.

Историк церковный, патролог, историк богословской мысли – все эти специализации так или иначе представляют собой формат исторической мысли – в общем и целом руководствуются той же методологией. Принадлежность богословской науке в известной мере (по крайней мере, в идеальном варианте) предохраняет от партийности и собственное видение историка коррелирует с видением церковным. Но их метод всё же остаётся методом опоры на факты, на конкретный исторический материал.

5.2.2.2. Метод богословия истории

Что касается богословия истории, то его метод на сегодня представляет определённую методологическую проблему; или, лучше даже сказать, проблему ремаркации двух *совершенно различных областей знания* – истории и богословия истории. Практика показывает неочевидность этого различия¹⁸⁴⁰. Особенно вопиющей эта неочевидность становится при сопоставлении таких, ещё более близких по звучанию, областей, как история богословия и богословие истории. Известный негласный спор советского времени под именем «спора физиков и лириков» может послужить образной иллюстрацией к этой ситуации. Как представляется, немало историков готовы с недоумением оглянуться на «странную» методологию, казалось бы, «исторических» исследований, объединённых общей темой богословия истории.

В чём же состоит методологическое отличие богословие истории от исторической науки и от истории богословия, в частности?

Если история богословия, как и всякая историческая наука вообще, в своём внутреннем исследовательском процессе преимущественно идёт от частного к общему, от деталей к их обобщённому видению, по возможности,

¹⁸⁴⁰ См. об этом новейшие интересные исследования: *Михайлов П. Б.* История и истина: возможности взаимодействия богословской и исторической методологий // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. 2014. № 5 (60). С. 109 – 122; *Михайлов П. Б.* Между веком и вечностью... С. 141 – 155. См. также: Обсуждение докладов секции «Богословие истории» VI общественно-научного форума «Государство и религия: пути диалога», 05-06.12.2023 г. URL: <https://spbda.ktalk.ru/recordings/MS1QA4KfGAAh6aGR1z54> (дата обращения: 25.12.2023 г.).

не упуская ни одной из них и по кирпичикам созидая взгляд на целое, то богословие истории, совершенно напротив, есть *систематическая, а не историческая дисциплина*. Как мы показали выше, оно оперирует не просто общими, а глобально общими понятиями. Оно может говорить даже о том, чего ещё нет, что не совершилось в истории, рассматривая и анализируя общие смыслы исторических процессов, полагая тот или иной факт, в случае необходимости, в общую канву принципиальной *схемы* истории.

В силу этих особенностей индуктивный метод малоприменим для богословия истории. Сам исследовательский путь «от частного к общему», всё же используя в богословии истории, здесь представляет собой, по преимуществу, совершенно *неисторический контекст* – контекст внеисторической типологии (анализ процессов, происходящих в персоне, прообразователен по отношению к анализу процессов, происходящих в социуме/общине, а затем – и в универсуме). Основа же методологии богословия истории, хотя ещё и не выработана, но, по нашему убеждению, должна представлять собой опору на строго догматическую область, предполагающую основополагающее движение научной мысли «от общего к частному», от догматических положений к их исторической проекции, от общих закономерностей – к их частным выводам.

В отличие от истории, богословие истории не оперирует всей совокупностью исторических фактов и даже факторов. В своём методе оно исходит гораздо более от богословия, чем от самой истории. Выход от «общих понятий» к историческим деталям для богословия истории гораздо более применим и даже эффективен, чем восхождение от исторических деталей к обобщениям. Да и сами исторические детали для богословия истории представляют иллюстративный материал, некие опорные вехи, скорее подтверждающие её теоретические положения, а не приводящие к ним.

При определении наиболее общего метода богословия истории как *дедуктивного*, то есть предполагающего нисходящее движение мысли от

общего к частному, в спектр его методологии с необходимостью попадут также и методы догматического, а отчасти и аскетического, богословия – в силу определённой интеграции этих научно-богословских областей с богословием истории. Особое значение для богословия истории также имеет типологический метод, понимаемый в самом широком смысле совокупности методик типологического характера (сравнительный, исторической типологии, неисторической типологии и др.).

Вопросы методологии богословия истории поднимались и рассматривались в ряде научных статей¹⁸⁴¹, а также в рамках работы ряда научных конференций последнего десятилетия. В конечном итоге можно заключить, что сам метод богословия истории в чём-то нов и находится лишь в стадии своего формирования.

5.2.3. Связь с другими научными направлениями

Разграничение областей исторической науки и богословия истории не должно быть расценено как призыв к их изоляции друг от друга, но можно думать, напротив, о более эффективном научном процессе через их взаимодействие, с пониманием собственных, автономных задач в каждой области исследования. Так, если историческая наука способна предоставить богословию истории обширный фактологический материал, то последнее способно обеспечить историческую науку концептуальными и богословскими по своему характеру выводами и обобщениями. В определённом смысле эти две области устремлены друг к другу, представляя два взаимонаправленных вектора изучения исторического процесса.

¹⁸⁴¹ См. предыдущую сноску. Также см.: *Михайлов П.Б.* История как предмет богословия // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. М., 2012. №6(44). С. 30–42; *Его же.* История как призвание богословия // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. М., 2012. №4(47). С. 7–22; *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель // Христианское чтение. СПб., 2016. №3. С. 88 – 99; *Его же.* Богословие истории как наука. Метод... С. 11-18; *Его же.* Метод и цель в их взаимном отношении. Ответ на критический отзыв: Маркидонов А. В. «Я, как читатель, растерян...» // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 1 (9). С. 134–139. и др.

Помимо исторической науки неизбежны взаимодействие и связь богословия истории также с рядом других научных направлений:

- с догматическим богословием оно взаимодействует на протяжении всей истории как аспект деятельности самого догматического богословия и его инструмент, способствуя решению внутренних догматико-богословских задач каждого текущего момента;
- с аскетическим богословием взаимодействует, беря от него типологический материал для собственных исследований;
- с патрологией и историей богословия взаимодействует, имея общие проблемы периодизации и типологизации истории церковной мысли, однако решая их различными способами, в том числе совместными усилиями;
- с философией истории взаимодействие обусловлено скрытыми богословскими по своему характеру задачами последней¹⁸⁴², таким образом с философией истории оно взаимодействует как с собственной редуцированной формой, имеющей периферийные задачи.

Через эти области может быть осуществлена связь богословия истории также и с другими научными направлениями.

5.3. Ключевые направления исследований¹⁸⁴³

При выделении богословия истории в качестве отдельного направления в богословской науке, возникает необходимость систематизации его внутренней структуры, формирования основных актуальных направлений исследования в этой области. Основанием для такой структуры может выступить весь объём историко-богословской мысли, рассмотренный в I – IV

¹⁸⁴² Ср.: «То, что именуется *философией истории* (здесь и далее – курсив *прот. Г. Флоровского*), есть ничто иное, как *богословие истории*, более или менее замаскированное» (*Gouhier Henry. L'Historie et sa philosophie. Paris, 1952. P. 128. Цит. по: Флоровский Г., прот. Затруднения историка-христианина... С. 691*).

¹⁸⁴³ Данный параграф написан на основании или с использованием следующих работ автора: *Лежеев М., свящ. Богословие истории как наука. Метод... С. 19-40.*

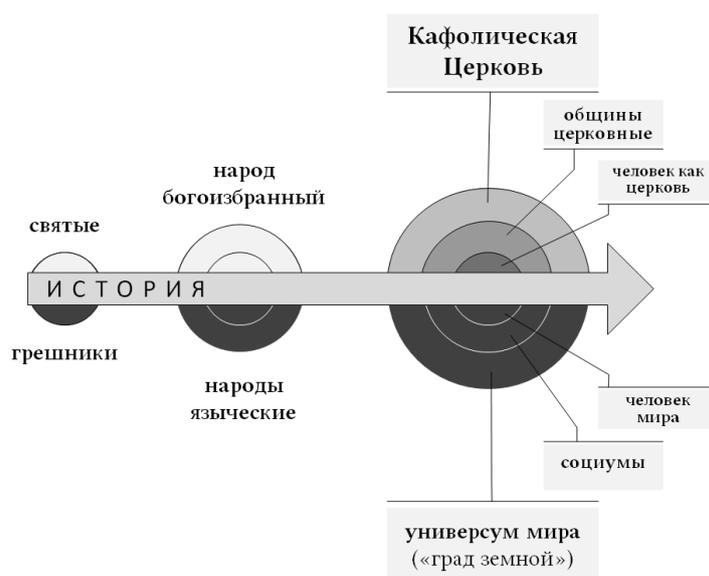
главах настоящей диссертации, однако даже в новейшее время мы не встречаем, по крайней мере, в православной мысли, попыток такой общей систематизации и структуризации.

Сведение этого объёма в единое целое, в некоторую систему, может быть основано на *общеметодических подходах*, применяемых к исследованию *процессов как таковых*, с учётом специфики нашего предмета. Так, первейшие вопросы, встречаемые при исследовании любых процессов, состоят в определении их общего масштаба и действующих сил (субъекты и силы исторических процессов представляют в этом отношении своего рода предмет в предмете). Следующей важнейшей и в общем-то ключевой областью для исследования выступает комплекс вопросов, так или иначе относящихся к выявлению и исследованию закономерностей, по которым данные процессы протекают. И наконец, заключительной областью направлений исследования можно полагать проблемы наиболее глубокой, точной и дифференцированной систематизации, например, связанные с моделированием конкретных процессов. На основании этой общей схемы мы и представим попытку нашей систематизации.

5.3.1. Масштабы, силы, субъекты исторических процессов

Как для новозаветных текстов, так и для святоотеческой письменности I – II вв., характерно нерасчленённое отношение к личной и всеобщей истории, откуда среди первых христиан и возникали представления о скорой парусии и конце истории – вместе, как личной, так и всеобщей. Ошибочные хилиастические представления Древней Церкви были также связаны с этим феноменом. Дальнейшая дифференциация в богословской мысли проблематики личной и всеобщей истории положила конец хилиазму как явлению – этот процесс занимает промежуток между III и нач. V в. Такие авторы, как Климент Александрийский и блаж. Августин Иппонский, представляют богословские модели, которые включают в себя взаимосвязанные разномасштабные планы личной, локальной и всеобщей

истории. На основе этих моделей может быть сформирована систематическая (зеркально-троичная) классификация субъектов истории: универсумы мира и Церкви (Кафолическая Церковь), социумы мира и Церкви (общинное бытие), персоны мира и Церкви (человек как церковь); у блаж. Августина эта модель находит наиболее законченное выражение¹⁸⁴⁴. Косвенно эту модель поддерживает экклезиология таких святых отцов, как свщмч. Игнатий Антиохийский, свщмч. Киприан Карфагенский и свт. Василий Великий¹⁸⁴⁵.

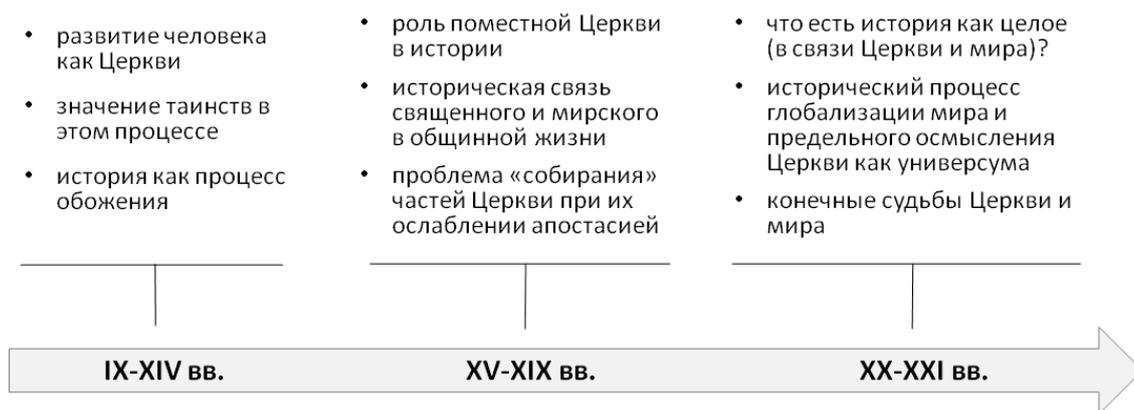


Уже во II тысячелетии деятельность субъектов истории будет более акцентуированно исследована в их отдельности друг от друга; анализ богословской проблематики этого времени, интегрированной с проблемами экклезиологического характера, позволяет выделить последовательную смену таких акцентов – от богословия личной истории к богословию истории универсальной, всеобщей¹⁸⁴⁶.

¹⁸⁴⁴ Ниже она будет описана как зеркально-троичная модель формирования субъектов истории: п. 5.5.2 диссертации.

¹⁸⁴⁵ См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 141-153; *Его же.* Структура Церкви: историческое в неисторическом (видео № 3). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2023 г.).

¹⁸⁴⁶ См. п. 3.2 диссертации.



Богословы XX в., такие как прп. Иустин (Попович), протопр. И. Мейендорф, протопр. А. Шмеман и др., прямо или косвенно обращаются к субъектной модели блаж. Августина, рассматривая (каждый – в рамках собственных богословских акцентуаций и установок) составляющих её субъектов, вместе с Божественными Лицами, движущими силами исторических процессов. При этом, такое обращение может быть связано, как с максимальным сближением полярных исторических субъектов (например, Церкви и мира)¹⁸⁴⁷, так и с максимальным их разведением¹⁸⁴⁸, а также со своеобразным дозированным дистанцированием, предполагающим определённое взаимодействие¹⁸⁴⁹.

Основанные на проблеме типологической связи макроисторических процессов с микропроцессами, разрабатываемой прп. Иустином (Поповичем) и схиархим. Софронием (Сахаровым), новейшие исследования, в том числе автора настоящей диссертации, поднимают вопросы анализа формирования исторических процессов, относящихся к отдельному лицу, и участия в них внутренних воипостасных сил человека¹⁸⁵⁰. Хотя эти силы и не могут быть рассмотрены в качестве самостоятельных исторических субъектов¹⁸⁵¹, однако взаимодействие их на «поле истории» отдельного человека имеет

¹⁸⁴⁷ См., напр., п. 4.4.2.5 диссертации.

¹⁸⁴⁸ См. п. 4.3.2.1 диссертации.

¹⁸⁴⁹ См. п. 4.5.2.7 диссертации.

¹⁸⁵⁰ См. ниже – проблематика «воипостасного ипостасного», п. 5.4.2.2 диссертации.

¹⁸⁵¹ В противном случае мы пришли бы к идее деперсонализации личности; подобный ошибочный подход характерен, например, для С. С. Хоружего. См., напр.: «(Человек есть) антропологическая реальность, лишённая неизменяемого сущностного ядра... человека нельзя более характеризовать «центром» – его остаётся характеризовать «периферией»» (*Хоружий С. С. Очерки синергичной антропологии. М.: Ин-т теологии, философии и истории св. Фомы. 2005. С. 14-15).*

типологически прообразовательное значение по отношению к процессам, протекающим в макромасштабах истории. А значит, они также должны быть предметом внимания для богословия истории.

Ещё одно перспективное направление, связанное с темой исторических субъектов, представляет гипотезу псевдосубъектов истории, получивших именование «вместообразное Церкви»¹⁸⁵².

5.3.2. Взаимодействия: синергия и противоборство

5.3.2.1. Синергия в исторических процессах

Принципы *исторического взаимодействия субъектов* истории друг с другом, прежде всего, лежат в области синергийного богословия.

Такие святые отцы, как представители каппадокийской школы, прп. Макарий Египетский, прп. Иоанн Кассиан, и даже линия оригенизма в лице Евагрия Понтийского, вносят существенный вклад в развитие учения о синергийном взаимодействии Бога и человека. Их наследие содержит различные компоненты синергийного богословия: идею последовательной закономерности этого взаимодействия как процесса¹⁸⁵³, учение об его условиях (таких, например, как духовная мера человека, задающая объективную способность его текущего развития¹⁸⁵⁴), и особенностях (например, принцип свободной диспропорциональности вкладов Бога и человека в синергийный процесс¹⁸⁵⁵). Блаж. Августин рассуждает о синергийных отношениях преимущественно в категориях сущностно-энергийного плана, в чём проявилась ограниченность его подхода, приведшая к заблуждениям¹⁸⁵⁶. Прп. Иоанн Кассиан в полемике с блаж.

¹⁸⁵² См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 618-623.

¹⁸⁵³ См., напр.: «К преуспеянию моему нужны две доли от великого Бога, именно: первая и последняя, а также одна доля и от меня. Бог сотворил меня восприимчивым к добру, Бог подаст мне и силу, а в середине – я, текущий на поприще» (*Григорий Богослов, свт.* Стихотворения богословские... С. 92-93. II: 9).

¹⁸⁵⁴ См., напр.: *Макарий Египетский, прп.* Беседа XIX // *Его же.* Творения. М.: Паломник, 2002. С. 366; *Его же.* Беседа XXXVII // *Его же.* Творения. М.: Паломник, 2002. С. 409.

¹⁸⁵⁵ См., напр.: *Иоанн Кассиан, прп.* Собеседования египетских отцов. М.: Правило веры, 2003. С. 448-458. 3:9-12.

¹⁸⁵⁶ См. п. 2.4.4.2 диссертации.

Августином вносит ключевой вклад в понимание синергийных процессуальных отношений как отношений между лицами-ипостасями, ипостасными субъектами исторического процесса, с утверждением свободы в этих отношениях¹⁸⁵⁷. Прп. Максим Исповедник подведёт итог этой традиции, рассмотрев синергийные процессы в контексте всеобщей истории, исследуя проблему устойчивости-неустойчивости синергийных отношений, начиная от внутреннего масштаба отдельной персоны и заканчивая Церковью как универсумом мира и Христом как её Главой¹⁸⁵⁸.

Современная историко-богословская мысль приходит к пониманию синергийных отношений как объёмного и многомерного процесса, требующего анализа целого комплекса взаимодействий¹⁸⁵⁹. Прот. Д. Станилое и некоторые другие исследователи¹⁸⁶⁰ в контексте современной проблематики богословия истории актуализируют мысль о том, что каждое из Лиц Святой Троицы по особенному участвует в этих отношениях, имея свой собственный образ Откровения. Помимо Лиц Святой Троицы, в этом сложном процессе участвуют: Церковь, человек, да и весь мир в той его энергийной составляющей, которая не отделена от Бога. Однако в предельном и наиболее чистом выражении именно Церковь выступает соучастником синергийных процессов¹⁸⁶¹.

Само внутреннее строение Церкви Христовой, характеризующееся *перихорестическими*¹⁸⁶² связями друг с другом внутренних масштабов и компонентов её структуры, как и самих членов церковных, в этих связях также являет предмет синергийного богословия; этой тематике посвящён ряд

¹⁸⁵⁷ См., напр.: *Иоанн Кассиан, прп.* Собеседования египетских отцов... С. 437-470.

¹⁸⁵⁸ См. п. 2.5.1 диссертации.

¹⁸⁵⁹ Ср.: «Мы вступаем в ту область, где непрестанно удостоверяемся в бессилии нашего богословского исследования перед множеством различных аспектов, которые должны мы одновременно охватить» (*Лосский В.Н.* Господство и царство... С. 480.).

¹⁸⁶⁰ См., напр.: *Бобринский Б., прот.* Тайна Пресвятой Троицы... С. 7-11 и др.

¹⁸⁶¹ См., напр.: п. 4.2.4, 4.3.2.3 и др. диссертации.

¹⁸⁶² Перихоресис (греч. *περιχώρησις*) – взаимопроникновение. Данный богословский термин широко использовался в богословии, начиная с отцов каппадокийцев, которые употребляли его при обосновании взаимоотношений Лиц Святой Троицы.

исследований автора настоящей диссертации¹⁸⁶³. Эта внутрицерковная синергия имеет также свою процессуальную (а значит и историческую) составляющую – на историческом развитии Церкви настаивают не только все представители неопатристического синтеза, но и софиологической традиции; но особенно значима эта мысль для прот. Д. Станилое и схиархим. Софрония (Сахарова)¹⁸⁶⁴. Против такого взгляда выступают лишь представители евхаристической экклезиологии, прежде всего, протопр. Н. Афанасьев и митр. Иоанн (Зизиулас), внося в целом деструктивный вклад в развитие богословия истории.

В новейших исследованиях, в том числе, автора настоящей диссертации, рассматривается проблема синергии как исторической характеристики, учитывающей вышеприведённые аспекты¹⁸⁶⁵.

5.3.2.2. Противоборство в истории

Такой важнейший аспект богословия истории, как противоборство исторических сил, не менее важен для понимания их взаимодействия. Уже в Новом Завете он находит своё предельно ясное выражение: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10:34)¹⁸⁶⁶.

Характер этого противоборства детализируется в святоотеческом богословии I – V вв., где последовательно раскрываются: его наиболее общие характеристики (учение мужей апостольских о двух путях человека), принципы взаимодействия в сообществах (учение кон. II – нач. III вв. о Предании и антипредании как историческом опыте Церкви и мира) и закономерности противоборства в универсальном масштабе. Учения свв. Иринея Лионского и Ипполита Римского о двух рекапитуляциях и о

¹⁸⁶³ См., напр.: *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером, Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота // Христианское чтение. СПб., 2017. №2. С. 57–80.

¹⁸⁶⁴ См., напр.: п. 4.4.1.3, 4.4.2.3-5 диссертации.

¹⁸⁶⁵ *Мефодий (Зинковский), иером., Легеев М.В.* Ипостасно-природный характер синергии // Церковь и время. М., 2012. №4(61). С. 69–106.

¹⁸⁶⁶ См. также: Мф. 24:7-9; ср. Лк. 21:10-12; Откр. 6-19 и др.

первичности внутрицерковных процессов по отношению к историческим процессам, протекающим в мире¹⁸⁶⁷, являются предпосылками фундаментальной концепции блаж. Августина Иппонского об историческом противоборстве двух градов. По мысли святых отцов, это противоборство представляет собой непрерывный диалектический и прогрессирующий процесс совместного и взаимосвязанного роста Церкви и мира – каждого из них в собственном смысле и отношении, – где видимое усиление мира сопряжено с вызовом Церкви и её внутренним духовным ростом и вызревaniem¹⁸⁶⁸.

В современном богословии тема противоборства субъектов истории составляет существенный и даже важнейший аспект историко-богословской концепции прп. Иустина (Поповича), тогда как, например, мысль целого ряда исследователей, как представителей софиологической традиции (прот. С. Булгаков), так и неопатристического синтеза (прот. Д. Станилое, схиархим. Софроний (Сахаров)), скорее склонна рассматривать отношение синергии и противоборства как *неразрывную антиномическую пару*, характеризующую исторический процесс как таковой.

У всех значимых представителей евхаристической экклезиологии, за исключением разве что протопр. И. Мейендорфа, традиционная проблема противоборства исторических субъектов предстаёт в образе противоборства самой истории и эсхатона, отрицая и разрушая таким образом не только концепцию двух противоборствующих градов блаж. Августина, но и всей, выстроенной на ней последующей историко-богословской мысли. Провокационность заявления протопр. Н. Афанасьева: «Нет двух градов, о которых писал блаженный Августин. Это его ложная идея»¹⁸⁶⁹, – лишь усиливает значение самой темы исторического противоборства в современном научно-богословском поле.

¹⁸⁶⁷ См. п. 2.2.2-3, 2.2.6.3, 2.3.4 диссертации.

¹⁸⁶⁸ См., напр.: «Будучи здесь действующими, мы достигнем конца веков, когда наша сила и действие достигнут предела в (способности) производить» (*Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию... С. 95. Вопрос XXII:7).

¹⁸⁶⁹ *Афанасьев Н., протопр.* Проблема истории в христианстве // *Его же.* Церковь Божия во Христе: сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 112.

5.3.3. Закономерности исторических процессов и свобода человека как субъекта истории

Начиная с III в., богословами Церкви предпринимались попытки выявить и сформулировать закономерности исторических процессов. Начальным основанием законосообразности истории в различных богословских системах неизменно полагалась внутренняя жизнь Святой Троицы, замыслившей и создавшей Церковь по Своему образу и подобию (ср. Быт. 1:26).

Несмотря на несовершенство первых попыток такого рассмотрения, уже они содержали ценный вклад в исследование троического аспекта богословия истории. Таково учение Тертуллиана о домостроительстве в истории, являющем последовательное Откровение Лиц Святой Троицы, а также учения Климента Александрийского и Оригена о роли трёхчастной природы человека в закономерном развитии исторических процессов и о возведении к Первообразу Святой Троицы, как этого природного устройства человека, так и внутреннего устройства Церкви – главного двигателя истории¹⁸⁷⁰. При этом сам принцип поиска основания исторических закономерностей во внутритроичном устройении, в жизни Самого Бога, останется неизменным вплоть до XX – XXI вв., когда у ряда ведущих богословов, занятых проблемой осмысления роли Церкви в мире и истории, троический аспект будет занимать ключевое место¹⁸⁷¹. Обобщая этот опыт, прежде всего, можно выделить, в частности, два вектора в троической проблематике истории: проявляемый в истории и её закономерностях выход Бога к человеку, во-первых, и отображение этого образа Троического Откровения в самой исторической жизни человека и Церкви, во-вторых.

Параллельно с поиском законосообразности истории, мысль святых отцов была занята не менее важным вопросом – примирения, или

¹⁸⁷⁰ См. п. 2.3.1-3 диссертации.

¹⁸⁷¹ Можно упомянуть имена В. Н. Лосского, митр. Иоанна (Зизиуласа), схиархим. Софрония (Сахарова), прот. Д. Станилоес, протопр. Б. Бобринского и мн. др.

соотношения, законосообразности истории с проблемой свободного выбора человека, главного действующего субъекта исторических процессов. Будучи поставлен со всей остротой ещё в III веке богословием Оригена, придававшим преимущественное значение проблеме законосообразности и не сумевшем соблюсти баланс между обоими компонентами, этот вопрос разрешается в богословии прп. Максима Исповедника, который изображает исторический путь человека и человечества как путь тропологического, то есть зависящего от образа, или способа (греч. *τρόπος*) действия человека, принятия / непринятия произволений Христа (*προαίρεσες, λόγοι*), оформляющих историю¹⁸⁷².

Однако и это разрешение было в определённом смысле временным. С появлением предельных вопросов эклезиологического характера во II тысячелетии (каковы возможности и перспективы развития человека как Церкви?.. общинного бытия Церкви?.. и наконец, что есть сама Церковь и каков её исторический путь?) проблема отношения Божественной и человеческой воли в истории ставится сразу в нескольких *ипостасных* перспективах проявления этих отношений:

- в отношениях Церкви и мира;
- в отношениях Божественного и человеческого внутри самой Церкви;
- в отношениях Бога и всего человечества, цельно совокупающего в себе Церковь и мир.

Современная историко-богословская мысль рассматривает этот сложный комплекс вопросов, предлагая различные ответы. Полярные позиции прот. С. Булгакова и прот. Г. Флоровского задают диапазон перспективы возможных подходов: от доминанты законосообразного и Божественного фактора в истории (у прот. С. Булгакова) до противоположной доминанты человеческого, свободно формирующего историю, с поддержкой персоналистических акцентов – понимания истории как свободно формирующегося «пространства» личным взаимодействием

¹⁸⁷² См. п. 5.4.3.1 диссертации.

человеческих персон и Ипостасей Святой Троицы (у прот. Г. Флоровского)¹⁸⁷³. Ряд представителей неопатристического синтеза, таких как прп. Иустин (Попович), прот. Д. Станилое и, особенно, схиархим. Софроний (Сахаров), примиряют эти полярные позиции в своих историко-богословских концепциях, нивелируя их крайности.

Митр. Иоанн (Зизиулас) как завершитель проекта «евхаристическая экклезиология» видит разрешение вопроса о примирении законов истории и свободной воли человека как её субъекта фактическим выведением области законосообразного за пределы самой истории. В его понимании, если человек как субъект формирует историю, то её ход есть лишь движение, противоборствующее области законосообразного, лежащего за пределами истории – в эсхатоне¹⁸⁷⁴. Опровержение этой позиции потребует развития этой же темы.

В своей позитивной составляющей историко-богословская мысль подходит к XXI в. с пониманием того, что история как путь спасения и, одновременно, трагический путь свободного выбора человека и человечества, представляет собой многофакторный и многоаспектный процесс¹⁸⁷⁵. Однако, при всей кажущейся хаотичности, этот процесс даже в негативной своей составляющей (греховной воле людей) направляется Богом. Законосообразность истории, имея начальное основание в Самом Боге, простирается далее через Христа к Церкви, и через Церковь ко всему миру. Сын Божий «логосами», смыслами всего существующего (λόγοι), связанными с Его ипостасными произволениями (προαίρησις) организует историю. Он же, по Воплощении, в образе Своего общественного служения (имеющем троическую типологию) – Своими делами, учением и Жертвой, задаёт вектор и типологию исторического развития человека и Церкви. История Церкви в разных масштабах своего бытия – от человека до

¹⁸⁷³ См. п. 4.2.5 и 4.3.1.4 диссертации.

¹⁸⁷⁴ См. п. 4.6.8 диссертации.

¹⁸⁷⁵ «Жизнь человечества парадоксальна до такой степени, что никакой ум человеческий уже не может ясно уразуметь происходящее в истории» (Софроний (Сахаров), схиархим. Таинство христианской жизни... С. 200).

Кафолической Церкви – в собственных ипостасных формах типологически повторяет путь Христа¹⁸⁷⁶. В свою очередь мир, даже и в отрицании пути Церкви, следует в русле её исторического развития, что объясняется принципом бессущественности зла. Греховное ослабление сил человека задаёт смену исторической перспективы, границы которой однако не могут выйти за пределы законов истории¹⁸⁷⁷.

Все исторические планы, таким образом, носят в себе отпечатления Божественной Троичности, а затем и исторического пути Христа (Его общественного служения).



Таков синтез неопатристической позиции, и отсюда могут быть выделены и сформулированы ключевые аспекты исследования закономерностей исторических процессов:

- троический;
- христологический;
- экклезиологический, обусловленный связью богословия истории с тематикой Церкви, которая есть «стержень истории»;

¹⁸⁷⁶ См. п. 4.3.2.4, 4.4.2.3 и др. диссертации.

¹⁸⁷⁷ См. п. 4.2.5 диссертации.

- и, наконец, космологический, представляющий собственно историю мира, взятую в его неистребимом взаимном отношении с Церковью, Христом и всей Святой Троицей.

Сама общая логика иерархической организации богословского знания как такового – Святая Троица, Христос, Церковь, мир – подтверждает эти ключевые перспективы в структуре богословия истории как научного направления.

5.3.4. Аспекты исторических процессов

5.3.4.1. Троический аспект истории

Уже Откровение ап. Иоанна Богослова представляет первые образы связи исторических закономерностей с троичностью Бога¹⁸⁷⁸.

В дальнейшем проблема эпохальности истории как таковой зарождается с самого начала святоотеческой мысли, начиная с послания ап. Варнавы. На то, что вся история не просто эпохальна, но и связана с образом Откровения Святой Троицы, указывают свщмч. Иринеи Лионский в конце II в. и Тертуллиан в начале III века. Ориген, отмечая эту эпохальность пути истории, интерпретирует её одновременно в категориях троического и человеческого бытия: «телесное», наиболее внешнее дело Отца, «душевное» дело Сына, «духовное» – Святого Духа. В последующем оригенизме, у Евагрия, эта схема вероятно отчасти реверсируется: сознательное усилие одного духа человеческого в начале исторического процесса сопрягается им с делом Отца, тогда как конечная полнота самоотдачи плоти – с делом Духа Святого¹⁸⁷⁹. Обе интерпретации могут служить богословскими комментариями в том числе на ставший к V – VII вв. традиционным святоотеческий ряд личной истории отдельного человека в его троической

¹⁸⁷⁸ См. п. 1.5.2 диссертации.

¹⁸⁷⁹ Согласно единение некоторых сил (сил души), то есть локальное в рамках всего состава согласие и общение представляют середину этого процесса.

интерпретации (πράξις, θεωρία, θέωσις), имевший истоки в александрийской богословской мысли древней Церкви¹⁸⁸⁰.

Блаж. Августин выделяет три ключевых стадии – *личного труда (созидательности), локального общения и универсальной полноты*, – сопровождающие исторический процесс развития отношений Бога и человека; в его изображении мы видим уже несколько иную интерпретацию троического аспекта истории – интерпретацию восхождения от единичного к универсуму, от личного к кафоличному. Эти стадии «начала, образования и блаженства»¹⁸⁸¹ прямо связываются им с отображением троичности Бога в истории. Его модель становится применимой, как для личной, так и для всеобщей истории. В дальнейшем аспекты применения парадигмы блаж. Августина (один, общение, полнота) к области истории Церкви Христовой, причём как в прямой, так и в обратной (реверсивной) перспективе, можно обнаружить у некоторых богословов XX в. (например, прот. С. Булгаков, прот. Д. Станилое, протопр. А. Шмеман).

Представители малоазийского богословия представляют путь всеобщей истории следующим символическим рядом: *тьень образа, образ, тайна*. Они акцентируют преемственность и связь исторических периодов¹⁸⁸². Эти три ступени иначе проявляют себя внутри исторического пути самой Церкви Христовой. Так, свт. Иларион Киевский, опираясь на традиции малоазийской мысли, прилагает ряд «тьень образа, образ, тайна» к домостроительной миссии Церкви в мире. Выделение трёх эпох в жизни Церкви, к чему, по крайней мере, косвенно отсылает нас историософская теория «трёх Римов», также представляет троический аспект истории, акцентируя обратный (по отношению к мысли свт. Илариона) процесс – уже не роста и расширения, но умаления Церкви и усиления внутренней напряжённости в её частях¹⁸⁸³.

Синтез троического богословия XIII – XIV в., направленного против *filioque*, осуществлённый прот. Д. Станилое, оказывается обращён к

¹⁸⁸⁰ См. п. 2.3.2.1 диссертации.

¹⁸⁸¹ *Августин Иппонский, блаж.* О Граде Божиим... Т.1. С. 547. 11:24.

¹⁸⁸² См. п. 2..3.4 диссертации.

¹⁸⁸³ См. п. 3.4.1 диссертации.

проблеме связи между историей и предвечными внутритроическими отношениями. Согласно его мысли, отношения между Лицами Святой Троицы имеют двухвекторный характер. Именно такой характер имеет и сама история в её отношении ко Святой Троице – это базовое положение богословия истории было заложено ещё свщмч. Иринеем Лионским во II в.

В новейшей мысли троический аспект истории Церкви Христовой будет осмыслен в следующей парадигме: созидательный труд Древней Церкви, Церкви немногих, как отображение дела Отца; созерцательное и «логосное» торжество и расцвет всех сторон жизни Церкви времени Вселенских Соборов как преимущественное отображение Откровения Сына; наконец, финальный выход за пределы всего своего, преодоление истории в истории через троичеподобное осуществление внутренней полноты заложенных в Церковь смыслов, когда по образу внутритроической жизни «единица... подвигается в двойственность (и) останавливается на троичности»¹⁸⁸⁴, как отображение всезаключающего дела Святого Духа¹⁸⁸⁵. Модель свщмч. Иринея Лионского¹⁸⁸⁶ обращает нас также и к реверсивному пониманию троического аспекта истории, хотя её интерпретация у отцов каппадокийцев указывает всё же на преимущественность толкования троического образа истории Церкви в линейной перспективе «от Отца, через Сына, к Святому Духу».

Личная (малая) священная история отдельного человека также имеет перспективы её осмысления в категориях троичности. Становясь Церковью, человек оказывается способен в своём ипостасном бытии стать подлинным подобием Святой Троицы; одновременно с этим его жизненный ипостасный путь, образ действия его в истории, в меру этого становления Церковью оказывается и действительным ношением Святой Троицы в себе (ведь именно Церковь есть обиталище Троицы в мире), отображением Её дела, направленного к миру и человеку, каковое отображение также направлено к

¹⁸⁸⁴ Григорий Богослов, свт. Слово 29, о богословии третьем, о Боге Сыне первое // *Его же*. Творения. В 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2010. Т. 1. С. 352.

¹⁸⁸⁵ См. подробно: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт... С. 266-286.

¹⁸⁸⁶ См. п. 2.2.1, 5.5.2 диссертации.

миру и человеку. Как отцеподражательный порыв творческого движения человека к Богу, так и христоподобное раскрытие себя миру, так, наконец, и отражающее в себе дело Святого Духа единение этих движений ко Христу и со Христом, а вместе с этим и всеединящее и всесобирающее, выводящее за пределы самого мира во всякой частной и непреложно присущей ему ограниченности окончание всякого процесса, выступают в таком образе действия человека как Церкви подобием Троического образа Откровения¹⁸⁸⁷.

В негативном смысле, то есть в смысле постепенной утраты ранее приобретённого, троический аспект также может быть обнаружен в истории¹⁸⁸⁸.

5.3.4.2. Христологический аспект истории

Осуществление троического аспекта истории обнаруживается прежде всего в земной истории Самого Христа, Который, хотя и есть один из трёх Лиц Святой Троицы, но в своём человечестве, как и Церковь, а также как и каждый человек в своём призвании¹⁸⁸⁹, уже являет образ и подобие всей Троицы, а значит Его земная история по преимуществу и в изначальном, совершенном виде должна выражать троический аспект истории.

Хотя жизнь Святой Троицы и образ Её действия в целом прообразуют процессы, совершаемые в человеке и его истории, однако именно путь Христа – не только Бога, но и человека – становится *непосредственным образцом для подражания*, доступным человеческому восприятию в истории. Этот путь земного служения Христа, отображая в себе выход всей Троицы к человеку, представляет собой некий слепок с процессов, характеризующих Троическое Откровение в целом. Будучи не только Богом по природе и ипостаси, но и человеком по природе, Христос связывает в самом Себе (ср.: 1 Тим. 2:5) Святую Троицу и человека, – пролагает, таким образом, пути

¹⁸⁸⁷ См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 387-401.

¹⁸⁸⁸ См.: *Там же.* С. 612-622.

¹⁸⁸⁹ Ср.: *Феофил Антиохийский, свщисп.* Три послания к Автолику... С. 151, 160. 2:15, 28; также см. п. 2.4.2 диссертации.

истории человеческой¹⁸⁹⁰. Его земной путь становится парадигмой всякого святого пути¹⁸⁹¹, вслед же за тем и всякого вообще пути человека.

Наиболее христологическое из Евангелий – от Марка – вполне отчётливо представляет закономерную последовательность этой истории:

1. *от совершения добрых дел*, исцелений страждущего человека, сопровождаемых приобретением немногих учеников (Мк. 1:14 – 8:30),
2. *через преподание полноты учения народу*, сопровождаемое видимым торжеством (Мк. 8:31 – 11:11),
3. *к восхождению на Крест*, Его Жертве и последующему Воскресению (Мк. 11:12 – 16:20).

Богословы XX в., такие как прп. Иустин (Попович), прот. Д. Станилое и, особенно, схиархим. Софроний (Сахаров), обращают внимание на типологическое повторение исторического дела Христа в Его Церкви, утверждая мысль даже о хриstopодобном искуплении со стороны Церкви окружающего её мира¹⁸⁹². Новейшие исследования отмечают, что исторический путь Церкви Христовой, выраженный в трёх исторических стадиях, являет в себе не только отображение троичности Бога, но и земной истории Христа. Начальный труд, видимое торжество (имеющее исторически временный характер) и, наконец, кенозис перед лицом мира представляют собой три исторические стадии неизменно святого и хриstopодобного пути Кафолической Церкви, уже в собственных ипостасных формах неизменно открывающей себя миру, и по мере этого открытия, на его предельных величинах встречающей, как и некогда Христос, нарастающее отторжение и противление этого мира¹⁸⁹³.

¹⁸⁹⁰ «Ничего нет более единого, чем Его единство (нет ничего более объединяющего, чем Он)» (*Максим Исповедник, прп.* О недоумениях к Фоме... С. 24. 1044D-1045A. Амбигва IV).

¹⁸⁹¹ Причём, простираясь в этом отношении не только в будущее, но и в прошлое. Ср.: *Ерм, св.* Пастырь // Писания мужей апостольских. М.: Изд. Совет РПЦ, 2003. С. 298. 3:9:16.

¹⁸⁹² См., напр., п. 4.4.2.3 диссертации.

¹⁸⁹³ См.: *Легеев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. СПб., 2017. №5. С. 33–43; *Его же.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 434-442 и др.

Этот же самый путь Христов становится и парадигмой исторического пути всякого церковного члена (πράξις, θεωρία, θέωσις), а также всякой локальной общности церковного бытия (поместной или местной Церкви), с той разницей, что в таких ограниченных ипостасных формах он принимает характер очищения от греха, тогда как во всецелой Церкви (ср. 1 Тим. 3:15), как и в Самом Христе, он имеет характер безгрешного исторического развития, характер раскрытия богозамысленной потенции природы, сил человека. Это раскрытие представляет собой следующую последовательность в историческом пути Христа:

1. *Образ* для подражания,
2. *Образ и источник единения*,
3. *Таинственная реальность* совместной жизни в Боге¹⁸⁹⁴.

Соответственно, выраженная ещё у свщмч. Игнатия Антиохийского тройственная историческая задача ипостасной реализации человека – в подражании¹⁸⁹⁵, уподоблении Христу в единомыслии и любви¹⁸⁹⁶, сверхсущественном единении с Ним¹⁸⁹⁷ – представляет собой осуществление и исполнение исторического пути Христа человеком в собственных ипостасно-исторических формах. Этот путь находит, как своё типологическое выражение в жизни каждого человека в таинствах у св. Николая Кавасилы, так и буквальное – линейное – историческое выражение в жизни святых.

5.3.4.3. Экклезиологический и космологический аспекты истории: Священная История и история мира

¹⁸⁹⁴ Ср.: *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послания // Писания мужей апостольских. М.: Изд. Совет РПЦ, 2003. С. 308, 313. Еф. 2, 20; см. также: *Легеев М., свящ.* Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. С. 77.

¹⁸⁹⁵ *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послания... С. 336, Еф. 10 и др.

¹⁸⁹⁶ *Там же.* С. 333, Еф. 4; 343, Магн. 7.

¹⁸⁹⁷ *Там же.* С. 340, Еф. 20. См. также о тройственной задаче человека, систематически выраженной в богословии свщмч. Игнатия Антиохийского: *Легеев М., свящ.* Патрология... С. 76-83.

Если внеисторическое бытие Святой Троицы выступает вневременным прообразом земного пути Христа по человечеству, а последний, в свою очередь, – универсальной, уже исторической, парадигмой последующей жизни Церкви Христовой, то последняя, взятая во всей полноте своего исторического опыта, оказывается своего рода оригиналом и прототипом для опыта, жизни и истории мира, хотя последний и представляет собой формат искажения этого оригинала.

От замысла Бога о мире и вплоть до эсхатологического окончания его истории, Церковь (сперва вызревающая в своих исторических прообразах, а затем и Церковь Христова) выступает неизменным стержнем истории, на который нанизываются все прочие исторические процессы.

Святой опыт церковной жизни – Предание – по мере претерпевания своего роста служит оригиналом для накопления антипредания как искажённого опыта мира. Причём рост антипредания с определённого исторического момента приобретает экспоненциальный характер и сопровождается апостасией мира и его отходом от Церкви. Откровение ап. Иоанна Богослова свидетельствует о том, что совершенствование Церкви означает, вместе с тем, упадок мира (ср.: *«Мир стареет и ветшает, тогда как Церковь постоянно молодеет... В определённый момент, когда Церковь достигнет полноты своего роста, предустановленного волею Божией, внешний мир, истощив свои жизненные силы, умрёт»*¹⁸⁹⁸).

Важнейшим структурообразующим фактором на этом пути истории Церкви, а значит и мира, становится процесс развития церковной догматической мысли. Так, мысль, стоящая во главе всякого опыта, является форпостом всех прочих процессов, протекающих в том или ином сообществе. Церковная мысль является приоритетно *катафатическим* процессом мирового масштаба. Её историческая логика представляет последовательную смену предельных парадигм – троической,

¹⁸⁹⁸ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви... С. 269.

христологической и экклезиологической – о чём свидетельствует, прежде всего, сам исторический опыт Церкви.

Эпоха, называемая нами «Эпоха утраченной экумены» (обнимающее в общих чертах всё второе тысячеление, вплоть до нашего времени), в отношении развития церковной мысли представляет собой собственно экклезиологическую проблематику, предельное внимание Церкви к самой себе.

5.3.5. Прямая перспектива истории; её важнейшие характеристики – прогресс и регресс

Линейный характер истории, образующий её прямую перспективу, характерен для всего библейского богословия. Богословие ап. Иоанна Богослова и особенно завершающая Священное Писание «седмеричная модель истории» выступают наиболее характерным образцом линейного подхода, задавая при этом такие важные характеристики линейности исторических процессов как прогресс и регресс.

Святоотеческий подход в целом продолжает эту традицию, усваивая исторический прогресс Церкви, а регресс – миру. С другой стороны, мысль апологетов и Климента Александрийского вносит некоторые поправки в эту общую схему. Как в мире, так и в церковной среде оказываются возможны локальные процессы, не соответствующие общему характеру их (мира и Церкви) исторического движения: движение ко Христу среди язычников или, напротив, от Христа – церковных расколов¹⁸⁹⁹.

Терминология восходящей к ап. Иоанну малоазийской богословской школы («тень образа», «образ», «реальность» («тайна»)), характеризующая типологические изменения в линейном историческом процессе, может быть применена в отношении процессов, как прогресса, так и регресса (где последовательность будет иметь обратный порядок). В осмысление

¹⁸⁹⁹ См. п. 2.2.3 и др. диссертации.

проблемы отношения друг к другу прогресса и регресса в истории внесли свой вклад едва ли не все значимые богословы XX в., поднимавшие в своём творчестве историко-богословские темы.

Прогресс Церкви представляет собой последовательную смену исторических эпох, характеризующих её внутреннее вызревание¹⁹⁰⁰; он типологически отражает в себе закономерности, связанные с троическим и христологическим аспектами истории. Этот процесс может быть смоделирован и представлен в различных масштабах и исторических перспективах: рост Церкви как стержня истории (отдельные праведники, отдельный народ – ветхозаветная Церковь, Церковь Христова), внутренний рост Церкви Христовой, духовный рост отдельного человека и др.

Регресс мира также обладает внутренними закономерностями. Так, в ряде работ нами была предложена гипотеза, объясняющая характер и закономерности исторического регресса, имеющего развитие, противоположное историческому развитию Церкви как стержня истории (в персоналиях, общности, универсуме), протекающего в области внецерковного христианства на примере макрорасколов II тысячелетия: от утраты кафолического целого (Римо-Католическая Церковь после 1054 г.), через утрату общинного бытия (протестантизм), к утрате «человека как Церкви» (новые религиозные движения)¹⁹⁰¹. Этот процесс представляется «буфером» между историческими процессами, параллельно протекающими в Церкви и мире.

5.3.6. Обратная перспектива истории

¹⁹⁰⁰ Широко отображаемое в церковной мысли в органических (древа, организма) и неорганических образах (дома, храма, башни и др.). Церковь осуществляет свой рост из своего семени – Христа. Ср.: *Symeon le Nouveau Theogien. Catecheses* / ed. V. Krivochéine and J. Paramelle // *Sources chretiennes*, 113. Paris, 1965. P. 296. Oration 34, line 307; *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие // *Его же.* Творения. В 8-ми тт. М., 1995. Т.8. С. 165.

¹⁹⁰¹ См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт... С. 598-621; *Его же.* Богословие истории как наука. Метод... С. 191-198; *Его же.* Проблемы толкования «правила о чиноприемах» святителя Василия Великого (первое правило «Первого канонического послания» к свт. Амфилохию Иконийскому) // Святитель Василий Великий в богословской традиции Востока и Запада. Материалы Шестой международной патристической конференции ОЦАД. Москва 11-13 апреля 2019 года. М.: Познание, 2022. С. 289-293.

В текстах Нового Завета вопрос отношения истории к вечности, роль и значение вневременного, в том числе эсхатологического, компонента в исторических процессах, характерно выражаются через приём «обратной перспективы истории»:

«Иисус, начиная [своё служение], был лет тридцати, и был, как думали, Сын Иосифов... Адамов, Божий» (Лк. 3:23,38)

«Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался» (Ин. 8:56-58)

«Все пили одно и то же духовное питье: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1 Кор. 10:4)

«Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4:16)

«Вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге... Итак, умертвите земные члены ваши» (Кол. 3:3-5)

«Мы сделались причастниками Христу, если только начатую жизнь твердо сохраним до конца, доколе говорится: "ныне, когда услышите глас Его, не ожесточите сердец ваших, как во время ропота"» (Евр. 3:14-15)

«это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире» (1 Ин. 4:3)

«И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет» (Откр. 20:4)

Сочетание прямой и обратной перспектив истории необходимо для адекватного богословского осмысления исторических процессов – их непрерывности, внутреннего развития и, одновременно, вневременного телоса истории. Святоотеческая мысль даёт яркий пример такого сочетания в лице прп. Симеона Нового Богослова¹⁹⁰². В современной историко-богословской мысли, опирающейся в целом на традиции русской богословской школы кон. XV – XIX вв. с доминантой прямой исторической

¹⁹⁰² См. п. 3.3.1 диссертации.

перспективы, темами исторического развития, Предания Церкви и под., тем не менее характерно стремление сохранить баланс между прямой и обратной перспективами. Особенно показательны в этом отношении позиции прот. Г. Флоровского и прп. Иустина (Поповича)¹⁹⁰³.

Чрезмерная акцентуация принципа обратной перспективы истории, которая характерна, например, для взглядов протопр. Николая Афанасьева и его последователей, как мы показали выше, способна привести к потере или умалению значения прямой исторической перспективы и, как следствие, – к отрицанию идеи исторической целостности Церкви, а косвенно – и её роли в исторических процессах (например, у протопр. Н. Афанасьева идея «тёмных веков» церковной жизни, у митр. Иоанна (Зизиуласа) идея «эсхатологической Церкви», выступающей источником полноты церковного бытия). Другим следствием чрезмерной акцентуации обратной перспективы истории является фактическое выведение Христа как Главы Церкви за пределы исторического процесса – в эсхатон, также присутствующая у представителей евхаристической экклезиологии.

При всём значении эсхатологического компонента в анализе исторических процессов, история должна полагаться самостоятельным процессом, с полнотой действительного и *исторического присутствия* в нём как Божественных Лиц, так и всех действующих субъектов со стороны человечества, включая универсум Кафолической Церкви как реального исторического целого¹⁹⁰⁴.

5.4. Понятийный аппарат¹⁹⁰⁵

Применение понятийного аппарата всегда было значимо в церковной мысли, когда требовалось решение вопросов догматического характера. Богословие истории неизменно существовало в церковной мысли в качестве

¹⁹⁰³ См. п. 4.3.1.1, 4.3.2.1 диссертации.

¹⁹⁰⁴ См. ниже, п. 5.4.2.1 диссертации.

¹⁹⁰⁵ Данный параграф написан на основании или с использованием следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 53-72, 207-245; *Его же.* Образ действия как богословское понятие и его значение для богословия истории // Христианское чтение. 2019. №4. С. 23-33.

сопроводительной области в отношении к различным догматическим вопросам, а потому так или иначе понятийный аппарат, применяемый в сферах этих вопросов, затрагивал и богословие истории. Возникновение экклезиологии кафоличности в 20-30-х гг. XX в. создаёт совершенно новую ситуацию, когда внимание церковной мысли впервые с предельным вниманием интегрированно фокусируется на всех субъектах исторического процесса:

- Церкви как непосредственном предмете исследования экклезиологии кафоличности, включая внутренние компоненты её структуры (человека и общину);
- Лицах Святой Троицы как предвечного прообраза Церкви;
- внешнем мире как субъекте, взаимодействующем с Церковью и, одновременно, противостоящем ей, оттеняющем её собственные границы.

Таким образом, при решении экклезиологических задач с соответственным привлечением понятийного аппарата в эту область создаются предпосылки для облечения в строгую понятийную форму и богословия истории.

Наиболее общие понятийные области «ипостасного» и «природного» (сущностного) уже в святоотеческом богословии IV – VIII вв. представляли собой два комплекса взаимосвязанных понятий, призванных решать различные богословские задачи:

1. сущность (οὐσία), природа (φύσις), энергия (ἐνέργεια), воля (θέλημα);
2. ипостась (ὑπόστασις), лицо (πρόσωπον), образ существования (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), образ действия (τρόπος τῆς ἐνεργείας), произволение (προαίρεσις), осознанный выбор (γνώμη) и др.

В XX в. с рождением особого историко-богословского дискурса в рамках экклезиологии кафоличности применение этих двух понятийных областей вновь актуализируется. На протяжении прошлого столетия

значение богословского аппарата в целом для историко-богословских исследований начинает постепенно осознаваться, и это сознание возрастает к кон. XX – нач. XXI вв. с совершенно определённым отношением к понятиям «природного» и «ипостасного» в рамках систематически выстроенной экклесиологической и вместе историко-богословской модели митр. Иоанна (Зизиуласа), при всей негативной оценке его богословия. Однако для богословия истории особенное значение приобретает тема и область ипостасного, личного – ведь сама история есть область, прежде всего, личных отношений.

Остановимся на характеристиках наиболее важных понятий, приобретающих специфическое применение в области богословия истории в современной церковной мысли¹⁹⁰⁶.

5.4.1. Понятие «образ существования» (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) и его формы

Рассмотренная выше тема исторических субъектов актуализирует применение в современной экклесиологической мысли, а вместе с тем и в богословии истории, каппадокийского понятия «τρόπος τῆς ὑπάρξεως» (образ существования). В новейшей богословской мысли после попыток более узкого толкования понятия «образ существования» по отношению к понятию «ипостась»¹⁹⁰⁷, закрепляется и отчасти рецепируется в научном сообществе более широкое толкование этого понятия как некоторой ипостасной реальности как таковой¹⁹⁰⁸, в понятийную область которой могут быть включены, как ипостась, так и более значительные образования: синаксисо-

¹⁹⁰⁶ Проблематика применения в области богословия истории и сопряжённой с ней экклесиологии католической базовых понятий, таких как «сущность», «ипостась», «энергия», а также связанных с ними вспомогательных понятий, таких как «монархия Отца», «перихоресис» и др., подробно описана здесь: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 207-245.

¹⁹⁰⁷ Современные исследователи отмечали нетождественность данных понятий в тех случаях, когда под «образом бытия» подразумевался образ бытия конкретной природы, указывая при этом на более широкую смысловую область понятия «ипостась» в этих конкретных случаях и обосновывая это способностью ипостаси выходить за пределы собственной природы. См.: *Методий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 127-128 и др.

¹⁹⁰⁸ Как «существующему самому по себе и самостоятельно» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М., 2002. С. 91. Философские главы. Гл. 44).

ипостасный, кафолический и даже Троический (Триипостасный) образы бытия¹⁹⁰⁹.



Если понятие «ипостась» указывает на отдельную частным образом существующую неделимую единичную реальность¹⁹¹⁰, то понятие «синаксисо-ипостасный образ бытия» обозначает подобным же образом существующую коллективную реальность (общину или социум), подчёркивая целостный и органичный характер её как реально существующего целого, способного выступать также, как и ипостась, самостоятельным субъектом исторического процесса.

В современном философской, а отчасти и богословской, мысли последнего столетия, а в некоторой мере и предшествовавшего XIX в.¹⁹¹¹, существовало немало попыток понятийно выразить и закрепить представление о локальной макроорганической реальности, способной

¹⁹⁰⁹ Впервые данные понятия предлагаются к употреблению в след статье: *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером, Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота // Христианское чтение. СПб., 2017. №2. С. 57–80; см. также: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 208–214. Также см., напр.: Троический аспект экклезиологии и история (круглый стол; видео № 1). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2023 г.).

¹⁹¹⁰ Ср., напр.: *Григорий Нисский, свт.* К эллинам на основании общих понятий. *Его же.* Догматические сочинения. В 2 т. Т. 1. Краснодар, 2006. С. 88 и др.

¹⁹¹¹ Ср., напр., концепцию «сложных монад» Н. В. Бугаева: *Половинкин С. М.* Русский персонализм. М.: Синаксис, 2020. С. 333–340.

выступать субъектом истории. Целый ряд таких попыток (понятия «коллективной личности», «коллективной ипостаси», «симфонической личности» и др. т. п.) следует признать малоудовлетворительными с точки зрения понятийной корректности и соответствия святоотеческой традиции¹⁹¹². Подобным же образом неудовлетворительным признано и употребление непосредственно понятия «ипостась» к макроорганической реальности¹⁹¹³. Понятие «синаксисо-ипостасный образ бытия» лишено этих крайностей, представляя определённый тип макроипостасной реальности как реально существующего органического целого.

Вопрос понятия о католической Церкви как о единой ипостасной реальности имеет тот же характер – проблемы макроипостасной реальности. Отличие состоит лишь в масштабе (локальное или универсальное), но не в принципе общего подхода; в обоих случаях – с синаксисо-ипостасным или католическим (католическо-ипостасным) образами бытия – можно выделить ряд *общих признаков*, объединяющих эти понятия друг с другом, а также с понятием «ипостась» в общий понятийный род:

- наличие собственных границ, ипостасной целостности;
- способность иметь собственный, особенный, лишь данному образу бытия присущий образ действия;
- способность к законосообразному развитию в истории.

¹⁹¹² См., напр., понятие «симфоническая личность» у Л. П. Карсавина и Н. С. Трубецкого, представление о союзах субстанциональных деятелей в иерархическом персонализме Н. О. Лосского: *Половинкин С. М. Русский персонализм...* С. 285-286, 936-951, 958, 962, 1107, 1112 и др. Следует отличать этот комплекс понятий от понятий «корпоративная ипостась», «корпоративное лицо» у митр. Иоанна (Зизиуласса), подразумевающего под ними не некую сосокупную «ипостась», но ипостась главы корпоративного образования. См., напр.: «Взаимозависимость епископа и евхаристической общины в концепции Зизиуласса принимает форму учения о епископе как «корпоративной личности» своей церковной общины. Согласно этому учению, епископ имеет как бы два тела: физическое и епископальное (своего рода *corpus ecclesiae*): «В физическом теле он представляет собой такого же, как и другие, члена общины, присоединенного к ней через крещение и миропомазание. Епископальное тело совпадает с местной церковью, которую епископ возглавляет» (*Шишков А.В. Структура церковного управления в евхаристической епископологии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Философия. Богословие. М., 2015. №1(57). С. 31*). Через идею «корпоративной личности» епископа Зизиуласса, в частности, выражает его репрезентативную функцию. Однако епископ является не просто представителем своей местной церкви, фактически – он и есть местная церковь» (*Шишков А.В. Спорные епископологиические вопросы повестки Всеправославного собора и проблема верховной власти в Православной церкви // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. М., 2016. №1(34). С. 241–242*).

¹⁹¹³ Подобные попытки принадлежали прот. С. Булгакову в отношении понятий «лицо» и «ипостась»: см. ниже.

Подобное понимание и использование понятия τρόπος τῆς ὑπάρξεως позволяет эффективно исследовать исторические процессы, также имеющие многокомпонентный и многоуровневый характер, обусловленный наличием различных исторических субъектов и сил. Напротив, простое признание Церкви лишь совокупностью множества отдельных человеческих ипостасей с признанием единства исключительно категорией природного, сущностного плана¹⁹¹⁴ делает неразрешённой проблему интерпретации Церкви как *реального органического целого*, подлежащего законам истории, а значит делает невозможным само историко-богословское исследование.

5.4.2. Значение для богословия истории и взаимное отношение понятий: «субъект», «лицо» и «воипостасное ипостасное»

5.4.2.1. Понятие «субъект» в богословии истории

Определение понятия «образ бытия» (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) как органической ипостасной реальности, включающей в себя ипостась как один из частных случаев, ставит нас перед следующей проблемой. Со времён каппадокийского богословия богословские понятия «ипостась» и «лицо» неразрывно связаны друг с другом, сохраняя, тем не менее, – каждое – свои изначальные смысловые особенности¹⁹¹⁵. Расширив и уточнив значение понятия «образ бытия» и соотнеся его с понятием «ипостась» (как со своим частным случаем), мы оказались перед вопросом соотнесения его также и с понятием «лицо», которое, в свою очередь, связано с понятием «ипостась».

Прежде всего следует заметить, что вся святоотеческая мысль несомненно утверждает, что *лишь ипостась есть лицо* (и наоборот, но никак не совокупность ипостасей или лиц), вопреки, например, мнению прот. Сергия Булгакова, в триадологии усваивавшего понятие «лица», помимо

¹⁹¹⁴ Напр., такова позиция В. Н. Лосского: *Лосский В. Н. Кафолическое сознание...* С. 466.

¹⁹¹⁵ Ипостась – реально и конкретно существующее; лицо – обращённое к иному, пребывающее в общении.

каждой из Ипостасей Святой Троицы, также и всей Троице в целом¹⁹¹⁶. Святая Троица, также как и её отображение – Церковь, не есть ни ипостась, ни лицо, будучи взяты как целое. Это верное замечание привело, тем не менее, о. Георгия Флоровского, а за ним и митр. Иоанна (Зизиуласа), к неверным выводам, и выводам именно в области экклезиологии: в Церкви (которая есть образ Троицы), – мыслили они, – мы можем признавать лишь ипостась и лицо Христа за её собственные, поскольку нет и не может быть некоторой иной и непосредственной ипостаси¹⁹¹⁷ и лица самой Церкви как целого¹⁹¹⁸. Такая позиция ведёт в её конечном развитии к фактическому отрицанию самостоятельности Церкви¹⁹¹⁹, а в сочетании с пониманием того, что ипостась Христа есть Божественная, единая от Трёх во Святой Троице, к далеко идущим ошибочным выводам, как экклезиологического, так и триадологического характера.

Напротив, признание Кафолической Церкви *особым* образом бытия (кафолически-ипостасным), отличным от такого образа бытия как ипостась, ведёт к признанию:

1. автономности, самостоятельности обоих;
2. перихорестических связей между ними;
3. включённости второго в первое (т.е. отдельного лица церковного члена в Церковь, также как и Лица Христа в Церковь)¹⁹²⁰.

Итак, признавая Кафолическую Церковь за реальный организм и особый образ бытия (хотя и не ипостась), то есть за объективную органическую – ипостасную – *реальность*, мы, по аналогии (сопряжения понятий «образ бытия» и «субъект» с сопряжением более узких понятий

¹⁹¹⁶ Булгаков С., *прот.* Главы о троичности // Православная мысль. Труды Православного богословского института. Вып. 1. Париж, 1928. С. 39-44 и др.

¹⁹¹⁷ Хотя прп. Максим Исповедник и употребляет выражение «ипостась Церкви» (*Максим Исповедник, прп.* Мистагогия... С. 159); это выражение, как мы полагаем, имеет у него значение «ипостасная реальность».

¹⁹¹⁸ См.: Флоровский Г., *прот.* Церковь: её природа и задача // *Его же.* Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 195; Иоанн (Зизиулас), *митр.* Бытие как общение. М.: СФИ, 2006. С. 50, 130.

¹⁹¹⁹ Тогда как уже в Священном Писании мы встречаем образы, свидетельствующие как раз об обратном: Еф. 5:22-32; Откр. 21:2, 9 и др.

¹⁹²⁰ Легоев М., *свящ.* Богословие истории как наука. Опыт... С. 420-425; *Его же.* Взгляд на перихоресис Церкви в различных подходах XX века и сегодня (видео № 1). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2013 г.).

«ипостась» и «лицо»), должны признать её не просто реальностью, но и действительным *субъектом истории*, наделённым такими чертами, которые традиционно усваивались понятию «лица» – открытость иному, способность к общению и проч.¹⁹²¹ Согласно этой мысли, ни Церковь, ни община, ни – в развитии этой мысли – какая-либо общность мира, не являясь лицом, тем не менее может выступать подлинным действующим¹⁹²² субъектом исторических процессов.

Ещё одним вопросом выступает соотношение понятий «субъект», «ипостась», «ипостасная реальность», «образ бытия», «лицо» как характеризующих самих носителей исторических отношений, с одной стороны, и понятий «исторический опыт»¹⁹²³, «достояние»¹⁹²⁴ и т. п., представляющих по отношению к ним внутренние характеристики, с другой.

5.4.2.2. Понятие «воипостасное ипостасное»

Отдельного внимания требует исследование *сил*, действующих в отдельно взятой персоне, которые, хотя и не могут быть рассмотрены в качестве самостоятельных исторических субъектов¹⁹²⁵, однако взаимодействие их на «поле истории» отдельного человека имеет типологически прообразовательное значение по отношению к процессам, протекающим в макромасштабах истории. А значит, они также должны быть предметом внимания для богословия истории.

¹⁹²¹ При этом, понятие «лицо» оказывается таким же частным случаем по отношению к данному понятию «субъект» (субъект отношений), как и понятие «ипостась» по отношению к понятию «образ бытия».

¹⁹²² Т.е. в данном случае, имеющим свой уникальный образ действия.

¹⁹²³ См., напр., тематику Предания и антипредания у апологетов: п. 2.2.5 диссертации.

¹⁹²⁴ У святых отцов, например, встречается, как отождествление понятий «достояние» и «Церковь» (См., напр.: «κληρονομία μου» (*S. Athanasius Alexandrinus. Expositiones in psalmos. Psalmus XV // PG 27. Col. 104C*); «Κληρονομία δὲ Χριστοῦ ἢ ἐξ ἔθνων Ἐκκλησία» (*S. Cyrillus Alexandrinus. Explanatio in Psalmos. Psalmum LXVII // PG 69. Col. 1149A*), так и указание на то, что достояние Церкви – это все множество даров, даруемых Церкви от Бога (См., напр.: *Photius. Epistulae et Amphilochia, 287.3* (B. Laourdas and L.G. Westerink, *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, Vols. 1–6.2 [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (BT) Leipzig, 1983]*).

¹⁹²⁵ В противном случае мы пришли бы к идее деперсонализации личности; подобный ошибочный подход характерен, например, для С. С. Хоружего. См., напр.: «(Человек есть) антропологическая реальность, лишенная неизменяемого сущностного ядра... человека нельзя более характеризовать «центром» – его остается характеризовать “периферией”» (*Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии. М.: Ин-т теологии, философии и истории св. Фомы. 2005. С. 14-15*).

Происходящее внутри отдельной человеческой ипостаси имеет свой исторический срез, более того, динамика внутренних человеку сил будет во многом типологически отражать происходящее на макроуровне истории. Мы столкнёмся здесь с иной картиной и иными проблемами, но, при этом, с той же типологией.

И здесь стоит сделать также некоторые замечания общетеоретического характера.

Прежде всего, заметим, что в церковной мысли можно обозначить два подхода, или акцента, к характеристике взаимоотношений ипостасного и природного, ипостаси и природы. Эти подходы следующие, в определённом смысле они дополняют друг друга:

1. Природа есть некая сама по себе *«идеальная форма»*, которая в реальном бытии всегда имеет облик ипостаси; в этом смысле ипостась оказывается в некотором смысле *«тождественной»*¹⁹²⁶ своей природе (в значении способа её выражения и существования¹⁹²⁷), однако ипостась есть не просто та или иная реальность природы, но способна к восприятию иного (по природе или энергии). В этом отношении можно говорить о двух совершенно различных планах природного и ипостасного как о планах *«существующего»* и *«реально, или конкретно, существующего»*.
2. В контекстах христологии, экклезиологии и антропологии природа также может пониматься как своего рода *«составной элемент»* ипостаси, которая, хотя и является её выражением, но не сводима к ней и способна *«выходить за её пределы»*.

Каждый из этих подходов может иметь некоторые ошибочные следствия, будучи взятым в своём отрыве от другого. Так, при чрезмерной акцентуации второго, *«домостроительного»* подхода, составные *«части»*, или силы, природы человека – дух, душа и тело – могут пониматься

¹⁹²⁶ Ср.: Софроний (Сахаров), *схиархим.* Таинство христианской жизни... С. 100-101.

¹⁹²⁷ И именно в этом смысле выражение *«способ бытия»* будет иметь значение более узкое, а не более широкое, по отношению к понятию *«ипостась»*. См. п. 5.4.1 диссертации.

исключительно как природные компоненты, входящие в человеческую ипостась вместе с обоживающими Божественными энергиями, само же понятие ипостасного будет усвоено исключительно лицу человека как целого.

Но природа в ипостаси не есть лишь «одно в другом», взятые как меньшее и большее, а – иной срез, аспект существования¹⁹²⁸. А если она есть *иной срез*, то наличие сил композитной природы в конкретном человеке (духа, души, тела) не отменяет необходимость признания в нём не просто конкретно существующей природы, но и некоего внутреннего, не только воипостасного (т.е. включённого в ипостась), но и прямо ипостасного плана, связанного с этими природными силами. Поэтому, когда мы говорим о *всей* воипостасной природе *всей* человеческой ипостаси, то мы говорим об этом ином срезе существования, но также, когда мы говорим о какой-то части этой композитной природы, существующей в человеческой ипостаси, мы должны иметь в виду некоторую ипостасную реальность (т.е. реально существующее, образ бытия (τρόπος τῆς ὑπάρξεως)), включённую в ипостась – некоторое воипостасное ипостасное. Это «воипостасное ипостасное» будет связано, как со своей ипостасью (по образу части и целого), так и с собственной природной силой, *конкретным образом бытия* которой оно и является¹⁹²⁹.

Таким образом, рассматривая внутренний план происходящих в человеке исторических процессов, мы должны исходить из функционирования и взаимоотношения этих внутренних ипостасных сил, которые не являются субъектами исторических процессов (т.е. не обладают самостоятельностью в полном смысле этого слова, в отличие от ипостаси или

¹⁹²⁸ Так, например, Божественная энергия воипостасируется в природу человека: «(Божественная энергия) является воипостасной не потому, что она обладает собственной ипостасью, но потому, что Дух посылает её в ипостась иного, в которой она воистину созерцается. Тогда она справедливо называется воипостасной, ибо она не созерцаема сама в себе, ни в сущности, но – в ипостаси» (S. Gregory Palamas. The Triads. New Jersey, 1983. Т. III. 1, 9. (abbreviated «Т»)).

¹⁹²⁹ При этом такое «воипостасное ипостасное» должно иметь типологически такое же отношение к своей природной силе (т.е., например, конкретный ум человека – к человеческому уму как таковому и т.д.), какое имеет ипостась к своей природе. Если ипостась человека способна воспринимать Божественную энергию и соделывать её собственным, ипостасным, достоянием, то и воипостасное ипостасное будет способно к тому же: способны к обожению не просто ум, душа и тело, а конкретный ум, конкретная душа и конкретное тело конкретного человека. Обоживается всегда ипостасное, а природа обоживается – уже *в ипостасном*.

ипостасных макросубъектов, таких как Церковь), но, тем не менее, играют важную роль в этих процессах.

Отношения таких ипостасных сил между собою будут иметь некоторые типологически сходные черты с отношениями на макромасштабе ипостасного бытия. Прежде всего, образцовыми здесь выступают отношения экклезиологического плана (происходящее в мире является лишь своеобразным их отражением¹⁹³⁰):

1. Каждый иерархический уровень (внутри микромасштаба, также как и внутри макромасштаба) связан с другими перихорестически, так что и обладает определённой степенью автономии¹⁹³¹, и, вместе с тем, будучи соединёнными друг с другом, они обладают иерархическими связями, имеющими определённый характер, которые обеспечивают согласованную жизнь целого.
2. В ипостаси воипостасный дух человека есть «престол» его ипостасности¹⁹³², но не сама ипостась. Ипостась есть именно целое человека, объединяющее свои внутренние, воипостасные «элементы», объединяющее в том числе и Божественные энергии, но не сводимое к ним и не выступающее их простой суммой. Лицо, или ипостась, человека есть таинственная реальность, самостоятельный субъект общения, действующий всей совокупностью своих внутренних «сил» и их связей, но не отождествляемый ни с одной из них. Так и в Кафолической Церкви Христос есть её Глава, но Его ипостась не тождественна ипостасному бытию самой Церкви. Как Кафолическая Церковь объединяет в себе свои внутренние «силы» – части (общины) и члены (человеческие ипостаси), будучи несводимым к их простой сумме целым, также и отдельное лицо человека объединяет в себе своё воипостасное ипостасное, будучи несводимым к нему.

¹⁹³⁰ По образу «оригинала» и «копии». Ср.: *Теруллиан*. О Прескрипции против еретиков... С. 378; см. также: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт... С. 370-374.

¹⁹³¹ Хотя мы и не можем утверждать совершенной независимости, например, человеческого духа от тела, или, тем более, наоборот, говоря о процессах, протекающих внутри человека.

¹⁹³² *Лосский В. Н.* Очерк... С. 304.

Итак, ипостасная реальность (или образ бытия, *τρόπος τῆς ὑπόστασης*), выражающая природу человека, помимо существования в форме ипостаси (что является, например, традиционным предметом каппадокийского богословия), может представлять масштаб бóльший или меньший, чем ипостась:

- макросубъект;
- микроипостасная реальность, или воипостасное ипостасное.

В обоих случаях она будет иметь перихорестическую связь с ипостасью через включение одного в другое: ипостаси в синаксисо-ипостасный или кафолический образы бытия, с одной стороны, или воипостасного ипостасного в ипостась, с другой.

5.4.3. Понятие «образ действия» (*τρόπος τῆς ἐνεργείας*) и область его применения

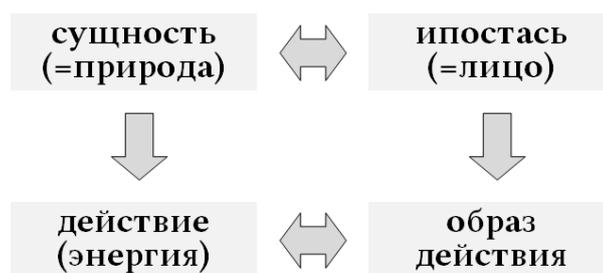
Проблематика ипостасного взаимодействия – внутри Церкви, между Церковью и миром, между Богом и человечеством и т. д., затрагиваясь богословием истории, привлекает в его понятийную область ещё одно важное понятие – «*τρόπος τῆς ἐνεργείας*» (образ действия; букв. «образ энергии»), а отчасти и связанные с ним понятия более частного характера, такие как «*προαίρεσις*» (произволение) или «*γνώμη*» (сознательный выбор), введённые в активный богословский обиход преп. Максимом Исповедником в VII в. В современной мысли определённый импульс в применении понятия «*τρόπος τῆς ἐνεργείας*» задаёт богословие истории прот. Думитру Станилое, рассматривая внутреннее и предвечное общение Лиц Святой Троицы в отношении к принципам формирования общения в истории. В новейшей мысли активное применение понятия «образ действия» задаётся автором настоящей диссертации вместе с игум. Мефодием (Зинковским)¹⁹³³.

¹⁹³³ См., напр.: *Мефодий (Зинковский), иером, Легеев М.В.* Ипостасно-природный характер синергии // Церковь и время. М., 2012. №4(61). С. 69–106; *Легеев М., свящ.* Природа и «ипостась» Церкви. К вопросу о понятийном аппарате современной экклезиологии и богословия истории // Христианское чтение. 2017. № 3.

Значение данного понятия связано с ролью богословского осмысления исторических процессов в современной экклезиологии, формируемых субъектами истории – ипостасями и ипостасными макрообразованиями. Понятие «образ действия» имеет ипостасный характер, в силу которого оно способно явиться важной характеристикой таких процессов.

5.4.3.1. Понятие «образ действия» и синонимичные понятия

Представляя логическую пару с понятием «энергии», образ действия соотносится с ипостасью, будучи её проявлением, точно так же, как энергия соотносима с природой, или сущностью, будучи её проявлением к внешнему миру.



Так, образ действия всегда выражает личный характер того или иного действия (энергии). Это понятие имеет ряд более или менее точных аналогов, как на понятийном научно-богословском уровне, так и в разговорном языке.

Применительно к Богу достаточно широко известно выражение «образ Откровения», указующее как на характер личного дела каждого из Лиц Святой Троицы в отдельности, так и на исторические характеристики изменения этого характера; в любом случае, выражающее некие ипостасные особенности проявления в мире каждого из Божественных Лиц. Понятие «домостроительство» может быть также употреблено не только в отношении Божественного в целом попечения о мире (в качестве синонима понятиям «Божественная энергия» или «промысел»), но и по отдельности к каждому из

С. 68-79; *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером.* Типология исторического развития: τρόπος τῆς ἐνεργείας Святой Троицы и его значение для истории // *Христианское чтение.* 2021. № 3. С. 262–274. и др.

лиц Святой Троицы (домостроительство Сына, домостроительство Духа¹⁹³⁴). Более свободные и, скорее, литературные выражения «дело», а в историческом контексте – «путь» – в той или иной степени также коррелируют с рассматриваемым нами понятием.

Важный вклад в разработку понятийного аппарата богословия вносит прп. Максим Исповедник. Близким по значению к понятию «образ действия» у него следует признать понятие «произволение» (προαίρεσις), поставляемое им в паре с волей (θέλημα), а значит и энергией, которые относимы им, соответственно, к проявлениям ипостасного (для προαίρεσις) и природного (для θέλημα) бытия. Следует однако отметить несколько более узкое значение понятие «произволение» по отношению к понятию «образ действия», по аналогии с тем, как, например, и понятие «воля» представляет собой более узкое значение по отношению к понятию «энергия». Ведь, если воля и произволение представляют собой высшие проявления, соответственно, всей природы (для первого) или всей ипостаси (для второго)¹⁹³⁵, то более общее и широкое понятие «энергия» относимо вообще ко всякому проявлению природы. По аналогии, как представляется, необходимо мыслить и об образе действия, то есть, – как о понятии родственном, хотя и более широком, по отношению к понятию «произволение».

Ещё один интересный пласт богословия прп. Максима Исповедника дают традиционные для него понятия «гноми» (γνώμη, сознательный выбор) и «логос природы» (λόγος τῆς φύσεως; син. – «логос сущности»). Существуют объективные сложности их толкования, учитывая, например, тот факт, что «γνώμη» насчитывает у прп. Максима множество смысловых оттенков и коннотаций. Что касается понятия «логос природы» («логос сущности»), то в современной богословской науке, хотя и нет единого мнения на этот счёт,

¹⁹³⁴ См., напр.: Лосский В. Н. Очерк... 2013. С. 199, 232.

¹⁹³⁵ Иными словами, воля в понимании прп. Максима есть проявление человеческого духа как вершины природного состава человека; произволение же – проявление всецелой ипостаси, в котором являет себя, в частности, природная воля, но которое выходит и за пределы этой воли, насколько и сама ипостаси способна к превышению собственной природы.

однако достаточно широко распространено представление о нём как о синонимичном к «Божественной энергии»¹⁹³⁶. Тем не менее, это представление может быть оспорено, прежде всего, учитывая очевидную связь в понимании прп. Максима логосов сущностей конкретно с ипостасью Сына Божия, Божественного Логоса, которая указывает на ипостасный (а не природный, как было бы при отождествлении логосов с энергиями) характер¹⁹³⁷. Так, ключевое в этом отношении произведение прп. Максима Исповедника «Главы о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божия» в самой своей внутренней структуре (делении на две сотницы) указывает на параллелизм двух планов христологического характера – частный и общий, один из которых относится к ипостасному Логосу – Христу, а другой к частным логосам как к проявлениям Его попечения о мире и человеке.

Уже очевидно ипостасный характер имеет у прп. Максима понятие «гноми», связанное уже не со Христом, а – напротив – с отдельными человеческими ипостасями. Таким образом, «гноми» и «логосы»¹⁹³⁸ могут представлять собой логическую пару взаимосвязанных между собою понятий, составляющую вместе область свободных произволений – Сына Божия о человеке и мире, с одной стороны, и человека, сознательно избирающего свой путь со Христом или без Него, с другой.

Все эти примеры коррелируемых с понятием «образ действия» понятий, близких к нему, дают некоторую объёмность представления о нём, а также иллюстрируют непростой богословский фон формирования и

¹⁹³⁶ См., напр.: *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. С. 65-66.

¹⁹³⁷ См., напр.: «Божественные... мысли не принадлежат божественной природе – они принадлежат личностному Богу, в особенности - личности, или ипостаси, Слова» (*Мейендорф И., протопр.* Введение в Православие // Его же. Пасхальная тайна: статьи по богословию. М.: ПСТГУ-Эксмо, 2013. С. 103); «Максим пришёл к следующему христологическому синтезу: Христос есть Логос творения, и в Нём следует отыскивать все логосы тварных сущностей» (*Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение... С. 94).

¹⁹³⁸ Точно так же, как и пара «тропосы бытия» - «логосы сущностей», учитывая весьма широкий контекст применения прп. Максимом первого из этих понятий. Эта логическая пара рассматривается прп. Максимом Исповедником в определённом отношении и контексте, а именно, – в отношении и контексте человека, вообще тварного бытия.

применения данной понятийной области в историко-богословской проблематике.

5.4.3.2. Триипостасный образ Откровения Лиц Святой Троицы к человеку: вневременное со-образие и историческая процессуальность

Первостепенное значение для рассмотрения исторических процессов как области свободного взаимодействия различных субъектов истории имеют образы действия (Откровения) Лиц Святой Троицы, направленные к миру и человеку.

Образ Откровения, Лиц Святой Троицы к человеку в современном богословии, например, в курсах догматического богословия, прежде всего, описывается как *вневременное содействие* Божественных Лиц друг другу в деле человеческого спасения, где принцип «от Отца, через Сына ко Святому Духу» прилагается к вневременному характеру внутреннего отношения образов действия Божественных Лиц по отношению друг к другу¹⁹³⁹. С другой стороны, имеются ясные свидетельства церковной мысли о постепенном восхождении Божественного Откровения *в самой истории* – от Отца, через Сына к Святому Духу, что представляет собой совершенно другое измерение Троического образа Откровения к миру и человеку¹⁹⁴⁰.

Вопрос соединения обоих аспектов в одно целое обычно оставляется открытым и не рассматривается, иногда формулируется в качестве проблемы¹⁹⁴¹, на которую не даётся ясного ответа; между тем, для богословия истории он имеет немаловажное значение. Ответ на него может быть дан лишь в «контексте» строгого применения догматического понятийного аппарата, простые понятия которого, такие как природа-сущность и ипостась-лицо, формируют основной объём догматической проблематики

¹⁹³⁹ см., напр.: Давыденков О., прот. Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 204-206; Алипий (Кастальский), архим., Исая (Белов), архим. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С. 151-156.

¹⁹⁴⁰ См. п. 2.4.1, также 2.2.1 диссертации.

¹⁹⁴¹ См., напр. О проблеме осмысления «постепенного Откровения всех трёх Лиц в целом, Их взаимоотношений и Их совместного действия» (Бобринский Б., протопр. Тайна Пресвятой Троицы. Очерк догматического богословия. М.: ПСТГУ, 2005. С. 2).

церковной мысли. Неуклонное содействие Божественных Лиц друг другу и, вместе с тем, несинхронность Их Откровения представляют собой на понятийном уровне одинаковую полноту *природного* (и, соответственно, энергийного) участия Лиц, соединённую с различной, постепенно раскрываемой в истории, полнотой *личной* открытости¹⁹⁴².

Обозначенные два аспекта образа Откровения (или образа действия) Святой Троицы к миру и человеку, будучи его характеристиками, относятся, соответственно, к разным граням этого понятия, связующего Бога и человека во всём многообразии действующих лиц как субъектов истории:

- нераздельность троического участия Божественных Лиц в едином природном действии имеет причиной внутреннюю жизнь Святой Троицы – как единство Её природы, так и перихорестические отношения между собою Лиц;
- напротив, постепенность и несинхронность личного Откровения происходит от свободы личного взаимодействия Бога и человека, Лиц Святой Троицы и лиц человеческих; в конечном счёте, – от исторических возможностей личного выхода человека навстречу Богу¹⁹⁴³, поскольку Откровение Бога человеку представляет собой обоюдный и синергийный процесс.

5.4.3.3. Образ Откровения Сына и история Богочеловека

¹⁹⁴² Объясним этот тезис на примере истории. Так, благодать Божия, ипостасно источаемая Отцом в ветхозаветные времена, вместе с тем, ипостасно же была являема и Сыном, а также усвояема человеку и Духом Святым, однако полнота изливаемой любви Отца (и в целом его образа действия к миру и человеку) тогда ещё не была восполнена полнотой явления Сына и усвоения Духа; так, единое Божественное действие сопровождалось различной степенью Откровения Божественных Лиц. Также и потом, во времена Евангельские, благодать, ипостасно являемая Сыном¹⁹⁴² в полноте этого явления (этого образа действия), ипостасно же усвоилась и Духом Святым, хотя это усвоение (т.е. уже образ действия Духа) не было ещё явлено в полноте до сошествия Самого Святого Духа на апостолов. И наконец, по сошествии Духа на апостолов, совершилось всецелое личное, триипостасное Откровение Святой Троицы человеку – Лица Святой Троицы явили Себя не только в едином и общем действии, но также и в полноте личного троического Откровения, в полноте раскрытия триипостасного (то есть совокупного, общего всей Святой Троице) образа действия Бога к миру и человеку.

¹⁹⁴³ См. также: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт... С. 393-395.

Следующий вопрос, встающий при рассмотрении применения понятия «*τρόπος τῆς ἐνεργείας*» в контексте историко-богословской проблематики: как земной и в природном отношении человеческий путь Христа являет в действительности образ действия Божественной Ипостаси Сына, если образ действия является ипостасной, а не природной характеристикой?

Исходной точкой для понимания этого служит мысль о том, что весь путь общественного служения Христа – дела, слова и Жертва – представляет собой совершенное, хотя и развёрнутое в истории, дело Бога – *дело Его Божественной Ипостаси* (ставшее общим, личным и своим также и для действий Его человеческой природы, как и для самой этой природы)¹⁹⁴⁴. Природные человеческие энергии Христа будучи *воипостасны* Его Божественной Ипостаси (как воипостасна и сама человеческая природа – источник этих энергий), оказываются, вместе с тем, и *вообразованы*¹⁹⁴⁵ Божественным образом действия этой Ипостаси. Следующая схема иллюстрирует эти отношения.



Личный исторический путь общественного служения Христа, обозначаемый в единстве Его Божественных и человеческих энергий,

¹⁹⁴⁴ Ср.: «Если говорится, что Он совершил что-либо приличное преимущественно Богу через Своё тело, которое Он сделал Своим служебным органом, то тем не менее действие (образ действия) принадлежит Христу» (*Кирилл Александрийский, свт. Двенадцать глав против тех, которые дерзают защищать мнения Нестория как правые // Восточные отцы и учителя Церкви V века. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 77*).

¹⁹⁴⁵ Ср., напр., употребление этого термина у святых отцов: *Макарий Египетский, прп. Беседа XIV // Его же. Творения. М.: Паломник, 2002. С. 325. Гл. 4. Употребление этого термина в историко-богословской проблематике было введёно здесь (и в более ранних работах): Легеев М., свящ. Богословие истории как наука. Опыт... С. 469-472.*

открывающий Его миру как совершенного Бога и совершенного человека, становится уже для человека образом последовательно осуществляемых человеческих действий, равно как и источником обожения, становится примером и источником личного образа действия людей, членов Его Церкви, как и Церкви в целом. Этот конкретный путь, конкретный способ осуществления этих действий во Христе представляет собой *Божественный образ* действия и Откровения, но именно – что важно для богословия истории – Божественный образ *человеческих действий*.

Итак, самую историческую последовательность осуществления Христом Своего земного подвига следует отнести двояко:

- как к *природному* (и, соответственно, энергийному) компоненту, связанному с раскрытием для человечества подлинной полноты, красоты и исполнения природы человека и энергий Бога, раскрытием единства человеческого и Божественного,
- так и к вышеобозначенному раскрытию *личного откровения* – Откровения о Божественном Лице Христа на пути Его кенотического выхода навстречу человеку. А значит, образ действия Сына проявляется и в этом историческом пути Христа.

В человеке тот же самый действенный по человечеству путь Христов (путь Его человеческих, соединённых с Божественными, действий) *вообразно* предстанет в иных – уже человеческих образах, способах осуществления, то есть в ином ипостасном развитии и проявлении.



Таким образом, мы видим, что вышеобозначенная двухаспектность (вневременного и исторического, см. п. 5.4.3.2), взятая в отношении триипостасного образа действия Святой Троицы в целом, сохраняется и в отношении образа действия Сына Божия, рассмотренного обособленно. Общие характеристики этого образа (соединённость с тварными энергиями, универсальность и открытость и др.¹⁹⁴⁶), хотя и имеющие личный характер, но относящиеся к неизменному соучастию всех Божественных Лиц в едином действии и всяком историческом процессе, сочетаются с исторически раскрываемой полнотой личной открытости, личного выхода Сына Божия к миру и человеку, причём не только в контексте общего процесса Священной Истории, но и конкретно – в истории Нового Завета, истории служения воплотившегося Христа.

Как представляется, подобное рассмотрение можно провести и в отношении других Лиц Святой Троицы – Отца и Святого Духа.

5.4.3.4. Образ откровения человека к Богу

Ответный образ действия человека, направленный к Богу, также может быть назван «образом откровения» – откровения как открытости, как личного выхода навстречу; ведь познание «лицом к лицу» (1 Кор. 13:12) совершается

¹⁹⁴⁶ *Методий (Знковский), иером, Легеев М. В. Ипостасно-природный характер синергии... С. 79-82.*

как обоюдный процесс свободного общения и самоотдачи себя – другому. Прп. Максим Исповедник называет его также «образом добродетелей»¹⁹⁴⁷, указывая на добродетельную жизнь как на путь выхода и открытия человека Богу.

В отдельном человеке этот образ действия, ставший через движение человека к Богу образом встречного откровения, имеет личный характер, присущий конкретному человеку, представляет *личный способ реализации* возможностей, заложенных Богом в его природу. Этот способ являет собой не просто выбор (γνώμη) того или иного пути, не просто общий вектор направления природных воли и энергий человека¹⁹⁴⁸, но он, помимо этого, обладает также внутренними характеристиками, представляющими некую объёмную картину сложного процесса человеческого пути. При всём ипостасном, не поддающемся исчислению разнообразию этих характеристик, можно выделить типовые из них, связанные с обозначенными выше закономерностями исторического пути и развития человека:

1. закономерностями, отображающими Троический образ действия, направленный к миру и человеку, имеющий двухвекторный характер;
2. закономерностями, отображающими образ действия Сына Божия, заключающий в себе энергийные характеристики человеческой природы Христа в её исторической (в пути общественного служения Христа) реализации¹⁹⁴⁹.

Этот же образ взаимного откровения человека – Богу оказывается представлен в истории в предельном своём выражении, прежде всего, как образ действия католической полноты Церкви, в котором «история человечества (обнаруживает себя как)... духовный рост человека»¹⁹⁵⁰. Именно образ действия Церкви как целого, как католически-ипостасного

¹⁹⁴⁷ Максим Исповедник, прп. Главы о богословии... С. 241. 2:37.

¹⁹⁴⁸ Такой общий вектор, или выбор, может быть отождествлён с произволением (προαίρεσις).

¹⁹⁴⁹ Которые сами по себе уже являются отображением Троического образа действия.

¹⁹⁵⁰ Софроний (Сахаров), схииархим. Таинство христианской жизни... С. 183.

образа бытия¹⁹⁵¹, представляет в себе полное и *совершенное отображение*, как образа действия Христа к миру и человеку, запечатлённого в пути его исторического общественного служения, так и триипостасного образа действия-Откровения всей Троицы.

При этом в образе действия всецелой Церкви, отображающем триипостасное дело Святой Троицы, наиболее ясно и последовательно сохраняется и та двойственность аспектов (вневременного и исторического) Триипостасного образа Откровения, о которой мы говорили выше:

- равная полнота природного участия Лиц в едином Божественном действии в этом отображении предстаёт общностью природного участия трёх масштабов бытия Церкви (человека, общины и кафолической полноты) в единой воле и единых действиях общей им всем природы – природы человека;
- с другой стороны, различная, постепенно раскрываемая в истории, полнота личной открытости Лиц Святой Троицы в этом отображении предстаёт *полнотой откровения человека – Богу, постепенно и исторически восходящего* от предельных форм такового у отдельного человека как Церкви, через реализацию предельных возможностей и путей общинного бытия Церкви, к предельному, наконец, и предельно возможному, совокупляющему в себе все пути человека к Богу и превышающему их, направленному всецело к Богу, откровению Церкви, взятой во всей своей полноте¹⁹⁵².

С другой стороны, историческое дело Христа, отображаясь в этом кафолическом образе действия всецелой Церкви, также сохраняет в этом отображении ту двойственность аспектов образа действия как понятия (вневременного и исторического аспектов), о которой мы говорили выше (п. 5.4.3.3), рассматривая образ Откровения Сына Божия обособленно:

¹⁹⁵¹ См. п. 5.4.1 диссертации.

¹⁹⁵² Подробнее см.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт... С. 442-452.

- неизменный и хриstopодобный выход Церкви к миру, миссионерское несение ему Божественных и человеческих энергий в их внутренней синергийной совокупности и соединённости, заключённых, или вообразованных¹⁹⁵³, однако уже в человеческом образе действия¹⁹⁵⁴, будет представлять в этом отображении вышеприведённый «статический» компонент, или аспект;
- динамика же личного, ипостасного откровения Церкви в своём христологическом измерении (то есть отображении образа действия Христа) будет представлять постепенный выход к миру и человеку всецелой Церкви, совершенно следующей по совершенному пути Христа в своей ипостасной (кафолически-ипостасной) истории.

5.4.4. Понятия «кенозис» (κένωσις) и «теозис» (обожение, θέωσις) и область их применения

У святых отцов мы не находим устойчивых терминов или выражений, характеризующих два вектора проявления Лиц Святой Троицы по отношению к человеку и его истории, взятых в их взаимном соотношении (от Отца через Сына к Духу и от Духа через Сына к Отцу). Некоторую картину даёт отсыл к косвенным характеристикам, представляющим зависимые от образа действия Святой Троицы процессы, такие как исторический путь Христа или путь мира в их отношении к Троическому Откровению.

Так, например, представленная типологическая картина исторического проявления образа действия (τρόπος τῆς ἐνέργειας) Лиц Святой Троицы по отношению к миру и человеку может быть осмыслена через взаимное отношение понятий «первообраз» и «образ»¹⁹⁵⁵, где *домостроительная прообразовательная связь* образа со своим первообразом (отпечатление

¹⁹⁵³ См. п. 5.4.3.3 диссертации.

¹⁹⁵⁴ Или, вернее сказать, в перихорестически сосуществующих друг в друге образах действия, присущих различным масштабам бытия Церкви – личности, общине и кафолической полноте, также ипостасно перихорестически сосуществующих друг в друге в качестве различных образов бытия.

¹⁹⁵⁵ В данном случае «первообразами» выступают Отец по отношению к Сыну и Сын по отношению к Святому Духу.

первообраза в образе), с одной стороны, и возводящее человека *познание* первообраза через образ, с другой стороны, представляются двумя неразрывными гранями единой реальности¹⁹⁵⁶. (Следует, однако, заметить, что в отличие от нисходящего вектора, представляющего некоторую онтологическую последовательность, отображённую в домостроительном порядке (Отец, Сын, Святой Дух), восходящий вектор представляет собой исключительно домостроительный компонент¹⁹⁵⁷.)

Другую пару образуют понятия «*излияние*» и «*возвышение*», или «*возведение*», относимые к энергии Божией, двояко действующей – к миру и в мире:

«*Всякое излияние (πρόδος) Отцом движимого света, благодатно на нас нисходящее, вновь как единотворящая сила, возвышая (ἀνατάτικῶς), нас наполняет и обращает к единству и боготворящей простоте Отца, Собирателя всех... “Ибо всё из Него и к Нему” (ср. Рим. 11:36)*»¹⁹⁵⁸.

Данные характеристики, представляя общие процессы (нисходящий и восходящий) в отношении проявления единой благодати – общей *энергии* всех Лиц Святой Троицы, закономерно могут быть отнесены *также и к проявлению Ипостасей* (каковые и составляют из себя совокупный образ действия Ипостасей Троицы), а именно, – могут быть отнесены постольку, поскольку и сами Ипостаси соотносятся с единой природой Божества.

Христология может дать собственные коннотации в представлении о характере двух рассматриваемых векторов; ведь Образ действия Сына Божия, относящийся к Его Божественной Ипостаси (так как образ действия представляет собой именно ипостасную, а не природную характеристику),

¹⁹⁵⁶ «Образ Божий – Христос... образ же Сына – Дух, и причастники Духа делаются сообразными сынами» (*Василий Великий, свт. Против Евномия // Его же. Творения в 2 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 296. Кн. V*); «Образ Отца есть Сын, образ же Сына – Дух Святой; а значит, видевший Сына видел Отца, видевший Духа Святого видел Сына» (*Симеон Новый Богослов, прп. Слова нравственные... С. 127. Слово 3*).

¹⁹⁵⁷ Можно предположить, что существовали ошибочные взгляды на онтологический порядок Лиц во Святой Троице: «Должно избегать и тех ещё, которые... извращают порядок, какой предал нам Господь, и Сына ставят прежде Отца, и Духа Святого предпоставляют Сыну» (*Василий Великий, свт. Письмо 125 (120). Список исповедания веры, произнесённого святейшим Василием, и к которому подписался Евстафий, епископ Севастийский // Его же. Творения в 2 т. Т. 2. М.: Сибирская благовонница, 2009. С. 633*).

¹⁹⁵⁸ *Дионисий Ареопагит, св. О небесной иерархии. СПб.: Глагол-Изд-во РХГИ-Университетская книга, 1997. С. 3. 1:1.*

выступает компонентом совокупного образа действия Святой Троицы. Так, по отношению ко Христу святоотеческая мысль говорит об этих векторах как о «восхождении» (ἀνάβασις) и «нисхождении» (κατάβασις)¹⁹⁵⁹ или как о «смирении» и «преуспеянии», представляющих единый исторический процесс Его земной жизни¹⁹⁶⁰ (где «преуспеяние»¹⁹⁶¹ должно пониматься так, что «в глазах видящих (Его) Он был всё более мудрым и благодатным... (а не как) Его собственное»¹⁹⁶²).

Наконец, путь человека к Богу, представляя собой отображение исторического пути Христа¹⁹⁶³ («Соучастие в *кенозисе* Христа является также соучастием в Его славе... путём к *обожению*»¹⁹⁶⁴), а через Него – и домостроительства Святой Троицы, может быть – косвенным образом – также использован в этом терминологическом ряду противопоставлений, имеющих сходные характеристики, завершая его:

- самоотдача – познание,
- нисхождение – восхождение,
- смирение – преуспеяние,
- кенозис – теозис.

Очевидно, что все понятия, представленные в данных смысловых парах, относящиеся к нисходящему вектору, имеют апофатический и даже кенотический характер, – оказываются связаны с выходом Бога к миру, Его самоотдачей, самоотвержением (антиномически связанном с таким понятием, как «преизбыток любви»), с умалением немалого, изливанием неиссякаемого и опорожнением неопорожняемого (прп. Симеон Новый Богослов использует выражение «неопустошаемое опустошение» (ἀκένωτου

¹⁹⁵⁹ «Изначала Слово Божие обывкло *восходить* и *нисходить* ради спасения бедствующих» (*Иринея Лионский, свцмч.* Против ересей... С. 351. 4:12:4).

¹⁹⁶⁰ *Кирилл Александрийский, свт.* Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице. СПб.-Краснодар: Изд-во О. Абышко-Сатис-Текст, 2014. С. 248. Слово 28. 75:425.

¹⁹⁶¹ Даже «преуспеяние в благодати» (*Там же.* С. 248. Слово 28. 75:425).

¹⁹⁶² *Там же.* С. 249. Слово 28. 75:428.

¹⁹⁶³ С добавленным компонентом духовного преуспеяния – очищения от греха.

¹⁹⁶⁴ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Н. Новг.: Изд-во братства во имя св. кн. Ал. Невского, 1996. С. 333.

κένωσως)¹⁹⁶⁵). Другой же, восходящий вектор, заключает в своём именовании своего рода катафатику, выражая приобретаемые через него человеком от Бога блага.

Любые процессуальные характеристики, относящиеся к выходу Бога к миру, так или иначе берут своё начало из восприятия этого выхода самим миром, а не из внутритроического бытия – их источника. Понятия, как «опорожнения» (греч. «κένωσις» - опорожнение), так и «наполнения», представляют в отношении образа действия Святой Троицы характеристики, связанные с человеком, а не с Богом; вся приведённая терминология здесь имеет антропоморфный характер. И то, и другое совершается Богом в отношении к человеку и человеческому, тогда как Он Сам в себе пребывает совершенно неизменным.

«Нет ведь точного подобия между следствиями и причинами¹⁹⁶⁶, – говорит об этом автор «Корпуса Ареопагитикум», – следствия воспринимают образы причин, сами же причины для следствий запредельны»; так, «Дух (Святой) пребывает выше... обожения (θέωσις)... (так и Сын Божий) пребывает сверхестественным и сверхсущественным, нисколько не пострадав... в преисполнении Своего невыразимого опораживания (κένωσως)... Эти благолепные исхождения во-вне (представляя)... божественные имена, применяемые к (отдельным) богоначальным Ипостасям, следует воспринимать (и) как относящиеся ко всей богоначальной целостности (т.е. ко всей Троице) без изъятий», – добавляет он¹⁹⁶⁷. Θεωσις (обожение) представляет собой образ самого Божественного, а κένωσις – образ неизреченного и «пресветлого сумрака»¹⁹⁶⁸, тогда как эти присущие самому Богу качества – и богатство Божества, и Его сокрытость – указывают на тайну всё превосходящей и неизменной Божественной жизни.

¹⁹⁶⁵ Цит. по: Там же. С. 333.

¹⁹⁶⁶ «Причины (здесь)... - сверхсущее, то есть три ипостаси Святой Троицы» (Дионисий Ареопагит, св. О божественных именах... С. 67. 2:8, комм.).

¹⁹⁶⁷ Там же. С. 67, 73, 77. 2:8, 10, 11.

¹⁹⁶⁸ Дионисий Ареопагит, св. О мистическом богословии // Его же. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1994. С. 341. 1:1.

Следует также заметить, что традиционное по отношению ко Христу употребление понятия «кенозис»¹⁹⁶⁹, означающее в сугубо христологическом (узком) смысле принятие на себя Сыном Божиим природы твари, последствий грехопадения, а затем страдания, «богооставленность» и смерть, приобретает в богословии XX в. расширенное значение. В. Н. Лосский вводит понятие «кенозис Духа»¹⁹⁷⁰, затем, вслед за прот. С. Булгаковым, исправляя и облагораживая его богословские интуиции, схиархим. Софроний (Сахаров) во второй половине столетия устойчиво дополняет его понятием «кенозис Отца»¹⁹⁷¹, тем самым атрибутируя понятие «кенозис» к области Троического Откровения, а вместе с тем – и самой триадологии, рассмотренной в её экклезиологической перспективе. Этот акцент в православном богословии современности становится толчком для дальнейшего развития экклезиологической мысли, безусловно требуя дальнейшего исследования.

Таким образом, понятия «кенозис» (κένωσις) и «теозис» (θεώσις) могут быть использованы в качестве символов-характеристик двухвекторного процесса истории, имеющего, помимо непосредственного простирания собственного развития, то есть развития человека и человечества, также аспекты выхода к человеку Святой Троицы и истории Христа. Они могут быть осмыслены в историко-богословском контексте, приобретая новое содержание в качестве понятийной пары.

5.4.5. Неологизмы

Возникает ряд неологизмов и новых понятий, так или иначе относящихся к области богословия истории, принадлежащих как богословам XX в. (охристовление, отроичевание, вечное время, вечное настоящее,

¹⁹⁶⁹ Как конкретно в христологии, так и по отношению к Сыну Божию как одному из Лиц Святой Троицы.

¹⁹⁷⁰ Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // *Его же*. Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 385.

¹⁹⁷¹ Который имеет, согласно его мысли, как внутритроический, так и домостроительный характер. См.: (Софроний (Сахаров), схиархим. Видеть Бога... С. 135, 202; *Его же*. О молитве... С. 25; *Его же*. Таинство христианской жизни... С. 241. И др.

теоантропоцентризм, теогуманизм, горизонтальная и вертикальная экклезиология, всецелый Адам, дурная бесконечность истории и др.), так и современным авторам (антипредание, натиск антипредания, малая священная история, горизонтальный и вертикальный аспекты синергии, редуцированная экклезиологичность, вместообразное Церкви, субъектная модель истории, эпоха утраченной экумены, экклезиология кафоличности и др.), в том числе автору настоящей диссертации¹⁹⁷².

Некоторые термины приобретают понятийный или близкий к нему контекст, встречаясь ранее случайно и эпизодически в истории церковной мысли (вообразное, вообразование¹⁹⁷³) или имея место в истории светской науки (эпигенез¹⁹⁷⁴).

Также следует отметить, что некоторые из неологизмов имеют сомнительное или богословски некорректное содержание (например, понятия «экклезиальная ипостась», «эсхатологический Христос», «эсхатологическая Церковь», «эсхатологический человек» у митр. Иоанна (Зизиуласа)). Таково и выражение «богочеловеческая природа Церкви», характерное для целого ряда богословов XX в. и даже некоторых официальных документов¹⁹⁷⁵.

¹⁹⁷² Следующую характеристику подходу автора диссертации даёт еп. Кирилл (Зинковский): «Оставаясь верным церковному Преданию, автор не боится затрагивать в своих трудах новые проблемы, говорить о них современным языком, вырабатывать новый, оригинальный понятийный аппарат – такой подход представляет собой квинтэссенцию “неопатристического синтеза”» (Цит. по: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... Оборот обложки).

¹⁹⁷³ См., напр.: «Родившимся от семени Его... Христос... в которых *вообразился*... питает собственным Своим покоем» (*Макарий Египетский, прп.* Беседа XIV... С. 325. Гл. 4). Ср.: *Ипполит Римский, свщмч.* Ипполита, епископа Римского, изложение на основании Священного Писания о Христе и антихристе... С.250-251. Гл. 61; *Методий Патарский, свщмч.* Пир десяти дев... С.435. 8:8.

¹⁹⁷⁴ Эпигенез – термин, использовавшийся преимущественно в XVIII - XIX вв. в рамках одной из теорий эмбрионального развития организмов. Обозначал процесс последовательного скачкообразного возникновения новообразований развивающегося организма. Используется в богословии истории прот. Г. Флоровского.

¹⁹⁷⁵ См.: *Флоровский Г., прот.* Христос и Его Церковь. Гл. 5. Богочеловеческая природа Церкви // Православная беседа. URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=771> (дата обращения: 13.03.2019). В печатном варианте данная фраза отсутствует (См.: *Флоровский Г., прот.* Христос и Его Церковь. Тезисы и критические замечания // *Лосский В.Н.* Богословие и боговидение: сборник статей. М., 2000. С. 600–615. Гл. 5); *Булгаков С., прот.* Иерархия и таинства // *Путь.* Париж, 1935. №49. Окт.-дек. С. 26; *Иустин Попович, прп.* Православная Церковь и экуменизм... 2006. С. 71; *Афанасьев Н., протопр.* Неизменное и временное в церковных канонах // *Его же.* Церковь Божия во Христе. М., 2015. С. 165, 168; *Шмеман А., протопр.* Введение в литургическое богословие. Киев, 2003. С. 21. Введение: о задаче и методе литургического богословия; *Шмеман А., протопр.* Свобода в Церкви // *Его же.* Собрание статей. 1947–1983. М., 2009. С. 430; *Антоний Сурожский, митр.* Беседы о вере и Церкви. М., 1991. С. 273. О Церкви (катехизическая беседа). Ср.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. Патриархия.ru. 9 июня 2008 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 15.03.2019).

Так или иначе все неологизмы свидетельствуют о важности современного языка и особенно научного понятийного аппарата, с помощью которых богословие истории формирует своё научное поле.

5.5. Богословские модели истории в церковной мысли

Уже в Священном Писании и у ранних отцов Церкви мы находим первые опыты историко-богословского моделирования. Седмеричная модель истории ап. Иоанна Богослова, имея откровенный и пророческий характер, вместе с этим обладает чертами строгой систематичности, а значит поддаётся научной обработке и репрезентации. Она выступает примером для всякого последующего моделирования в области богословия истории.

В дальнейшем черты систематического подхода к историческим процессам, сопровождаемые вниманием к тематике законов и закономерностей истории, можно обнаружить в Послании ап. Варнавы, у свщисп. Феофила Антиохийского, свщмч. Иринея Лионского, Климента Александрийского, Оригена, свщмч. Мефодия Патарского, в аскетической письменности, особенно начиная с Евагрия Понтийского, у блаж. Августина Иппонского, прп. Максима Исповедника, св. прав. Николая Кавасилы и у др. богословов. В древности в этом отношении следует особо отметить значение малоазийской и александрийской богословских школ. Уже в современном богословии элементы систематического подхода к истории можно выделить, например, у прот. С. Булгакова и протопр. А. Шмемана; реконструктивный взгляд на их мысль позволяет выстраивать простейшие богословские модели истории. Отдельные ценные мысли по проблеме историко-богословского моделирования высказывают прот. Д. Станилое и схиархим. Софроний (Сахаров); по проблеме исторической типологии как таковой – прп. Иустин (Попович) и схиархим. Софроний. Весь объём этого материала был нами исследован в предшествующих главах настоящей диссертации. Ценный вклад в проблематику типологического моделирования истории за пределами Православной Церкви вносит кардинал Ж. Даниэлу, о котором здесь трудно

не упомянуть, несмотря на то, что наследие инославных авторов выходит за пределы нашего исследования¹⁹⁷⁶.

5.5.1. Простые модели

Основанием для историко-богословских моделей служат простые последовательности, содержащие закономерности исторического развития. В качестве таких последовательностей в святоотеческой мысли можно встретить различные варианты:

- смысловая (типологическая) последовательность развития личной истории,
- последовательность развития локальной истории,
- последовательность общего развития всеобщей истории (или всеобщей истории Церкви),
- последовательность развития отрезка всеобщей истории (или всеобщей истории Церкви),
- прообразовательная последовательность дней творения,
- последовательность внеисторического в качестве образа последовательности исторического¹⁹⁷⁷.

Отдельный аспект простого моделирования представляет собой число ступеней последовательности исторического развития. Здесь встречаются два числа: 3 и 7; причём существуют различные корреляции друг с другом обоих числовых последовательностей. Каждая из двух числовых последовательностей имеет свой прообразовательный характер – троические последовательности возводятся ко Святой Троице как к своему начальному первообразу, тогда как седмичные последовательности возводятся к шестодневу творения Богом мира, включая, соответственно, седьмой день

¹⁹⁷⁶ См.: *Легеев М., свящ., Хулан В., прот., Сизоненко Д., прот. и др.* Богословие истории в XX веке... С. 337-357.

¹⁹⁷⁷ Например, последовательность внутренней структуры Церкви в качестве образа последовательности процесса исторического формирования этой структуры или, наоборот, её распада в расколах.

отдыха Божия (Быт. 1:1-2:3). Обе числовые последовательности могут коррелировать друг с другом (как, например, у ап. Иоанна Богослова, свщисп. Феофила Антиохийского, вероятно прп. Максима Исповедника).

Значимый вклад в данную область вносит аскетическое богословие, исследующее, в том числе, закономерности духовного развития человека. Именно аскетическое богословие, возможно, способно внести наибольший вклад в вопрос корреляции между собой троических и седмичных исторических последовательностей.



Такие примеры даёт, в частности, богословие прп. Максима Исповедника, у которого используются оба подхода; на основании его мысли можно реконструировать следующую схему (см. рис. выше)¹⁹⁷⁸. Согласно мысли прп. Максима, вызревание этапов духовного пути человека есть не столько дискретный, сколько постепенный процесс, предполагающий наличие пограничных состояний и своего рода общих зон.

В следующей таблице представлена соотнесённость различных последовательностей исторического развития у различных отцов и учителей

¹⁹⁷⁸ См.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию... С. 283-285. Вопрос LIV:22-23. Ср.: *Его же.* Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия... С. 217, 221. 1:16, 36; *Его же.* Главы о любви... С. 97. 1:2-3; *Его же.* О недоумениях к Иоанну... С. 62. 1073C-D. Амбигва 7 (по общей нумерации – 7).

Церкви, безусловно не исчерпывая весь список последних, но лишь представляя характерные примеры святоотеческих подходов.

		1	2	3	4	5	6	7	8(1)	
Ап. Иоанн Богослов	Христос – источник	бытия	жизни	созидания	света миру	святости человека	общин. бытия	Каф. полноты		
	путь Церкви	состояние								
		призыв								
		торжество	питание от Бога	жизнь	цельность	власть над злом	новое имя	столп в храме	вечеря	
	эпоха	периоды								
	истории мира по Р.Хр.	печатей	четыре всадника				три гора			
труб (казней)						гибель царства зверя				
чаш (язв)						гибель царства зверя				
Свт. Феофил Антиохийский	дни творения (и их образы)	земля	вода	источники	свет			суббота		
		образы Троицы			образ человека	образ Церкви – образа Троицы				
Прп. Максим Исповедник	дело Св. Духа в человеке	дух страха	дух крепости	дух совета	дух знания	дух ведения	дух разума	дух премудрости		
	путь святости человека	вектор к Богу	доброделание	разумн. доброделание	навык тропосов добра	позн. логосов добра	слияние слогосами	выход к Богу		
	путь человека в отношении к вечности						бытие	благобытие	присноблагобытие	
						история				
		образ истории								
Евагрий, прп. Иоанн Кассиан	путь призваний Божиих (в отн. к Богу, ближнему, миру и самому себе)	питание от Бога	общение	забота о мире	отвержение зла	возделывание	плоды	освящение плодов	упокоение в Боге	
	развитие страстей	чревоугодие	блуд	сребролюбие	гнев	печаль	уныние	тщеславие	гордость	
		«телесные» страсти				«духовные» страсти				

Простые последовательности сопровождаются здесь примерами из сложных моделей, с которыми они имеют определённое родство.

5.5.2. Сложные модели

Историко-богословские модели, имеющие в своей структуре более одной простой линейной последовательности, могут быть названы сложными. К таким моделям в церковной мысли, прежде всего, могут быть отнесены следующие:

1. седмеричная модель совокупной истории Церкви и мира, выделяемая у ап. Иоанна Богослова¹⁹⁷⁹,
2. двухвекторная модель Откровения Святой Троицы, выделяемая у свщмч. Иринея Лионского¹⁹⁸⁰,
3. зеркально-троичная модель формирования субъектов истории, выделяемая у блаж. Августина Иппонского¹⁹⁸¹,
4. христологическая – «логосная» модель истории, выделяемая у прп. Максима Исповедника¹⁹⁸²,
5. аскетико-сакраментологическая модель развития человека, выделяемая у св. Николая Кавасилы¹⁹⁸³;
6. «синусоидная» модель универсального исторического развития, намечаемая у прп. Симеона Нового Богослова и разрабатываемая в дальнейшем некоторыми богословами XX в. (прежде всего схиархим. Софронием (Сахаровым))¹⁹⁸⁴,
7. типологическая модель исторических кризисов, реконструируемая по наследию протопр. Александра Шмемана¹⁹⁸⁵.

Каждая из этих моделей имеет собственные задачи.

Седмеричная модель истории ап. Иоанна Богослова изображает единое закономерное историческое развитие Церкви и мира (взятое на протяжении истории Церкви Христовой). Имеет общий линейный характер, однако различные исторические эпохи заключают в себе единые типологические (по отношению эпох друг к другу) характеристики внутреннего развития. Закономерности исторического развития представляют собой последовательную смену задач, стоящих перед Церковью и миром, а само развитие представляет собой два общих расходящихся вектора,

¹⁹⁷⁹ См. п. 1.5 диссертации.

¹⁹⁸⁰ См. п. 2.2.1, а также 2.4.1, 4.4.1.2-3 диссертации.

¹⁹⁸¹ См. п. 2.4.4.1 диссертации.

¹⁹⁸² См. п. 2.5.2 диссертации.

¹⁹⁸³ См. п. 3.3.2 диссертации.

¹⁹⁸⁴ См. п. 3.3.1, 4.2.6-7, 4.4.2.5 диссертации.

¹⁹⁸⁵ См. п. 4.5.2.7 диссертации.

характеризующих, соответственно, исполнение исторических задач Церковью и не исполнение – миром.

ступени истории

		1	2	3	4	5	6	7					
Христос - Источник	[1	2:1	2:8	2:12	2:18	3:1	3:7	3:14				
		путь Церкви	наличное состоян.	2	2:4	2:9	2:13-14	2:19	3:1	3:8-10	3:17		
			призыв Божий	3	2:5	2:10	2:16	2:25	3:2-3	3:11	3:20		
			побед- ный дар	4	2:7	2:11	2:17	2:26-28	3:5	3:12	3:20-21		
путь мира	[Печати (кони)	5	6:1-2	6:3-4	6:5-6	6:7-8	6:9-11	6:12- 7:17	8:1	ЭПОХИ БУДУЩЕЙ ИСТОРИИ		
		Трубы (казни)	6	8:7	8:8-9	8:10-11	8:12	9:1-11	9:13- 21; 11:3-13	11:14- 19; 13-14			
		Чаши (язвы)	7	16:2	16:3	16:4-7	16:8-9	16:10- 11	16:12- 16	16:17- 19:21			
			разрушение космоса				разрушение человека						

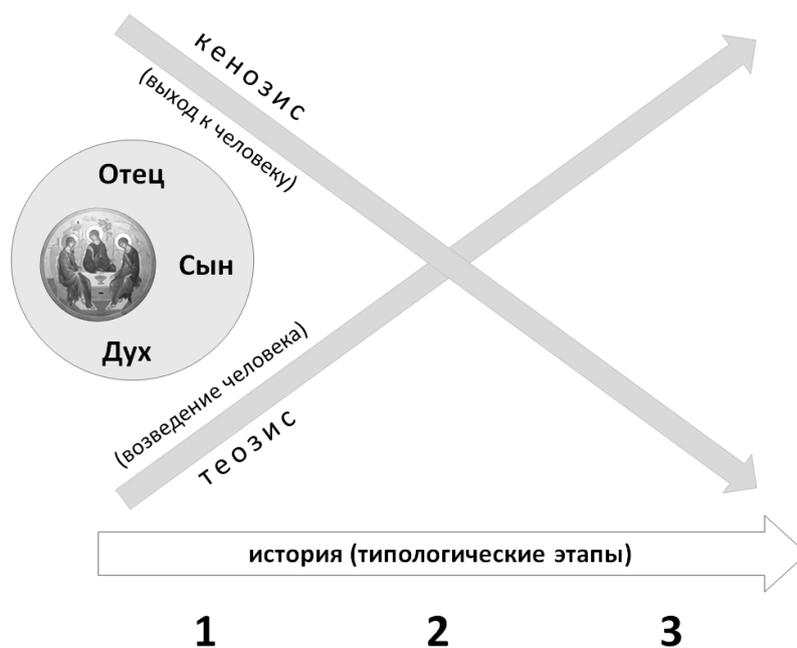
1986

В числовом плане развитие описывается в виде седмичных последовательностей, однако сами эти последовательности имеют встроенные троические ряды, таким образом, данная модель учитывает обе ключевые числовые последовательности. Модель ап. Иоанна Богослова является наиболее сложной из всех историко-богословских моделей. Несмотря на свой богооткровенный и пророческий характер, она может быть рассмотрена и описана в рамках научного поля.

Двухвекторная модель, описывающая выход Святой Троицы к человеку у свщмч. Иринея Лионского, показывает невозможность изобразить

¹⁹⁸⁶ Примечание: на рисунке цифры в таблице обозначают ссылки на книгу Откровения ап. Иоанна Богослова.

выход¹⁹⁸⁷ Бога к человеку одной простой последовательностью. Описывая, прежде всего, закономерности всецелой истории, относящиеся к Лицам Святой Троицы как к её субъектам, она иллюстрирует сложный характер выхода Божественных Лиц, задаваемый двумя одновременно простирающимися векторами: «от Отца, через Сына, к Духу» и «от Духа, через Сына, к Отцу».

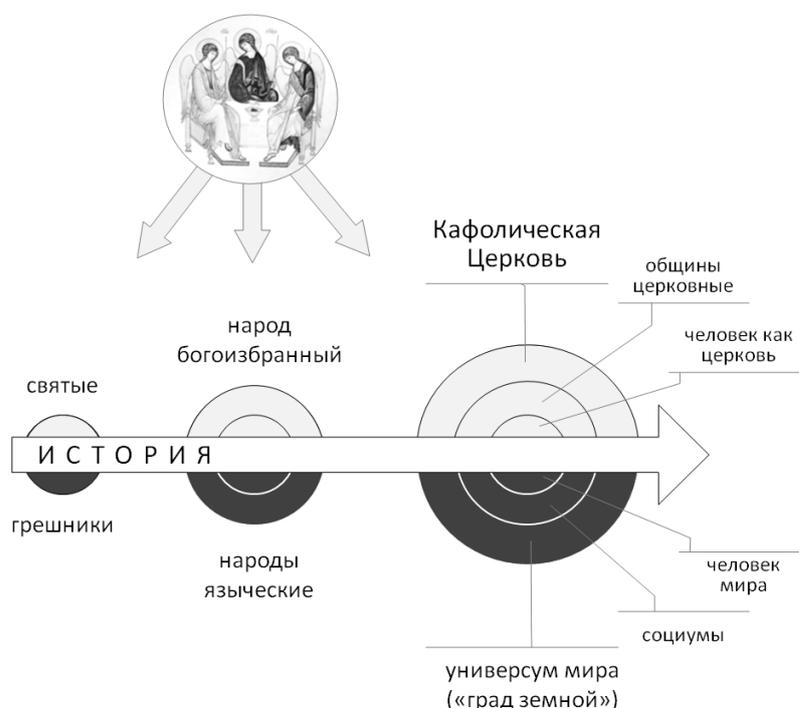


Уже в XX в. в трудах прот. Д. Станилое, опирающегося на пневматологию византийских отцов XIII – XIV вв., будет рассматриваться вопрос о предвечном внутритроицком межличностном простирании, имеющем характер кругообразного простираения «от Отца, через Сына, к Духу» и «от Духа, через Сына, к Отцу», которое может быть рассмотрено в качестве вечного первообраза по отношению к историческому образу Откровения Лиц Святой Троицы.

Зеркально-троичная модель формирования субъектов истории со стороны человечества, выделяемая на основании трудов блаж. Августина Иппонского, стадии образования которой можно обнаружить уже в

¹⁹⁸⁷ Ср.: «Выход Богоначалия во-вне» (*Дионисий Ареопагит, св. О божественных именах...* С. 73. 2:11). Выражение «выход» представляет здесь антропоматическое выражение, употребляемое святыми отцами.

богословии II – III вв., показывает также наиболее общие закономерности всецелой истории, однако в отношении её земной составляющей. Данная модель описывает историческое взаимодействие и борьбу «двух градов» – Церкви и мира, каждый из которых представлен в последовательном историческом развитии: от персоны, через сообщество, к универсуму. С учётом современных исследований, она может быть дополнена также обратными последовательностями, характеризующими процесс редуцирования от сложных исторических субъектов, – такая проблематика характерна для современной проблемной области так наз. границ Церкви¹⁹⁸⁸.



«Логосная» модель истории, характеризующая богословие истории прп. Максима Исповедника, показывает типологическую связь между процессами микро- и макроистории, коренящуюся в Лице Логоса-Христа. Эта модель, христологическая по своему характеру, тем не менее имеет троическую символику, восходящую к троическому богословию (что подтверждается, например, выраженной связью богословия прп. Максима с

¹⁹⁸⁸ См. п. 5.7.2 диссертации. Также см., напр.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 191-194.

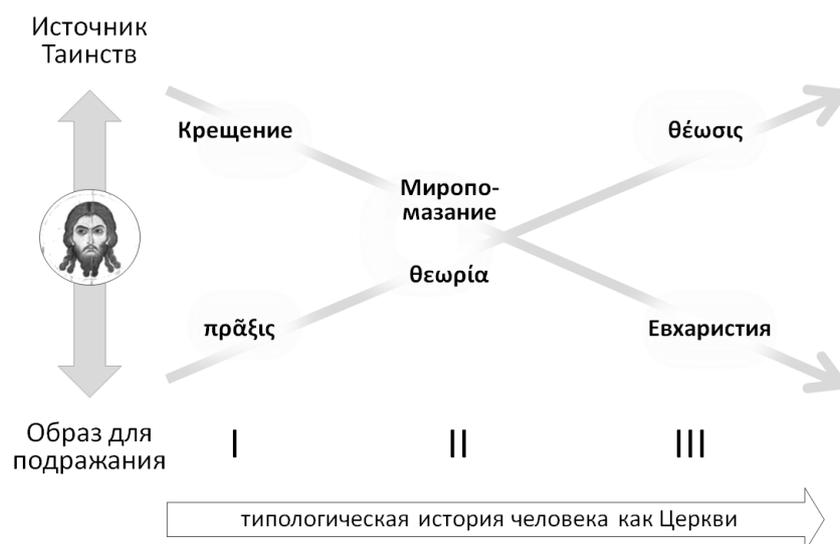
Корпусом Ареопагитикум, возводящем историообразующую троичную логосность непосредственно ко Святой Троице как к своему Первообразу¹⁹⁸⁹):

- начала, середины и конца,
- сущности, силы и энергии,
- очищения, просвещения и усовершенствования, и т. д.



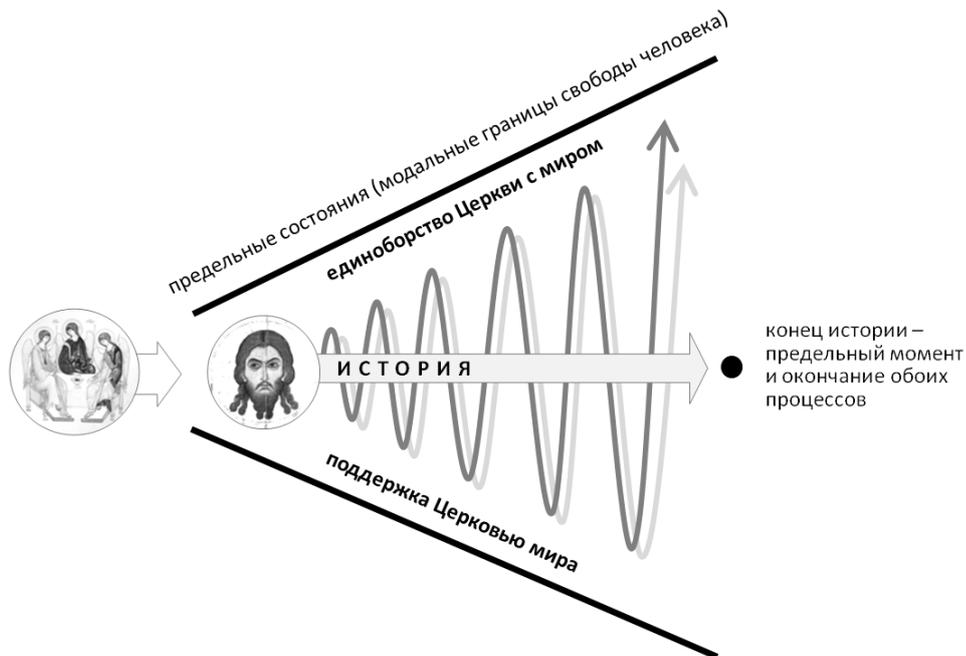
Аскетико-сакраментологическая модель исторического развития человека, выделяемая у св. Николая Кавасилы, показывает типологию развития человека в Церкви в качестве совместного пути аскезы и таинств. Такая типология исторического пути человека является отражением и, одновременно, усвоением исторического пути Христа: от Крещения к Жертве и, одновременно, от трудов к прославлению и явлению Его Божества. Двухвекторный характер такого развития коррелирует с двухвекторным характером образа Откровения Лиц Святой Троицы в историко-богословской модели свщмч. Ириней Лионского.

¹⁹⁸⁹ «Есть... само очищение, просвещение и совершенство – свыше всякого очищения и света и до всякого совершенства – Самосовершеннoначалие и Причина всякой иерархии» (Дионисий Ареопагит, св. О небесной иерархии. СПб.: Глагол-Изд-во РХГА-Университетская книга, 1997. С. 37. Гл. 3:2). См.: Там же. С. 103. Схолия к гл. 10:3.



Ещё одна историко-богословская модель принадлежит богословию XX в. Отдельные элементы её можно обнаружить у таких во-многом противоположных богословов как В. Н. Лосский и прот. С. Булгаков, однако окончательно формируется она у схиархим. Софрония (Сахарова), с опорой на богословские интуиции прп. Симеона Нового Богослова. Её можно назвать «синусоидной», поскольку она описывает историю в виде усиливающегося колебательного движения, характеризуемого сменами ритма восхождения человека к Богу и нисходящего удаления от Бога к миру, «непрестанный бег сверху вниз и снизу вверх»¹⁹⁹⁰. Эта модель описывает, прежде всего, церковную историю или же историю человека в Церкви. Однако она включает в себя также и путь мира, выступающий своего рода отражением синусоидального пути Церкви, – этот путь представляет собой усиливающееся колебательное движение нисходящего вектора опустошительного страдания мира за собственные грехи и восходящего вектора самопревозношения. В человечестве обе истории представляют собой единый взаимосвязанный процесс.

¹⁹⁹⁰ Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны // Творения. В 3-х тт. Сергиев Посад, 2017. Т.3. С. 303. Гимн 41.



Наконец, на основании трудов протопр. Александра Шмемана может быть реконструирована историко-богословская модель, рассматривающая историю Церкви Христовой в её взаимоотношении с миром, где переломными точками истории выступают исторические кризисы, ставящие новые задачи, как перед Церковью, так и перед миром. Модель рассматривает позитивный, а отчасти и негативный, сценарии развития взаимоотношений Церкви и мира, представляющие как способность (в позитивном развитии), так и неспособность (в негативном) каждой из исторических сил – как Церкви, так и мира – к взаимному контакту и развитию в новых исторических условиях. В отличие от седмичной модели истории ап. Иоанна Богослова, помимо троичной (а не седмичной) «системы координат», она фокусируется именно на взаимоотношении Церкви и мира, а не на общих задачах, адресованных к человечеству Богом.



Все рассмотренные модели не являются конкурирующими, но способны взаимно дополнять друг друга.

5.6. Универсальная типологическая модель¹⁹⁹¹

На основании собранного материала автором диссертации была разработана и предложена научно-богословскому сообществу универсальная двухвекторная типологическая модель исторических процессов¹⁹⁹². Она опирается, в частности, на ряд важных положений святоотеческой и современной богословской мысли в области богословия истории,

¹⁹⁹¹ Данный параграф написан на основании следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 41-94.

¹⁹⁹² См.: Там же.

аскетического богословия, а также на исторические опыты историко-богословского моделирования, изложенные выше:

1. В основание данной универсальной типологической модели положена двухвекторная модель, описывающая характер личного исторического выхода Святой Троицы к человеку, заложенная свщмч. Иринеем Лионским.
2. Святоотеческое богословие о вообразовании как связи отображаемого с отображаемым в отношении образа действия.
3. Понятие о Лицах Святой Троицы как о прообразах действующих исторических сил: сил композитной природы человека¹⁹⁹³ у учителей александрийской школы и отцов каппадокийцев, а также ипостасных сил, составляющих субъектную модель истории блаж. Августина Иппонского.
4. Учение прп. Максима Исповедника о формирующем историю образе действия Сына Божия.
5. Понятие о двухвекторном (нисходящем и восходящем¹⁹⁹⁴) характере процессов общения (общения как такового, а также сообщения человека со Святой Троицей и со Христом), имеющее начало, в святоотеческой мысли (отцы каппадокийцы, св. Дионисий Ареопагит, прп. Симеон Новый Богослов, св. Николай Кавасила и др.).
6. Основанные на синтезе святоотеческой мысли XIII – XV вв., исследования прот. Думитру Станилоу о связи образа Откровения Лиц Святой Троицы с внутритроическими отношениями.

Помимо этого данная модель коррелирует с двумя наиболее значительными построениями богословия истории XX в.: историко-богословской моделью схиархим. Софрония (Сахарова), являясь в определённом смысле её модификацией, а также с моделью исторических кризисов, реконструируемой на основании трудов протопр. А. Шмемана.

¹⁹⁹³ Также рассмотренных нами выше как «воипостасное ипостасное»; см. п. 5.4.2.2 диссертации.

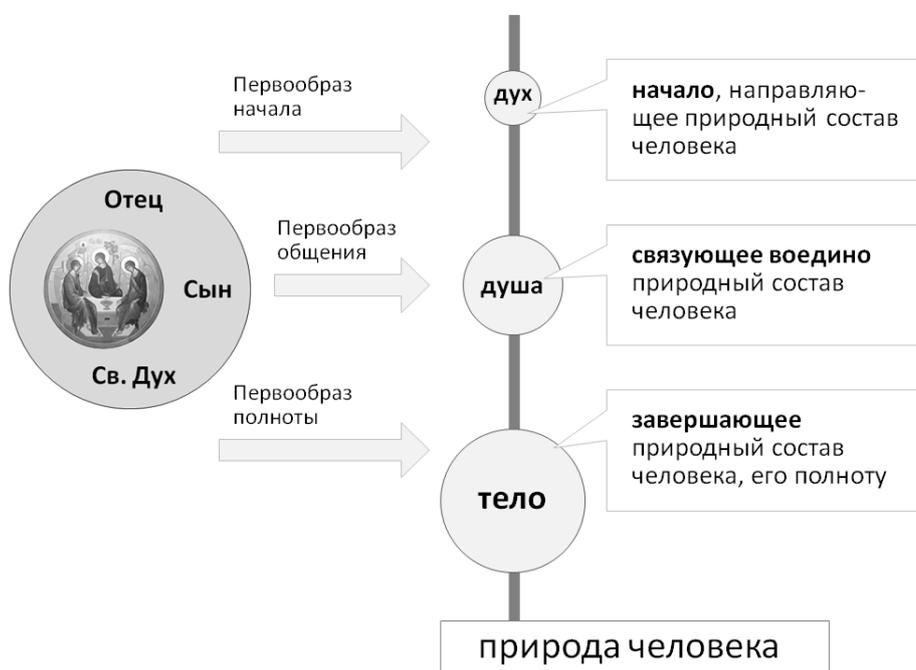
¹⁹⁹⁴ Выражаемом в парных понятиях: кенозис и теозис, катабазис и анабазис и др.

5.6.1. Описание универсальной типологической модели

5.6.1.1. Святая Троица как первообраз исторических сил

Важным вопросом на пути построения универсальной типологической модели исторических процессов стоит понимание того, каким образом Святая Троица выступает первообразом устройства человека – как в отношении его природы¹⁹⁹⁵, с одной стороны, так и в отношении его ипостасного (макроипостасного) устройства, с другой.

Богословие каппадокийской мысли IV в., как, впрочем, и поддерживающей её в этом отношении линии оригенизма, даёт следующую корреляцию между силами природы человека и Лицами Святой Троицы, выступающими предвечным первообразом в отношении к устройению человека¹⁹⁹⁶.



¹⁹⁹⁵ Вопрос об устройении природы человека, как мы показали выше, при рассмотрении реальных исторических процессов «автоматически» переходит в вопрос о его внутриипостасном функционировании, – *воипостасное ипостасное* представляет собой своеобразный слепок с внутриприродного устройства человека, и именно оно выступает реальными силами исторических процессов, протекающих в человеке.

¹⁹⁹⁶ См. п. 2.4.2 диссертации.

Подобные сопоставления между внутренним устройством природы человека и Святой Троицей можно встретить и в позднейшей святоотеческой мысли (см., например: «Мысль (человеческая) соответствует в Боге Отцу, слова – Сыну, дела – Духу Святому всесовершающему»¹⁹⁹⁷).

Стоит оговориться, что, несмотря на достаточно устойчивое соотношение в церковной мысли именно такого порядка, не следует исключать и перспектив возможности реверсивной интерпретации данной схемы и её использования в построении историко-богословских моделей, по крайней мере, целесообразности исследований в этом направлении¹⁹⁹⁸.

Следующий вопрос представляет собой ипостасное бытие человека. Имея в виду определённую типологическую соотнесённость между внутренним составом природы человека и его ипостасным бытием в качестве Церкви (о такой типологической связи свидетельствуют сами именованья, используемые, начиная с ап. Павла: «Глава Церкви» (Еф. 5:23), «тело Церкви» (Кол. 1:18), ср. также «душа Церкви»¹⁹⁹⁹) или даже ипостасным бытием, рассмотренным в более общем значении трёхуровневого образа бытия человека как такового²⁰⁰⁰, можно обозначить **тройную корреляцию** – между следующими «компонентами»:

1. составом *природы* человека;
2. составом *ипостасного бытия* человека (например, внутренним устройством Кафолической Церкви, которая есть Человек в

¹⁹⁹⁷ Иоанн Кронштадтский, св. Моя жизнь во Христе. Рязань: Изд-во Рязанской епархии РПЦ, 2016. С. 70. Слово 208. Есть и другие, приводимые святыми отцами, сопоставления, представляющие уподобление Святой Троицы и умопостигаемой части природы человека. Например, соотношение человеческих ума, слова, духа с «Умом и Словом, и Духом... (как Первообразным Образом)» (Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы... С. 73. 1088А. Амбигва II (в общей нумерации – 7); ср. с человеческими «умом, словом, душой», или «умом, разумом, душой», отображающими Троицу (Симеон Новый Богослов, *прп.* Слова богословские и нравственные... С. 24, 122. Слово богосл. 2, нравст. 3).

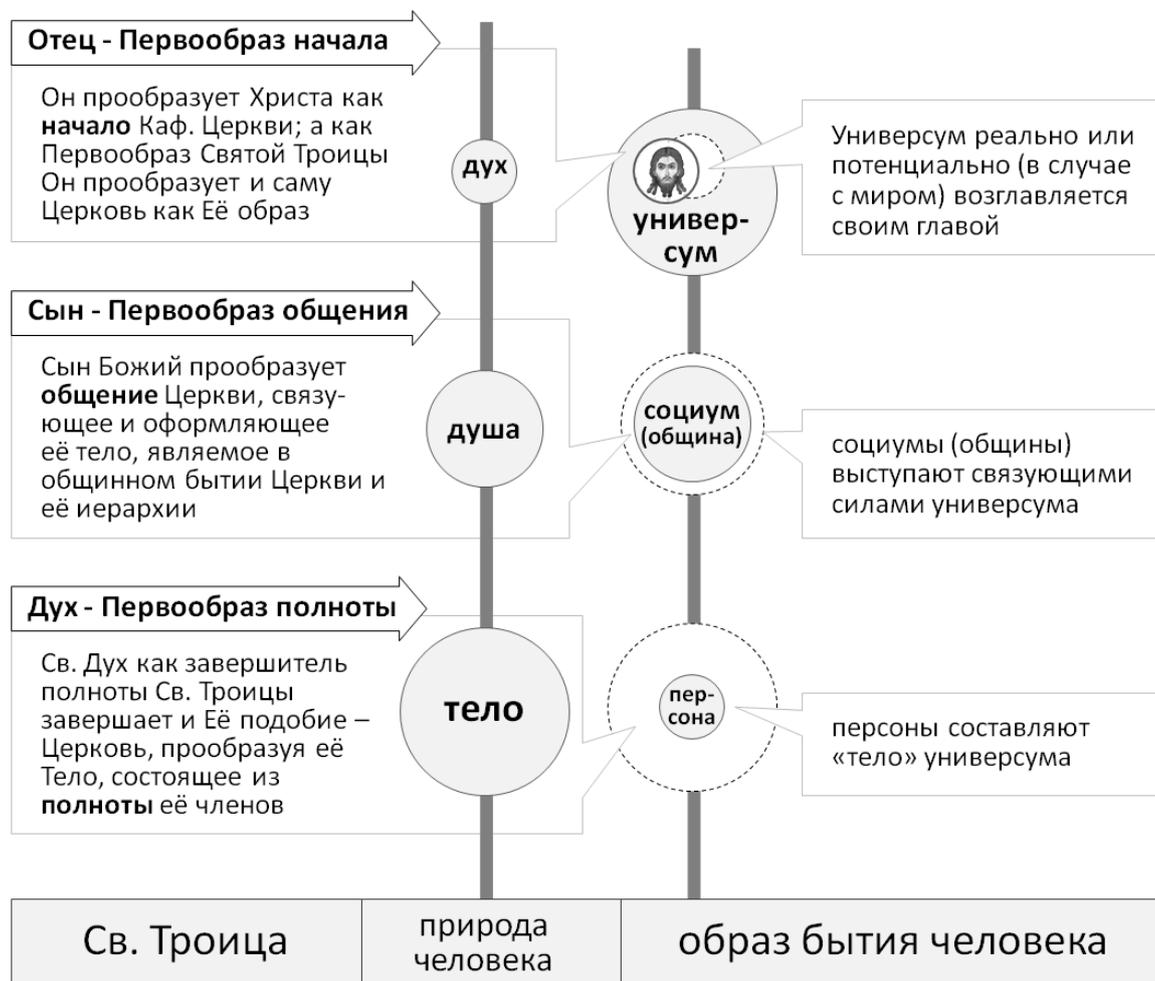
¹⁹⁹⁸ Имея в виду сам порядок творения человека Богом «от тела к душе и духу»; ср. Быт. 2:7.

¹⁹⁹⁹ Иерархия Церкви «имеет к другим (церковным членам) такое же отношение, как душа к телу» (Григорий Богослов, свт. Слово 3 // *Его же.* Творения. В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2010. С. 28. Гл. 3).

²⁰⁰⁰ Представленного в зеркально-троичной модели субъектов истории, формируемой на протяжении кон. I – нач. V вв. и обрастаемой своё завершение у блаж. Августина Иппонского.

осуществлённом замысле Божиим о человеке как об ипостасном бытии²⁰⁰¹);

3. Лицами Святой Троицы как предвечным Первообразом человека.



2002

Отец как Первообраз Святой Троицы прообразует и Её образ – Кафолическую Церковь, возглавляемую Христом («образом ипостаси» Отца (Евр. 1:3)), также прообразует её Главу Христа, в котором обретается начало кафолического церковного бытия. Взаимоотношение Христа и Церкви являет

²⁰⁰¹ «Церковь – не что иное, как муж совершенный на своём пути сквозь все века к конечному осуществлению Божиего замысла о мире» (*Иустин Попович, прп. Догматика Православной Церкви. Эклесиология... С. 27*).

²⁰⁰² Ср.: *Василий Великий, свт. Против Евномия... С. 284. Кн. IV. Приводимое в рисунке выражение «Отец как Первообраз Троицы» основано на следующих мыслях святых отцов: «Образ Божий – Христос... образ же Сына – Дух» (Там же. С. 296. Кн. V); «Образ Отца есть Сын, образ же Сына – Дух Святой» (Симеон Новый Богослов, прп. Слова богословские и нравственные... С. 127. Слово нравств. 3).*

в себе отображение взаимного отношения Отца и всей Святой Троицы. Сын Божий как «образ ипостаси» Отца (Евр. 1:3) прообразует Собою общинное бытие Церкви, связующее и оформляющее её тело; также прообразует и её иерархию, возглавляющую и содержащую эти связи. Св. Дух прообразует Собою Тело Церкви, состоящее из её членов, в которых находит своё завершение полнота церковного бытия²⁰⁰³. Он же, прообразуя отдельных членов, и действительно возводит их ко Христу, а затем и к Отцу.

Многомерность первообразного характера внутритроических отношений допускает также и реверсивное понимание, которое будет указывать на Отца как на Первообраз начала Церкви в историческом плане – в плане и отношении того формирования Церкви в истории, на которое указывает блаж. Августин²⁰⁰⁴; то есть оно будет указывать на Отца как на первообраз отдельной персоны. Тогда Сын выступит Первообразом превышающего персону общения (общения некоторых, ср. Мф. 18:20), а Святой Дух – Первообразом связанной и лишённой всякой ограниченности полноты целого, то есть самой Кафолической Церкви. Как завершитель Святой Троицы, Он завершает и Её подобие – Кафолическую Церковь, которая исторически сама завершает в себе формирование отношений Бога и человека.

Оба вектора (прообразовательного восприятия Святой Троицы по отношению к ипостасной структуре Церкви, а шире – и субъектной модели истории человечества в целом) могут быть встроены в структуру типологической модели.

5.6.1.2. Исторический путь Христа как первообраз истории человека

Подобие исторических сил Лицам Святой Троицы как своим Первообразами выступает *основанием также и подобия их образов действия,*

²⁰⁰³ Ср., напр.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия... С. 247-261. Гл. 8.

²⁰⁰⁴ См. п. 2.4.4.1 диссертации.

с сохранением двухвекторности такового в отношении ответного пути человека – к Богу для Церкви или от Бога для противящегося ей мира. Это утверждение, отчасти основываемое на святоотеческом учении о принятии образа Святой Троицы в крещении, подражании человека Христу и вообразовании человеческой жизни в Его образ²⁰⁰⁵, тем не менее является до известной степени гипотетическим и, так сказать, интуитивно реконструктивным (поскольку на него нет прямых указаний в святоотеческой мысли, но скорее оно требует синтеза ряда положений святоотеческого богословия). Кроме того оно требует более ясной связи троических оснований с образом действия Христа, показывающего путь жизни для человека в контексте двухвекторного понимания этого процесса.

Опыт такого понимания может быть представлен на следующей схеме.



²⁰⁰⁵ См., напр.: «Родившимся от семени Его... Христос... в которых *вообразился*... питает собственным Своим покоем» (Макарий Египетский, *прп.* Беседа XIV... С. 325. Гл. 4). Ср.: Ипполит Римский, *свщмч.* Ипполита, епископа Римского, изложение на основании Священного Писания о Христе и антихристе... С.250-251. Гл. 61; Мефодий Патарский, *свщмч.* Пир десяти дев... С.435. 8:8. И др. Также см. п. 3.3.2 диссертации.

Данная модель учитывает и иллюстрирует ряд соотношений:

1. отношение человеческой природы Христа к Святой Троице как своему прообразу (см. выше, п. 5.6.1.1);
2. общий двухвекторный характер всякого исторического процесса, имеющий своё основание в образе Откровения Лиц Святой Троицы, раскрывающегося в истории;
3. типологические этапы, последовательно раскрывающие человеку значение подвига Христа, коррелируют с этапами духовного развития человека.

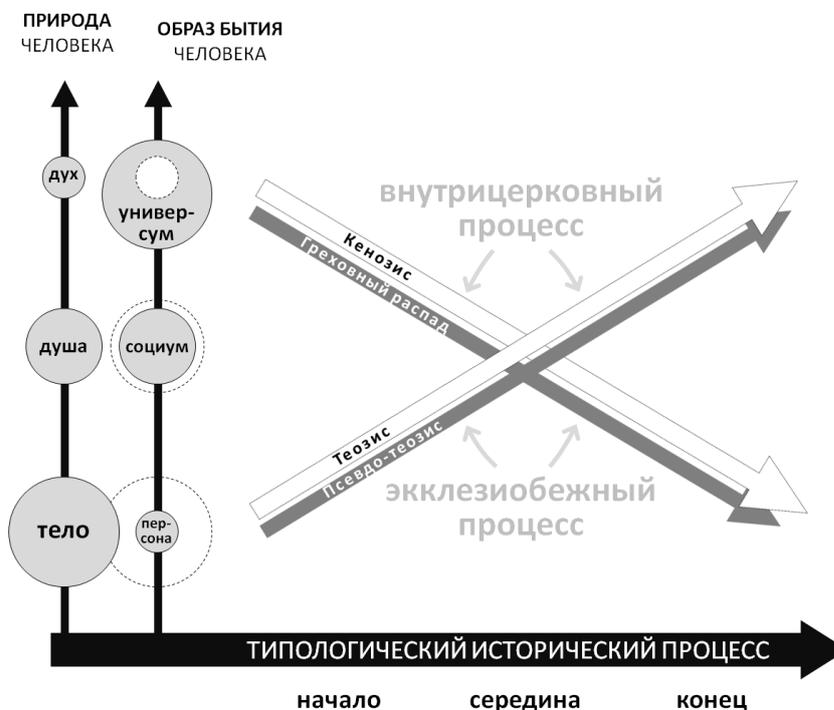
5.6.2. Общие характеристики универсальной типологической модели и её отношение к историко-богословским моделям XX в.

Рассмотрев общие вопросы об исторических силах и их отношении ко Святой Троице как собственному Первообразу, мы можем предложить следующую универсальную модель для анализа исторических процессов.

«Системой координат» её выступают, с одной стороны (вертикальная проекция), рассмотренные нами выше силы исторических процессов, несущие на себе отображение Святой Троицы, и, с другой стороны (горизонтальная проекция), сам исторический процесс, рассмотренный в типологических точках также отображающих Троичность последовательности «начала, середины и конца» по образцу подавляющего большинства историко-богословских моделей святоотеческой письменности, как простого, так и сложного характера, ключевое значение из которых имеет модель свщмч. Иринея Лионского, а также – кроме того – отражающих в себе исторический путь Христа.

Экклезиологический и экклезиобежный процессы, происходящие в истории, представленные в данной модели, являют в себе предельную полярную фокусировку, так сказать, наиболее чистый вид осуществления

исторических законов; «серая» ткань истории при разложении её на составные «элементы», охватывается этими процессами (ср.: Мф. 12:30; Лк. 11:23; Мф. 10:34 и др.)²⁰⁰⁶.



В отличие от модели исторических кризисов протопр. А. Шмемана, в универсальной типологической модели рассматривается не просто взаимодействие Церкви и мира как двух макросубъектов истории, но более сложные процессы взаимодействия, учитывающие взаимные отношения внутренних сил того или иного субъекта истории²⁰⁰⁷, взятые в их историческом развитии.

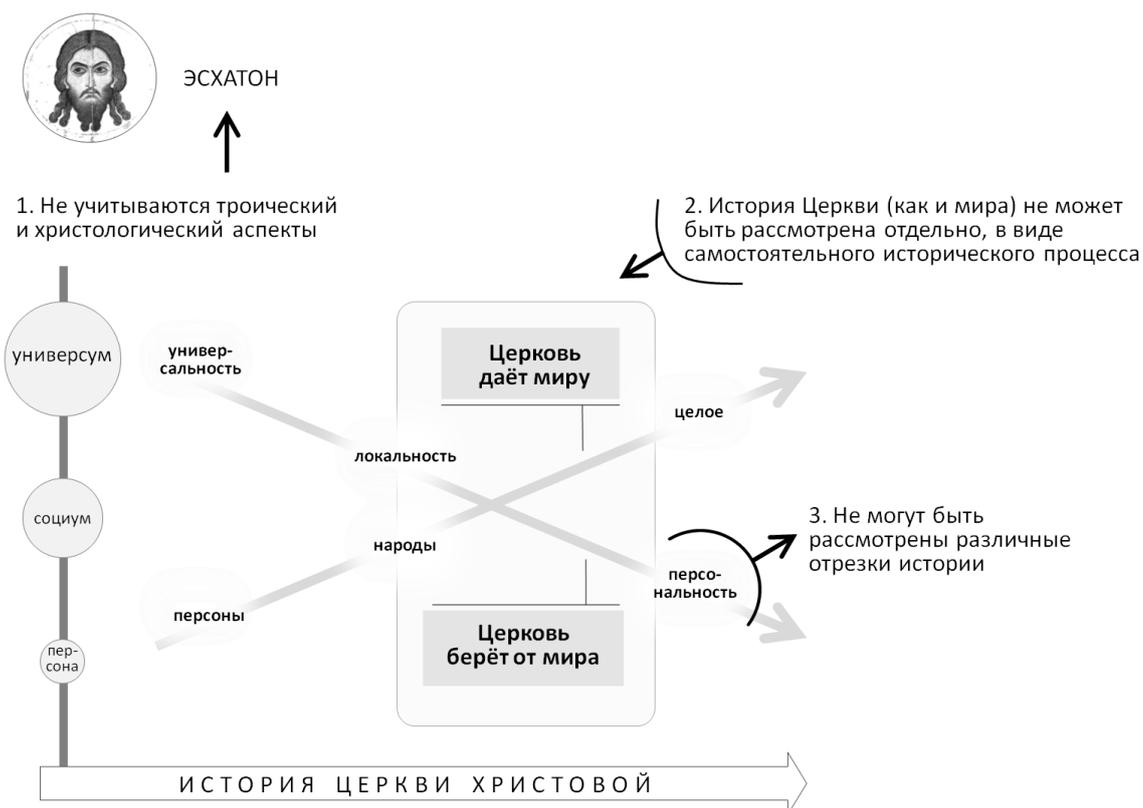
Кроме того, важным отличием здесь является сама постановка вопроса взаимного отношения Церкви и мира. Модель протопр. А. Шмемана рассматривает отношения Церкви и мира в бинарной плоскости двух взаимодействующих субъектов, вне их связи с троическим и

²⁰⁰⁶ Представление прп. Максима Исповедника о «границах роста/ ослабления» (см., напр.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию... С. 95. Вопрос XXII:7) в истории в данном случае не будет коррелировать с модальными границами в том смысле, как их будут понимать богословы XX в. То, что мыслилось прп. Максимом как границы роста/ ослабления, в типологической модели будет выступать двумя синхронными графиками, каждый из которых будет представлять одно из предельных состояний, или, вернее сказать, предельных динамических развитий (соответственно, роста или регресса).

²⁰⁰⁷ В качестве такого может быть рассмотрен любой из субъектов зеркально-троичной модели блаж. Августина.

христологическим аспектами. В этом плане она оказывается ограничена, в духе общей концепции евхаристической экклезиологии эсхатологизируя и изымая из области реально совершающейся истории не только Христа, но и вообще всякие подлинные отношения человека и Бога.

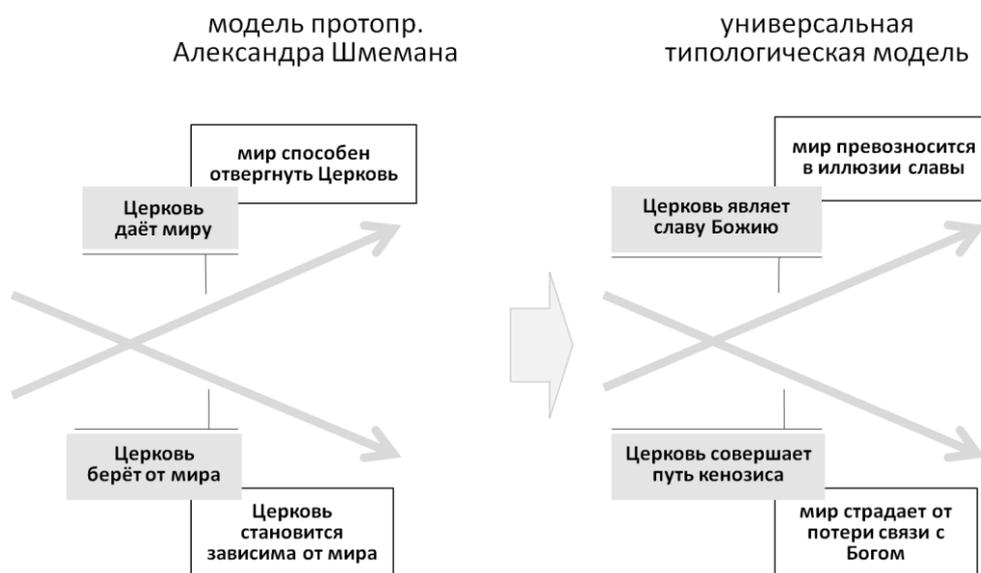
Если модель протопр. Александра не выходит за рамки отношений Церкви и мира, то универсальная типологическая модель, опираясь на троический и христологический аспекты истории, фокусируется на процессах, происходящих – отдельно – внутри исторических субъектов, относящихся в области Церкви и мира, а также может рассматривать и моделировать процессы, происходящие на том или ином отрезке истории, ограниченном опорными точками²⁰⁰⁸, то есть процессы, связанные с историей отдельных исторических субъектов.



У обеих моделей (протопр. А. Шмемана и универсальной типологической) присутствует тень пара двухвекторного процесса, что

²⁰⁰⁸ «Событиями», согласно терминологии прот. Г. Флоровского.

также показывает определённое их родство. На следующем рисунке проиллюстрирован фрагмент примера двух подходов.



С историко-богословской моделью схииерхим. Софрония (Сахарова) универсальная типологическая модель обнаруживает существенно большее родство, позиционируемое по целому комплексу характеристик (троического, христологического, эkkлезиологического и космологического характера, то есть тех самых параметров, которые были выделены нами выше в качестве ключевых аспектов исследования исторических процессов).

Святая Троица мыслится здесь источником и предвечным Первообразом двоякоориентированных кенотически-перихорестических личных отношений, выстраиваемых в тварном бытии в течение истории; хотя сама историческая динамика, присущая Троическому образу Откровения, остаётся в значительной степени вне фокуса внимания о. Софрония²⁰⁰⁹.

Отношения Христа и Церкви также мыслятся здесь в качестве отношений Первообраза и его отображения (воображаемого, используя святоотеческую терминологию²⁰¹⁰), которые также, как и внутритроические, имеют двоякоориентированный характер. Христос как Глава Церкви

²⁰⁰⁹ Этот аспект восполняется исследованиями прот. Д. Станилоэ.

²⁰¹⁰ См. п. 5.4.3.3 диссертации.

выступает единым историческим Первообразом, с одной стороны, жизни человека и Церкви с Богом, и с другой стороны, богооставленности как их кенотического выхода к миру. Церковь и человек в ней призваны отобразить в своей исторической жизни историю Христа в её типологических закономерностях.

В этой «синусоидной» по своему характеру модели делается акцент на изменение с ходом истории характеристик полярных процессов (усиление этих процессов, подобно тому, как это произошло в исторической жизни Христа), так что в конечной исторической точке оба амбивалентных процесса («нисходящий» – поддержки Церковью мира и одновременно «восходящий» – единоборства её с миром) подойдут к своему логическому концу. Они прекратятся по двоякой и также амбивалентной причине: силы мира иссякнут, а силы Церкви достигнут своего совершенного предела и её перихорестического раскрытия как кафолического образа бытия Человека.

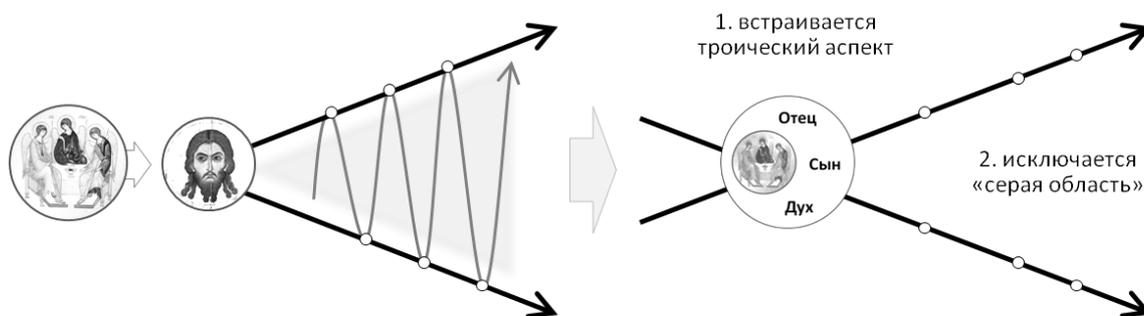
В отличие от модели о. Софрония и в дополнении к её вышеизложенным характеристикам, в универсальной типологической модели важной составляющей является анализ и иллюстрация *взаимодействия исторических ипостасных сил* на поле истории:

- как между собой,
- так и в их взаимном отношении с Лицами Святой Троицы.

Идея, высказанная ещё прот. С. Булгаковым, о модальных границах свободного исторического творчества человека, существенно дополненная схиархим. Софронием (Сахаровым) концепцией расширения этих границ (с действующей внутри этих границ синусоидой переменного движения «к Богу» и «к миру»), в типологической модели пролонгируется до первичного – «троического компонента», то есть Троического образа действия, личного участия Святой Троицы в синергийном пути человека и человечества к Богу. Учитывая лично-синергийный характер деятельности человека, предполагающий особое участие в его деятельности и истории всех Лиц

Святой Троицы, недостаточно сказать, что возможности человека задаются лишь его внутренним ростом, как и возможности всякой человеческой истории. Степень и многомерный характер открытия Богом себя человеку, динамически изменяющийся в истории, задаёт своего рода область возможного для исторически развивающегося человека, так что в своих предельных (предельно возможных) формах образ действия человека является отображением проявлений Первообраза, направленных к человеку.

Ещё одной важной особенностью универсальной типологической модели является схематизация исторических состояний, предполагающая два момента: исключение «серой области» и минимизацию «точек» исторической последовательности. Заменяя вводную «границы» на другой, более узкий показатель – «предельные состояния», то есть опуская из рассмотрения всю, так называемую «серую» область, лежащую между границами и рассматривая таким образом только сами «границы» в качестве предмета историко-богословского моделирования, мы получим более простую и универсальную модель. С другой стороны, встраивание в саму модель троического аспекта, значимого также и для богословия истории о. Софрония, но ещё не имеющего в нём столь прикладной роли, также позволяет схематизировать и упростить рассмотрение исторических процессов, сведя их рассмотрение к трём комплексным состояниям «начала», «середины» и «конца».



Рассматривая характерные точки на протяжении этих динамических «предельных состояний» в традиционной троической «системе координат»²⁰¹¹, можно получить набор характерных прогнозов для самых разных исторических последовательностей:

- типологической истории человека (в Церкви или, напротив, на пути последовательного богопротivления),
- типологической истории общества в его предельных и полярных фазах развития (например, церковной общины или расколов),
- истории Церкви Христовой и сопровождающего её мира,
- всецелой истории человечества.

5.6.3. Области применения типологической модели

Применение этой модели к различным масштабам истории и форматам исторических процессов будет очевидно иметь свои особенности. Данная универсальная типологическая модель представляет своего рода шаблон, на базе которого можно осуществлять более широкое моделирование, применяя различные методики:

1. Построение модели, когда в качестве исходных данных берётся типологический период сам по себе – личной или локальной истории (например, такого локального исторического субъекта как община) и рассматривается в своём типологическом простираии, с типологическим вводом всех исходных данных.

2. Построение модели, когда в качестве исходных данных берётся некий исторически значимый и чётко классифицируемый период всеобщей истории (периоды священной истории или истории Церкви Христовой выступают одновременно и периодами всеобщей, то есть универсальной истории) для рассмотрения общих исторических смыслов данного периода и характеристики образа действия действующих в нём исторических сил.

²⁰¹¹ К троической традиции, начиная со свщисп. Феофила Антиохийского, свщмч. Ириния Лионского и Климента Александрийского, следует отнести подавляющий объём историко-богословского моделирования.

3. Построение модели, когда в качестве исходных данных берётся некое явление, имеющее свою конкретную историческую локацию (с гипотетически предполагаемым локальным местом в общеисторическом процессе²⁰¹²).

4. Построение модели, когда в качестве исходных данных берётся некий период всеобщей истории и рассматривается не сам по себе (как в п.1), а как конкретное историческое поле деятельности внутрилежащих типологических субъектов истории – локальных (общин, социумов) или персон.

5. Построение модели, когда в качестве исходных данных берётся некий конкретный и значимый для общеисторического процесса период локальной истории (например, истории Русской Церкви или Константинопольской Церкви).

6. Построение модели, когда в качестве исходных данных берутся коррелируемые друг с другом иерархические последовательности исторических сил (субъектов истории и воипостасных сил природы человека), представляющих вертикальную координату, с целью установления вертикальных типологических связей между различными масштабами исторических процессов.

7. Построение модели, когда в качестве исходных данных берётся некий процесс, представляющий собой аспект деятельности человека, социума или универсума (например, общегносеологический процесс, научный, педагогический).

8. Гипотетически предполагается, что возможны методики, сочетающие в себе вышеперечисленные.

²⁰¹² Явление может иметь свои исторически на практике очерченные границы, что, однако само по себе ещё не является доказательством того, что эти границы заданы историческими смыслом и логикой самого явления, а не являются результатом вторичных причин, и данное явление, например, не будет возобновлено в будущем. Если будет доказано с помощью историко-богословского моделирования определённое историческое место данного явления, то в этом случае его можно считать локально обусловленным и невозобновляемым. Характерным примером такого явления и, соответственно, подхода можно считать Вселенские Соборы и, соответственно, гипотезу об их исторически локальном значении; см. п. 3.5.3 и 5.7.3 диссертации, также см. об этом здесь: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт... С. 260-263.

В качестве примеров рассмотрим первые две из обозначенных методик, применив их к наиболее ключевым позициям исторических процессов:

исторические процессы:

- уникальные: 1, 2, 3
- типологические: 4, 5



Здесь следует заметить, что типологические процессы, представляющие путь развития персоны или общины (социума), имеют своим прообразом конкретные уникальные (не типологические) процессы²⁰¹³, составляющие историю ветхозаветного времени. Так, Израильский ветхозаветный народ, будучи явлением единственным и уникальным, представляет собой исторический прообраз церковной общины, которая есть явление уже типологическое. Такой же уникальный исторический процесс представляет жизнь древнейших праведников, или, напротив, грешников, – отдельных персон, прообразующих человека как Церковь или человека мира. Основание такого понимания мы имеем в классификации блаж. Августина Иппонского²⁰¹⁴.

5.6.3.1. Типологические исторические процессы: общее в уникальном

Рассматривая Церковь и мир, мы столкнёмся с проблемой внутренней типологии исторических процессов, протекающих в отдельном человеке или

²⁰¹³ Которые, впрочем, также имеют типологический характер в широком смысле этого слова, то есть в плане наиболее общей типологии.

²⁰¹⁴ *Августин Иппонский, блаж. О граде Божиим...* Т.1. С. 506-507. 10:32.

человеческой общности (социуме, общине), то есть не только с проблемой «вертикальной» типологии, соотносящей Церковь или мир со Христом и Святой Троицей, но и с проблемой «горизонтальной» типологии – поиска общего среди различных персон или различных социумов. Эта проблема состоит в следующем. Образ действия отдельного человека, будучи ипостасной характеристикой²⁰¹⁵, представляет собой, как и сама персона человека, уникальное явление; в определённом смысле эта мысль может быть пролонгирована и на социум. Но что же тогда представляют собой *общие* характеристики *уникального* в историческом процессе? Почему они не будут отнесены исключительно к природному (сущностному) плану, что, казалось бы, напрашивается из очевидной аналогии каппадокийского богословия: общее относится к сущности; конкретное/уникальное к ипостаси/лицу?

Ответом здесь может быть признание уникальным самого общего характера того или иного исторического пути. Ведь представляемые нами модели выражают лишь некие предельные характеристики, некие полярные «точки» или области, между которыми протекает вся многообразная действительная жизнь человека. В реальной жизни мы не встретим ни абсолютного праведника, ни исключительно грешника, но скорее человека, жизнь которого будет «в общем и целом», да и то далеко не всегда, протекать по руслу тех законов, которые отражены в этих «общих характеристиках уникального».

В любом случае, как представляется, моделируя типологические процессы, мы имеем дело как с явлениями сущностного, так и ипостасного порядка, о чём мы уже писали выше²⁰¹⁶.

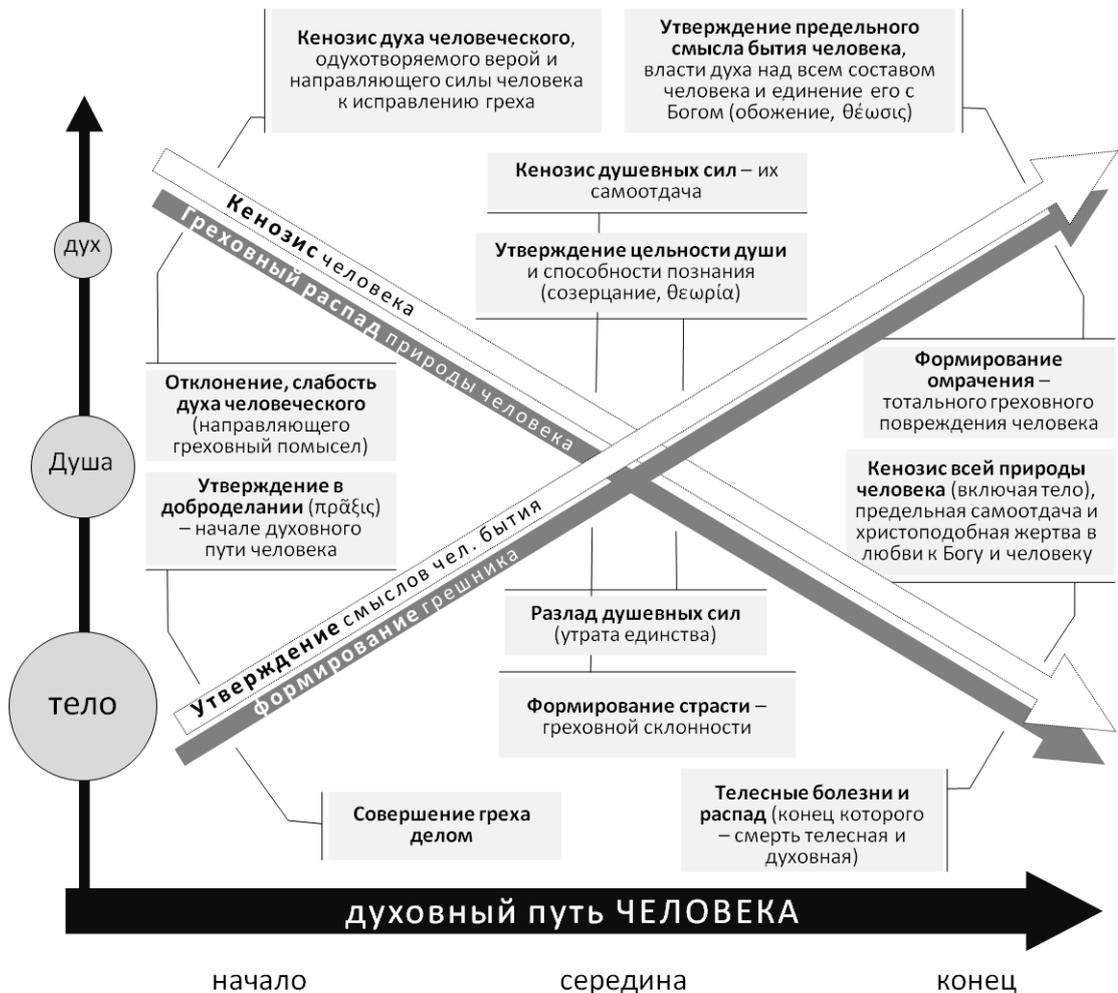
Приводимые далее примеры будут носить преимущественно иллюстративный характер, имея целью продемонстрировать возможности применения универсальной типологической модели.

²⁰¹⁵ См. п. 5.4.3 диссертации.

²⁰¹⁶ См. также п. 5.4.2.2. диссертации о воипостасном ипостасном.

5.6.3.2. Особенности исторического развития человека

Если основанием типологии исторических процессов в целом выступает Троический образ действия, то при применении этой общей теории к построению тех или иных исторических моделей становится необходимым оттолкнуться от какой-либо практической методологии, ясно и устойчиво представленной в святоотеческой мысли. Очевидным вариантом такой методологии выступает представление о духовном пути отдельного человека – идеальная схема исторического пути персоны, идущей к святости.



Этот путь имеет два измерения:

1. «восходящее», – выражаемое традиционной аскетической схемой «πράξης, θεωρία, θέωσις»;
2. «нисходящее» – могущее быть выраженным словами ап. Павла: «Теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13:13). Этот же аспект выражен в таинствах Церкви²⁰¹⁷.

Путь развития греха даёт обратную картину, как со стороны «восходящего» процесса власти плоти в человеке, так и со стороны «нисходящего» процесса, запускаемого упадком человеческого духа, принятием прилогов, началом злых помыслов и т.д.²⁰¹⁸.

Вместе путь праведника и путь грешника представляют собой типологии синергии или, напротив, псевдоморфозы синергии человека со Христом²⁰¹⁹.

5.6.3.3. Особенности исторического развития социума

Историческое развитие социума как локальной общности в своих предельных формах представляет собой внутренний путь утверждения церковной общины, соделывания общины «как бы одним Христом»²⁰²⁰, а также – в варианте исторической антитезы – еkkлeзиoбopчeckими формами противопоставляющих себя Церкви девиаций: парасобраний, расколов и ересей²⁰²¹.

Путь церковной общины замечательно и подробно описан в посланиях св. Игнатия Антиохийского; кратко он представлен следующей формулой единения:

²⁰¹⁷ См. п. 3.3.2 диссертации.

²⁰¹⁸ *Амвросий (Ермаков), архиеп., Легоев М., свящ.* Введение в аскетику. СПб.: Изд-во СПбДА, 2017. С. 110-111.

²⁰¹⁹ Ср.: *Ипполит Римский, свцмч.* Ипполита, епископа Римского, изложение на основании Священного Писания о Христе и антихристе... С. 213-214. VI.

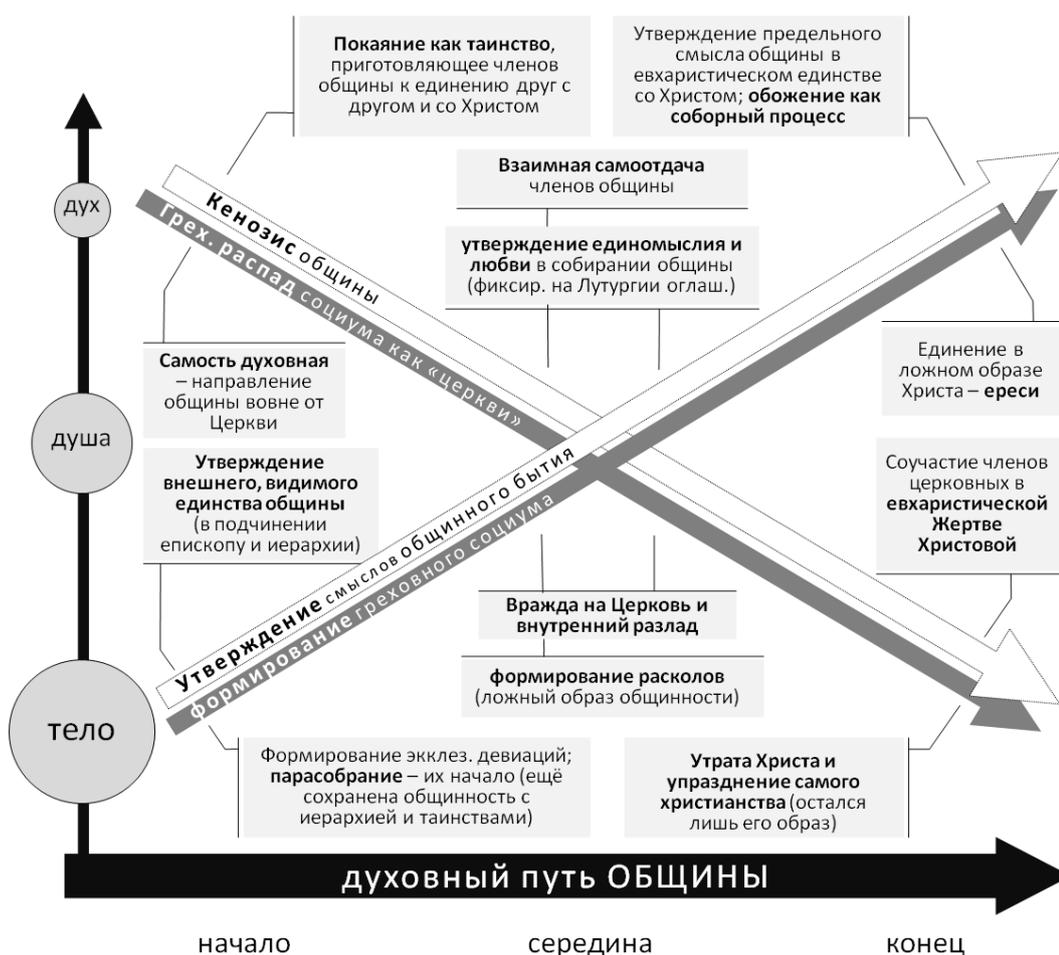
²⁰²⁰ *Игнатий Антиохийский, свцмч.* Послания... С. 343. Магн. VII.

²⁰²¹ *Иринеи Лионский, свцмч.* Против ересей... С. 394-395; *Василий Великий, свт.* Первое каноническое послание к Амфилохию Иконийскому // *Его же.* Творения. В 2-х т. Т.2. М.: Сибирская благовонница, 2009. С. 695. Правило 1.

1. с епископом (которое выражает начало созидания общины, послушание и веру её членов),
2. друг с другом,
3. со Христом²⁰²².

Приводимые им протиповоставления характеризуют два пути общины – христостремительный и христобежный – в их узловых точках:

1. покаяние – и разделение²⁰²³,
2. единомыслие и любовь – и внутренний разлад²⁰²⁴,
3. жизнь во Христе – и смерть духовная в ложном образе жизни²⁰²⁵.



²⁰²² Игнатий Антиохийский, свщмч. Послания... С. 332, 340. Еф. II, XX.

²⁰²³ Там же. С. 359. Фил. III и др.

²⁰²⁴ Там же. С. 360-361. Фил. VI-VIII и др.

²⁰²⁵ Там же. С. 364-366. Смир. II-V и др.

Тут следует заметить, что экклезиологические девиации представляют собой автономные друг от друга формы, однако в своей логической связи друг с другом являют определённый путь внутреннего развития: ведь без повреждения духовной связи с Богом и, так сказать, самой обращённости к Нему, невозможен и разлад внутренних сил общины (утрата единомыслия и любви), а без второго невозможна и потеря Самого Христа. Таким образом, каждый из форматов экклезиологических девиаций (парасобрание, раскол, ересь) проходит этот *общий путь*, лишь останавливаясь на одной из его трёх ступеней²⁰²⁶.

5.6.3.4. Уникальные процессы

Наконец, типологическая модель может представлять и уникальные исторические процессы. И здесь мы находим, возможно, даже больше материала для практических исследований.

Рассмотрим последовательно несколько примеров, сокращая масштаб охвата уникального в истории – от всецелой истории до небольшого периода в её составе.

Так, трёхчастный путь исторического формирования Церкви – этого стержня истории как таковой, представленный блаж. Августином Иппонским, – *отдельные праведники, богоизбранный народ, Церковь Христова*²⁰²⁷ – может быть положен в основу модели **всеобщей истории**²⁰²⁸. Богопротивные пути отдельных грешников, языческих народов и, наконец, созидающегося универсума земного мира – «земного града» – представляют собой в совокупности историю параллельного пути устремляющегося от Бога человечества.

²⁰²⁶ Примечательно, что рассматривая этот путь в его ветхозаветных прообразах, свщмч. Ириней Лионский даёт обратную последовательность: Надав и Авиуд; Корей, Дафан и Авирон; Иеровоам (*Ириней Лионский, свщмч. Против ересей...* С. 394-395).

²⁰²⁷ *Августин Иппонский, блаж.* О граде Божиим... Т.1. С. 506-507. 10:32.

²⁰²⁸ В современных исследованиях, в духе традиции малоазийского богословия (тень образа, образ, тайна), можно встретить несколько иную периодизацию, разделяя всеобщую историю на эпохи прообразовательную (до Христа), время общественного служения Христа и истории Церкви (см.: *Staniloae D. Theology and the Church. Crestwood - New York: St. Vladimir Seminary Press, 1980. P. 81-82*).

На этом пути имеющий историческую постепенность предельный личный выход навстречу человечеству Лиц Святой Троицы, синергично содействующий человеку, становится «силою» человеческой истории, входя в ипостасные отношения с субъектами исторических процессов (то есть с человеком в широком смысле этого слова).

Святоотеческая мысль показывает, что движение от персонального к кафолическому представляет собой путь внутреннего развития человека как Церкви, представляет его историческую задачу. Начинаясь с особого и действующего «снизу» – в теле церковном, то есть в человеке, участия Святого Духа, собирающего церковных членов, этот путь заканчивается измерением кафоличности, усвоенным по причастию отдельными человеческими ипостасями, – то есть приведением всех к Отцу (1 Кор. 15:28).



История Церкви Христовой являет заключительный этап всеобщей истории (ср.: Деян 2:17; 1Пет. 1:20; 1Кор. 10:11; Евр. 1:2, 9:26 и др.). Её

периодизация представляет собой закономерный исторический переход от эпохи начальных трудов и младенчества Церкви²⁰²⁹ к созерцательному торжеству и расцвету всех сторон церковной жизни²⁰³⁰, а затем и к хриstopодобному кенозису²⁰³¹ – постепенному отходу мира от Церкви и формированию его в качестве секулярного целого²⁰³².



Путь священной истории (и вообще всякой истории, взятой в её священном аспекте), будучи взят как путь целого – всецелой Церкви, – будет представлять собой уже не развитие, понятое как очищение от греха и

²⁰²⁹ Именно для этого времени характерны, например, евхаристические образы «молока» и практика всеобщего причащения, проблематика догматических «вводных тем», исторические задачи осмысления катехизации и миссии как главнейших векторов деятельности Церкви, а также создания структуры богословской мысли.

²⁰³⁰ Воцерковлению внешнего мира, формулировке важнейших догматов, расцвету аскетического делания и проч.

²⁰³¹ В подобие историческому пути Христа, где мы наблюдаем переход от Его почитания, когда тысячи учеников стекались к Нему на проповедь, к пути оставления людьми, умаления, кенозиса и Крестной Жертвы.

²⁰³² Весь этот процесс более подробно описан здесь: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт... 432-457.

стремление к обожению и духовному совершенству, но как христоподобный в самом высшем смысле путь изначала всецело католического в христоподобном же безгрешном и спасительном для перихорестически содержимых в Католической Церкви её общин и членов раскрытии потенции человеческой природы и человеческого ипостасного бытия.

Этот путь сопровождается историей зарождения эклизиологических девиаций (расколов – в широком смысле этого слова), последовательного роста и перехода в особую стадию – перехода их от местного к поместному, а затем и «вселенскому» масштабу. На их базе в заключительную эпоху истории Церкви, эпоху утраченной экумены, будет осуществляться развитие секулярного и эклизиобежного мира.

Последняя эпоха в истории Церкви, названная нами «**эпохой утраченной экумены**»²⁰³³, знаменует собой последовательное раскрытие предельных смыслов прообразовательно предвозвещённых прежде этапов формирования Церкви, составивших впоследствии её внутреннюю структуру (*человек, община, католическая Церковь*). Эта последовательность с её основными характеристиками была нами достаточно подробно описана ранее²⁰³⁴. Исторический кенозис этой структуры имеет обратную перспективу, подобно тому, как обратную перспективу имеет и нисходящий вектор направленного к миру образа действия Святой Троицы, по образу которого совершается, в свою очередь, жизнь человечества²⁰³⁵.

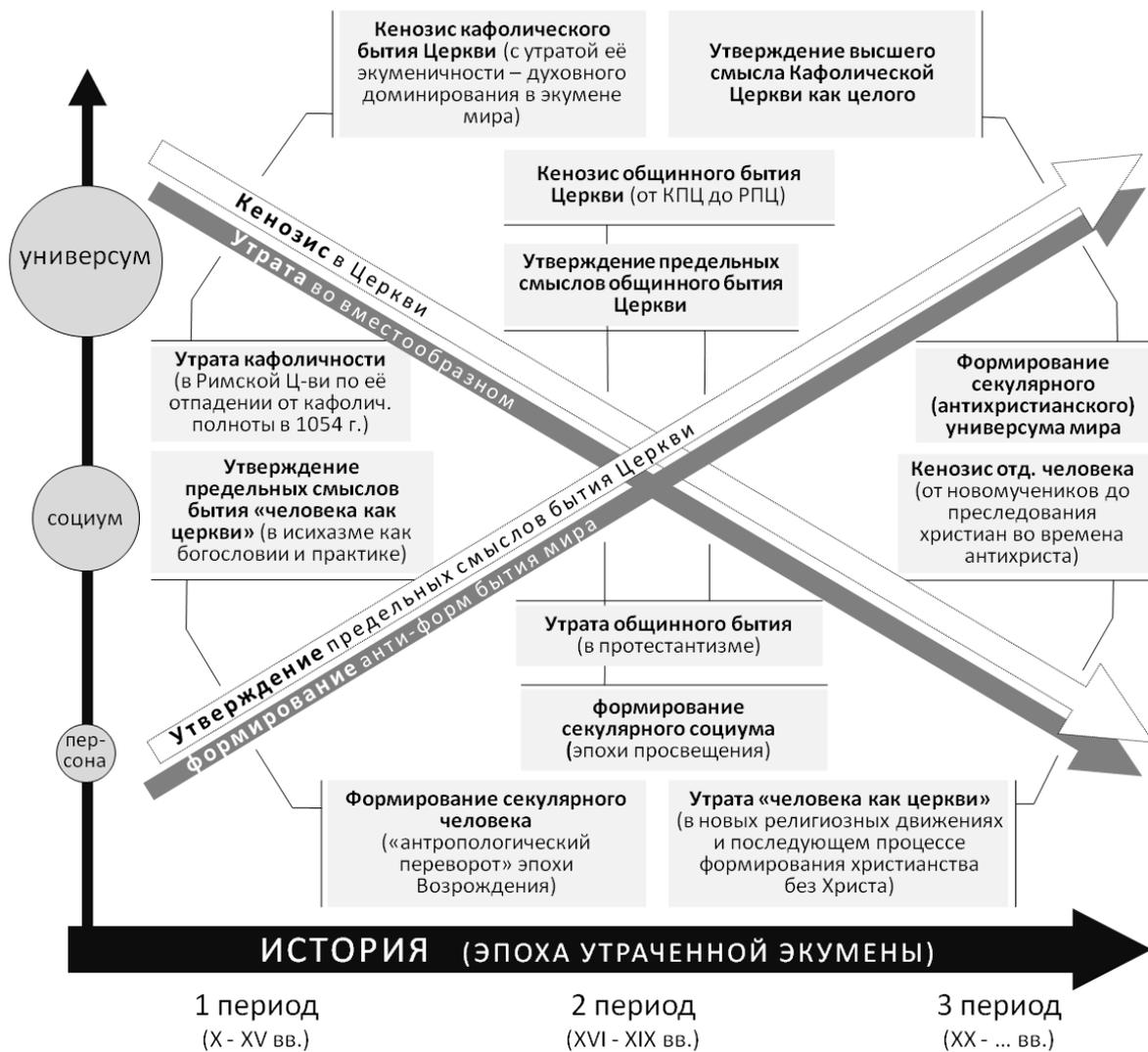
Теневой путь мира представлен здесь формированием эклизиологических девиаций совершенно нового типа²⁰³⁶, «задающих тон» в секулярных процессах данной эпохи, а вместе с тем – формированием непосредственно самого секулярного мира в его внутреннем развитии – от антропологического переворота Возрождения до времён власти антихриста как мирового царя и его царства.

²⁰³³ Легеев М., свящ. Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. Периодизация «Эпохи утраченной экумены»: взгляд со стороны богословия истории // Русско-Византийский вестник. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. №1. С. 64 и др.

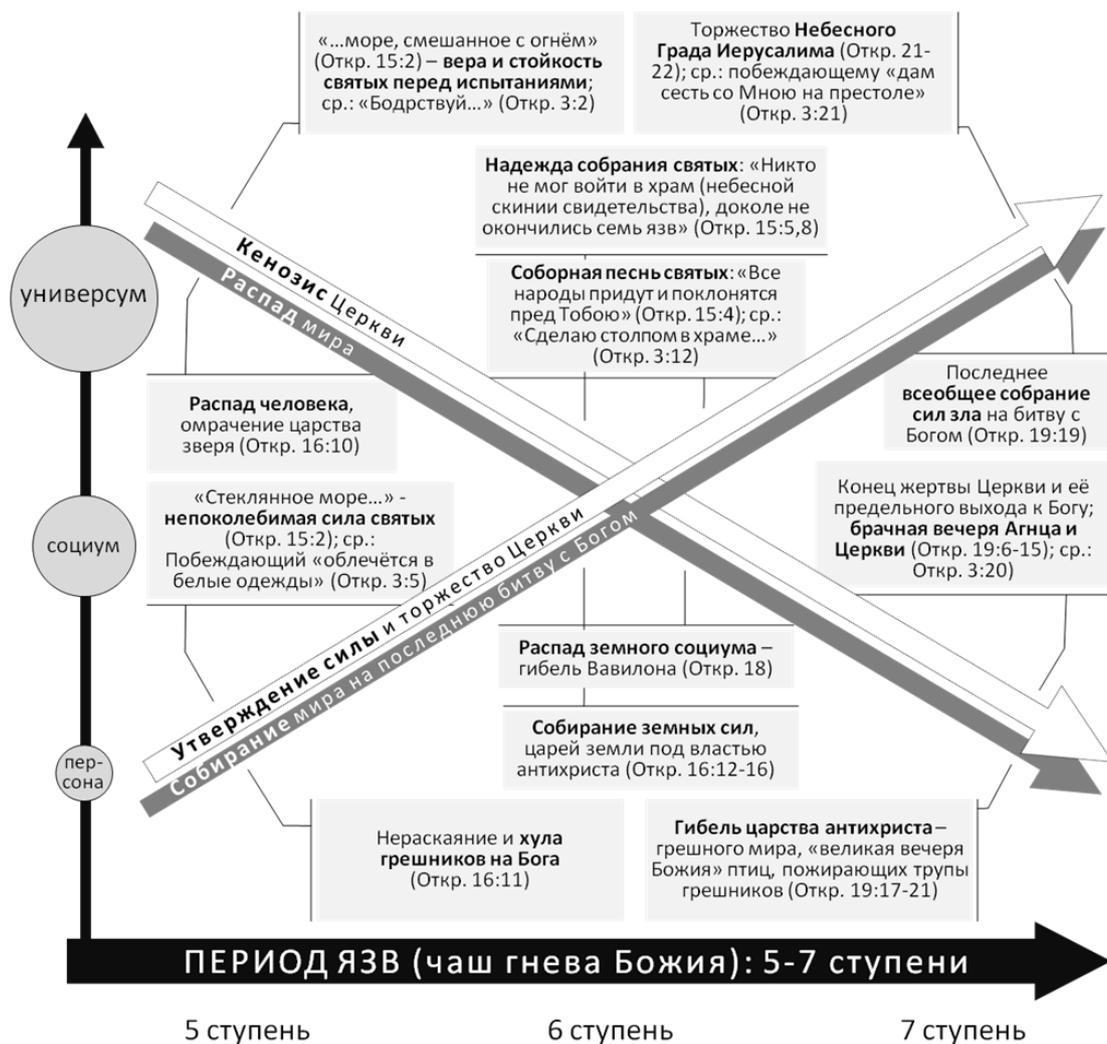
²⁰³⁴ Легеев М., свящ. Богословие истории как наука. Опыт... С. 202-219.

²⁰³⁵ См. выше, п. 2.1.

²⁰³⁶ См.: Там же. С. 607-622; также см. п. 3.4.4.2 настоящей монографии и сопутствующие.



Наконец, в качестве примера отдельного рассмотрения более узкого исторического примера приведём исторический отрезок, представляющий собой заключительный отрезок земной истории (последние три ступени так называемого «периода язв»), изображённый в Откровении ап. Иоанна Богослова.



Приведённые примеры представляют собой наброски, иллюстрирующие возможности применения универсальной типологической модели, а также методологию модели; их помещение в диссертацию не сопровождается аналитическим описанием и не претендует на конечную научную достоверность.

5.7. Значение богословия истории для современной экклезиологии

Материалы четвёртой главы настоящей диссертации показывают, что исследования авторов XX в., у которых можно обнаружить особенное внимание к тематике богословия истории, демонстрируют столь же значимое внимание к вопросам современной экклезиологии, равно как и наоборот. Православные богословы здесь могут быть разделены на две группы:

1. В одном случае сама историко-богословская проблематика исследуется под знаком ключевой мысли о Церкви как стержне всецелой истории, сопровождаясь следующими важными положениями: идеей исторического развития самой Церкви, тесной связи Церкви и мира в историческом процессе, значения истории как внутреннего «пространства» Церкви, формата её собственной жизни. К этой группе среди наиболее значимых фигур могут быть отнесены прот. С. Булгаков, прот. Г. Флоровский, прп. Иустин (Попович), прот. Д. Станилое, схиархим. Софроний (Сахаров), отчасти протопр. И. Мейендорф.

2. В другом случае акцентируется противопоставление темы истории и темы Церкви, однако само это противопоставление становится предметом экклезиологического рассмотрения. Основным мотивом этой группы выступает эсхатологизация Церкви с одновременным наделением истории чертами взаимодействия с Церковью – возможно синергийного (как у протопр. А. Шмемана) или противоположающего (как у митр. Иоанна (Зизиуласа)), однако непременно внешнего. К этой группе, помимо указанных персоналий, можно отнести протопр. Н. Афанасьева.

Подобную картину можно наблюдать и в римо-католическом богословии (в так называемых «инкарнационистском» и «эсхатологическом» направлениях теологии истории)²⁰³⁷, а в менее выраженном виде – и в протестантской богословской мысли²⁰³⁸. Можно констатировать, что богословское отношение к истории становится к концу XX в. важным лакмусом концептуальных экклезиологических взглядов, встраиваясь в сами концептуальные экклезиологические построения и становясь их компонентом.

²⁰³⁷ См.: *Легеев М., свящ., Хулап В., прот., Сизоненко Д., прот. и др.* Богословие истории в XX веке: Восток и Запад / Под общ. ред. свящ. М. Легеева. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. С. 294-295 и др.

²⁰³⁸ См.: *Там же.* С. 398-414.

При этом о связи богословия истории и современной экклезиологии можно говорить в двух смыслах: значения и роли экклезиологии в формировании современного историко-богословского дискурса, с одной стороны, и значения самого богословия истории для решения актуальных вопросов экклезиологической повестки, с другой. Остановимся подробнее на втором аспекте.

В исследованиях и научных обсуждениях последних лет²⁰³⁹ рассматривались следующие вопросы, относящиеся к этому аспекту:

1. Защита иерархической концепции устройства Церкви в противовес евхаристическому (или евхаристически-эсхатологическому) подходу с привлечением историко-богословских исследований. Историко-богословская аргументация рассматривалась в качестве важной составляющей обоснования самой иерархической модели, обосновывая её связь с Преданием Церкви.
2. Историко-богословская гипотеза формирования макрорасколов II тысячелетия (эпохи утраченной экумены).
3. Роль историко-богословской аргументации в разрешении проблемного вопроса о границах Церкви: её значение в общем обосновании ипостасной концепции границ Церкви, а также в объяснении проблемы оценки характера церковного достояния за пределами Церкви (например, таинств в Римо-Католической Церкви).
4. Дискуссионный вопрос о невозможности / возможности / необходимости созыва Вселенского Собора в реалиях современности.

Рассмотрим каждый из этих пунктов.

5.7.1. Защита иерархической концепции устройства Церкви

²⁰³⁹ В которых принимали участие, помимо автора настоящей диссертации: еп. Кирилл (Зинковский), игум. Мефодий (Зинковский), прот. В. Хулап, прот. Д. Сизоненко, П. Б. Михайлов, А. А. Горбачёв, прот. В. Суворов, свящ. П. Ермилов, иером. Феофан (Пожидаев), свящ. А. Ильин, И. Б. Гаврилов, свящ. И. Иванов, протод. К. Маркович, Д. В. Семикопов, Н. Ю. Сухова, прот. П. Хондзинский и другие церковные учёные.

Исключительно остро актуальный на сегодня так называемый вопрос о первенстве в Православной Церкви, связанный с деструктивными действиями Константинопольского Патриархата, имеет, помимо прочих компонентов (канонического, политического и др.), и во главе их вопрос догматического понимания устройства Церкви²⁰⁴⁰. Идея особого первенства в Церкви константинопольского патриарха, выраженная в принципе «первый без равных»²⁰⁴¹, имея уходящие вглубь истории различные предпосылки внешнего характера²⁰⁴², тем не менее формируется именно в течение последнего столетия, обеспечиваясь концептуально направлением евхаристической экклезиологии, в рамках которой формируется так называемая евхаристически-эсхатологическая концепция устройства Церкви²⁰⁴³.

Критическая недооценка истории в этой концепции проявляется, в частности, в одном из её базовых положений: «В Церкви нет частей, но всё, начиная от каждого евхаристического собрания, – целое»²⁰⁴⁴. В результате такого понимания происходит разрушение святоотеческой схемы устройства Церкви (один, часть, целое), опирающейся на:

1. её историческое формирование²⁰⁴⁵,
2. возведение её ко Святой Троице как к своему Первообразу²⁰⁴⁶.

²⁰⁴⁰ См.: (Кирилл (Зинковский), еп. Экклезиологическая проблематика в контексте современных межправославных отношений (видео № 3). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2023 г.).

²⁰⁴¹ См.: *Ἐπιδοφόρου Λαμπρινιάδου, μίτρ.* Primus sine paribus // Οικουμενικὸν Πατριαρχεῖον. URL: <http://www.ec-patr.org/arxeio/elp2014-01-gr.pdf> (дата обращения: 24.02.2019 г., на настоящий момент удалено); *Ἐπιδοφορ (Λαμβρινιαδισ), μίτρ.* Первый без равных. Ответ на «Позицию Московского Патриархата по проблеме первенства во Вселенской Церкви. URL: https://history-mda.ru/publ/perviyiy-bez-ravnyih-otvet-na-dokument-o-pervenstve-v-tserkvi-prinyatyiy-na-zasedanii-svyashhennogo-sinoda-russkoj-pravoslavnoy-tserkvi_3650.html (дата обращения: 26.12.2023 г.).

²⁰⁴² См.: *Константин Маркович, протод.* Концепции первенства в истории Церкви (видео № 3). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2023 г.).

²⁰⁴³ См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 95-139.

²⁰⁴⁴ См., напр.: «В каждой отдельной общине пребывает вся полнота кафолической церкви... подобно тому как в каждой божественной Ипостаси наличествует вся божественная природа Св. Троицы» (*Афанасьев Н., протопр.* Две идеи вселенской Церкви... С. 157); «Если Церковь Божия пребывает в каждой местной церкви, то это означает, что она содержит всю полноту Церкви Божией... (Применительно к евхаристической общине речь не может идти) о части Церкви Божией» (*Его же.* Кафолическая Церковь... С. 486) и др.

²⁰⁴⁵ Отдельные праведники, отдельный народ (общество), универсум Церкви Христовой.

²⁰⁴⁶ См.: *Августин Иптонский, блаж.* О Граде Божиим... Т.1. С. 506-507, 547. 10:32; 11:24.

Троический принцип устройства Церкви имеет важное значение для понимания первенства в Церкви: Христос – Глава всецелой, Кафолической Церкви, тогда как иерархия – возглавляет общинное бытие, то есть «часть» (часть есть большее, чем персонa, но меньшее по отношению к целому). Наличие в Церкви частей – общинной жизни во главе с иерархией, то есть с человеком, – свидетельствует о присутствии в её общей структуре несовершенных элементов, не только осуществляющих своё историческое развитие, но и имеющих в себе потенциальную возможность ошибки – возможность отпадения от целого²⁰⁴⁷. В силу такого положения вещей закономерно, что глава части (например, константинопольский патриарх) не может быть главой целого, то есть всей Церкви. Возглавление всецелой Церкви Христом имеет онтологическое значение – в силу этого факта Кафолическая Церковь непогрешима, не может отпасть от самой себя и есть «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3:15).

Упразднение такого понимания, укоренённого в Предании Церкви, сопровождается в евхаристически-эсхатологической концепции заменой его на так называемый «бинарный подход»²⁰⁴⁸, известный также под именованием «экклесиология общения» или «горизонтальная экклесиология». Суть этого подхода в следующем:

1. Структура Церкви формируется на базе основного принципа экклесиологического общения, именуемого отношением между «первым» и «многими». Представляя собой череду всё более укрупняющихся образований – от отдельного евхаристического собрания до всецелой эсхатологической Церкви, – структура Церкви организована таким образом, что каждое образование последующего уровня организации поглощает в себя

²⁰⁴⁷ См.: *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером, Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота... С. 66-71; *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 424-426; *Его же.* Структура Церкви: историческое в неисторическом (видео № 3). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2023 г.).

²⁰⁴⁸ Иногда именуемый дуалистическим. См., напр.: *Ильин А., свящ.* Ипостасно-эсхатологическая «личность» и историческое бытие Церкви в богословской системе митрополита Иоанна (Зизиуласа) (видео № 4). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2023 г.).

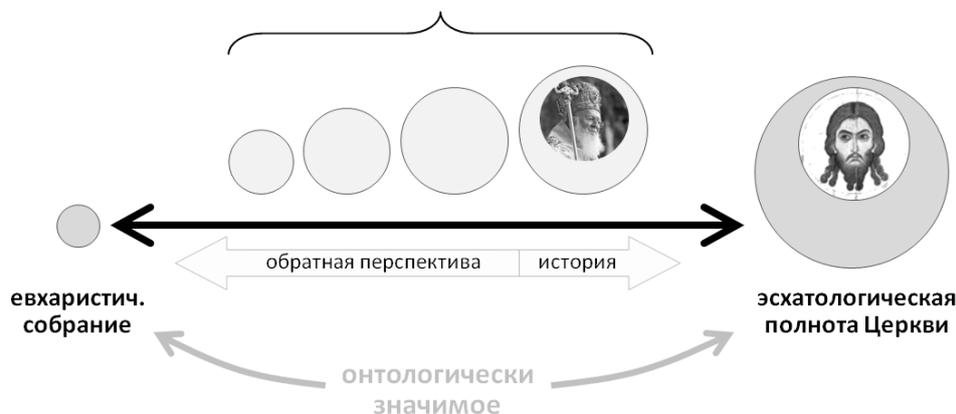
предшествующее по типу отношений между «первым» и «многими»²⁰⁴⁹.

2. В таком горизонтальном ряду (представляющим также из себя, как в целом, так и на каждом отдельном отрезке, ряд бинарных отношений «первого» и «многих») онтологическое значение имеет только начальная и конечная позиции, а именно – отдельное евхаристическое собрание и эсхатологическая полнота Церкви, которые связаны между собой Жертвой Христа, имеющей вневременный характер. Оба звена представляют собой эсхатологическое торжество и отрыв от истории.
3. Остальные – промежуточные – церковные образования (такие как епархия, митрополия, патриархат или «сверхпатриархат» (константинопольский патриархат)) представляют собой случайные формы организации церковной жизни, связанные с внешними факторами, укоренёнными в области отношений Церкви и мира. Они принадлежат истории, а поэтому онтологически незначимы; их число в принципе не имеет существенного значения, – значим лишь общий принцип их организации, построенный на отношении «первого» и «многих»²⁰⁵⁰.

²⁰⁴⁹ О самом характере этих отношений, возведении его к троическому богословию, понятийной интерпретации, а также ошибочности такого подхода, см.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 113-135.

²⁰⁵⁰ Т.е. главы каждого из церковных сообществ и «многих», состоящих в его подчинении. Подобным образом мыслится и отношение между самими сообществами.

«среднее» – историческое – звено, имеет лишь случайные (онтологически незначимые) формы организации жизни Церкви, связанные с внешними факторами



Результатом такого подхода, при поддержке других базовых положений данной концепции, становятся следующие идеи историко-богословского характера:

1. «вытеснение» Христа из реального исторического процесса (возглавления в Нём Кафолической Церкви и реального исторического руководства ею) в эсхатон²⁰⁵¹;
2. полагание самой истории областью «локации» церковного бытия – то есть областью бытия *ещё не всей* Церкви, которая также «выносятся» из истории в эсхатон, лишь транслируя эту эсхатологическую полноту в настоящее через совершение Евхаристии (которая имеет эсхатологическое измерение)²⁰⁵².
3. лишённость Церкви собственного внутреннего исторического развития; историческая жизнь Церкви, согласно такому взгляду, есть лишь реакция на происходящее в мире, тогда как сама Церковь не является «исторической силой»²⁰⁵³ и эсхатологична по своей природе.

Взгляд на «первенство» константинопольского патриарха в исторической Церкви, как мы показали выше, выступает элементом такой

²⁰⁵¹ См. п. 4.6 диссертации.

²⁰⁵² См. там же.

²⁰⁵³ *Афанасьев Н., протопр.* Проблема истории в христианстве... С. 112.

системы взглядов. Напротив, последовательный историко-богословский подход, применённый к вопросу о внутреннем устройстве Церкви²⁰⁵⁴, позволяет утверждать следующее:

- лишь Христос является Главой всецелой Церкви в реальном историческом процессе²⁰⁵⁵; «выведение» Христа из истории в эсхатон и замена Его своего рода «историческим главой» – человеком (в данном случае константинопольским патриархом) является серьёзной ошибкой догматического характера;
- Церковь, будучи реальным и конкретным ипостасным организмом, живёт в истории как целое²⁰⁵⁶, она есть реальный исторический факт и не может быть мыслима в своём существовании умозрительно через эсхатологическую проекцию полноты в настоящее «из будущего»;
- Церковь, будучи Человеком в своём кафолически-ипостасном бытии (как образ существования)²⁰⁵⁷, осуществляет своё собственное историческое развитие по универсальному первообразу, заключённому в земной истории Христа²⁰⁵⁸.

Задачи и формат настоящей диссертации не позволяют подробно остановиться на самом по себе сложном и многоаспектном вопросе сравнения обеих эkkлeзиологических концепций, – здесь мы обозначили лишь ключевые аспекты, относящиеся к проблематике богословия истории и иллюстрирующие перспективы применения историко-богословского метода в решении данного эkkлeзиологического вопроса.

Симптоматично, что значимый отклик на работы автора диссертации в области богословия истории был дан именно представителем

²⁰⁵⁴ Именно такой подход характерен, как для святоотеческой мысли, так и для иерархической (или иерархически-исторической) концепции устройства Церкви, представленной в русской богословской школе. См. п. 4.2-4.4 диссертации. См. также: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 140-178.

²⁰⁵⁵ См. там же.

²⁰⁵⁶ См. там же.

²⁰⁵⁷ «Церковь – не что иное, как муж совершенный на своём пути сквозь все века к конечному осуществлению Божиего замысла о мире» (*Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Эkkлeсиология... С. 27).

²⁰⁵⁸ См. п. 4.2-4.4 диссертации.

Константинопольской Церкви, защищающим её официальную на сегодня позицию в отношении вопроса о церковном устройстве²⁰⁵⁹.

5.7.2. Значение богословия истории для проблематики границ Церкви и церковных расколов

В качестве ещё одного вопроса современной эклезиологической повестки, связанного с богословием истории, может быть рассмотрена проблема границ Церкви, точнее конкретный аспект этой проблемы: как следует относиться к таинствам за пределами Православной Церкви (с пониманием тождества этого понятия понятию «за пределами Церкви»)?

Факт признания таинств у римо-католиков, а также в других сообществах, сохранивших иерархию, но находящихся за пределами общения с Православной Церковью, более того, отделённых по вероучительным причинам, не только требовал богословского осмысления (в рамках поставленной в нач. XX в. так наз. проблемы границ Церкви), но и ставил ряд вопросов, финальным и ключевым из которых выступал следующий: в случае признания действительности Евхаристии (например, в Римо-Католической Церкви) *как провести ремаркацию* между Евхаристией в Православной Церкви и Евхаристией за её пределами, учитывая аспекты единства: тайносовершителя Евхаристии Христа, а также создаваемого в Евхаристии Тела Христова?²⁰⁶⁰

Из рассуждавших об этом предмете богословов некоторые отрицали сам факт признания таинств (свщмч. Иларион (Троицкий), митр. Антоний (Храповицкий))²⁰⁶¹, некоторые отрицали признание одной лишь Евхаристии

²⁰⁵⁹ Ашков Г., *прот.* Богословие истории «по заказу». URL: <https://artos.org/articles/bogoslovie-istorii-po-zakazu-ashkov/> (дата обращения: 10.10.2021).

²⁰⁶⁰ См., напр.: Горбачёв А. А. Эклезиологическая концепция священника Михаила Леева в контексте полемики о границах Церкви в русском богословии XX века (видео № 5). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 04.12.2023).

²⁰⁶¹ См., напр.: Иларион (Троицкий), *свщмч.* Единство Церкви и всемирная конференция христианства (письмо г. Роберту Гардинеру, секретарю комиссии для устройства мировой конференции христианства) // *Его же.* Творения. В 3 тт. М., 2004. Т.3. С. 521–522.

(митр. (позднее патриарх) Сергей (Страгородский))²⁰⁶², а некоторые, признавая возможность её совершения за пределами Православной Церкви, вместе с тем признавались и в бессилии ответить на этот вопрос (прот. Г. Флоровский)²⁰⁶³. Однако новейшие исследования показали, что именно богословие истории даёт материал для ответа²⁰⁶⁴.

Основанием для него служит учение свт. Мелитона Сардийского (поддержанное дальнейшим развитием малоазийской школы в целом), а именно идея своего рода антиномичности некоторых типологических исторических событий, которые одновременно мыслятся:

- едиными (друг с другом) и даже более – одним и тем же;
- нетождественными друг другу, выступая в отношениях прообраза и последующей отображающей его реальности²⁰⁶⁵.

Рассмотрение в такой парадигме исторических событий Евхаристии с привлечением позднейшей экклезиологии свт. Василия Великого и блаж. Августина Иппонского, в том числе их исторического контекста, а также новейших исследований, даёт следующую картину:

- Евхаристия Тайной Вечери есть не только основание Евхаристии церковной, но и подлинно *та же самая* Евхаристия;
- Евхаристия Тайной Вечери выступает прообразом Евхаристии церковной, так что они *нетождественны* друг другу, – это обусловлено тем, что на Тайной Вечери ещё не совершился подвиг Христов, Его смерть и Воскресение, а также не совершилось схождение Святого Духа на апостолов;
- апостольская община учеников Христовых до и после сошествия Святого Духа представляет собой разное состояние экклезиологического

²⁰⁶² См., напр.: *Сергий (Страгородский), патр.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от неё сообществам // Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005. С. 58-61; ср.: *Его же.* Значение апостольского преемства в инославии // Хрестоматия по сравнительному богословию. М.: Изд-во московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 83-84.

²⁰⁶³ См.: *Флоровский Г., прот.* О границах Церкви // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 520 и др.

²⁰⁶⁴ *Легеев М., свящ.* Структура Церкви: историческое в неисторическом (видео № 3). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2023 г.); *Горбачёв А. А.* Экклезиологическая концепция... URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 04.12.2023).

²⁰⁶⁵ См.: *Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе... С. 2-18. Гл. 2-3, 35-38, 42-43, 58 и др.

бытия, – универсум Кафолической Церкви лишь предызображён в апостольской общине до сошествия Святого Духа, но сама эта община до этого исторического момента ещё не имеет со-бытия с воскресшим Христом и в полноте общения Святого Духа, – не обрела состояние целого, но пребывает в историческом формате «части» – общения, но не полноты;

- в отколовшемся христианском сообществе, сохранившем однако иерархию и таинства, с утратой кафоличности происходит как бы отход назад в историю – *историческое редуцирование его экклезиологического состояния* до состояния учеников Христовых времени Тайной Вечери, то есть до сошествия Святого Духа; таким образом, сохраняемые в таком (экклезиологически редуцируемом) сообществе таинства, в том числе Евхаристия, будут подлинно теми же самыми таинствами, что и в Православной Церкви, однако нетождественными им, также и характер соединения членов таких сообществ со Христом будет подготовительным, а не совершительным полнотой присутствующего Святого Духа.



Такова общая схема объяснения специфики и характера таинств за пределами Кафолической Церкви через принцип «исторического

редуцирования» в структуре церковного устройства. Более подробно данный вопрос раскрывается здесь²⁰⁶⁶.

Ещё одним приложением богословия истории к проблемам современной экклезиологии, связанным с темой границ Церкви и, соответственно, экклезиологических девиаций²⁰⁶⁷, является проблемная область классификации самих внецерковных христианских сообществ в современных условиях. Наглядность этой проблемы хорошо видна из анализа современной канонической практики чиноприёма приходящих из отколовшихся сообществ, проведённого патр. Сергием (Страгородским), в рамках которого становится очевидной невозможность буквальной трактовки классификации церковных расколов II – IV вв.²⁰⁶⁸ применительно к реалиям II тысячелетия²⁰⁶⁹.

При буквальном сопоставлении практики чиноприёма с классификацией отколовшихся сообществ у свщмч. Иринея Лионского и свт. Василия Великого следовало бы признать эквивалентность Римо-Католической Церкви типу парасобраний в этой классификации («оставившие Кафолическую Церковь» по самочинию или причинам внешнего характера²⁰⁷⁰), а протестантизма – типу расколов, то есть отколовшихся сообществ, неповреждённых в вероучении, отделившихся «по некоторым церковным делам и по вопросам, допускающим уврачевание»²⁰⁷¹. Очевидная нелепость таких выводов требует иной классификации в отношении мегарасколов II тысячелетия как совершенно особых исторических явлений.

В качестве научной гипотезы предлагается рассмотреть процесс исторического редуцирования, описанный выше, в виде последовательного

²⁰⁶⁶ Легеев М., свщц. Структура Церкви: историческое в неисторическом (видео № 3). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2023 г.).

²⁰⁶⁷ Т.е. расколов в широком смысле этого слова.

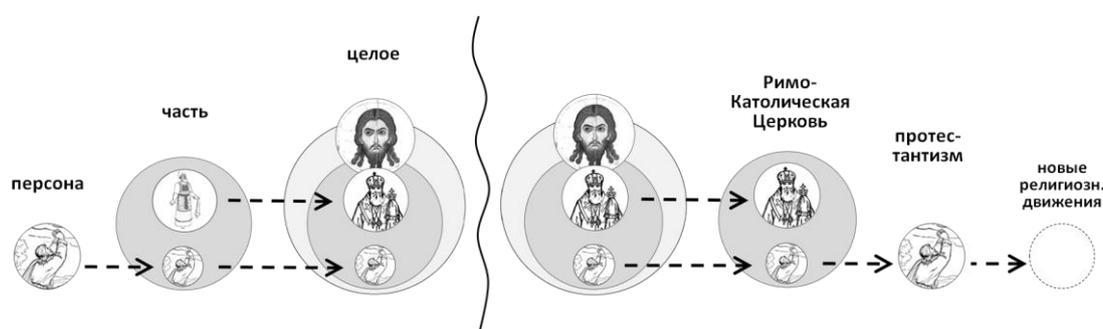
²⁰⁶⁸ Парасобрания, расколы, ереси. См.: *Иринея Лионский, свщмч.* Против ересей... С. 394-395. 4:26:2; *Василий Великий, свт.* Первое каноническое послание к Амфилохию Иконийскому... С. 696 и др.

²⁰⁶⁹ Иначе, с учётом практики чиноприёма, следовало бы признать эквивалентность Римо-Католической Церкви типу парасобраний классификации II – IV вв., а протестантизма – типу расколов, то есть отколовшихся сообществ, неповреждённых в вероучении.

²⁰⁷⁰ *Василий Великий, свт.* Первое каноническое послание к Амфилохию Иконийскому... С. 696.

²⁰⁷¹ Там же.

исторического процесса, представляющего собой своего рода обратный слепок с исторического процесса формирования Церкви, описанного блаж. Августином Иппонским. В результате такого разрушительного процесса в эпоху особенного кенозиса Церкви²⁰⁷² будут последовательно образовываться редуцированные экклезиологические сообщества, представляющие собой – с каждой последующей ступенью – всё более древние в своей внутренней организации масштабы бытия Церкви.



Такие явления, как Римо-Католическая Церковь, протестантизм и, наконец, новые религиозные движения, представляют собой, согласно такой гипотезе, подобные макроисторические реалии, сохраняющие в своём редуцированном экклезиологическом бытии, пребывающем вне общения с кафелической полнотой Церкви, следующее церковное достояние:

1. общинное бытие, способное быть частью Церкви, с сохранение иерархии и таинств (в Римо-Католической Церкви);
2. личное церковное бытие с сохранением веры и аскезы (в протестантизме);
3. сохранение лишь образа церковной жизни при отсутствии какого-либо реального экклезиологического наполнения (в новых религиозных движениях).

Можно говорить о типологическом сходстве этих исторических макрорасколов с тремя типами древних (неисторических в своём

²⁰⁷² Т.е. в эпоху утраченной экумены. См. п. 3.2 диссертации.

формировании) расколов, описываемых у святых II – IV вв., однако, при этом, они будут представлять собой совершенно особенное историческое явление, что, соответственно, требует от современной богословской мысли также особенного к нему отношения и оценки²⁰⁷³.

5.7.3. Вопрос о созыве Вселенского Собора²⁰⁷⁴

Как мы показали выше (п. 3.5.3), вопрос созыва Вселенского Собора сегодня представляет собой одну из ключевых позиций константинопольского богословия. Прослеживается определённая связь идеи необходимости такого созыва с богословской системой митр. Иоанна (Зизиуласа), определяющей современный курс Константинопольской Церкви²⁰⁷⁵.

Мы, со своей стороны, можем предложить гипотезу, объясняющую окончание созыва Вселенских Соборов с окончанием одноимённой исторической эпохи, имеющей, на наш взгляд, не просто внешний и случайный, но закономерный характер определённого этапа типологического исторического процесса. Эта гипотеза была предложена ранее автором настоящей диссертации в ряде научных статей и монографий²⁰⁷⁶. Суть этой гипотезы в следующем.

Кафолическая мысль Церкви, предельные формулы её богословия во всякое время, всякий исторический период и эпоху имеют совершенный и святой характер, имеют свой источник в кафолическом организме Церкви, а значит – во Христе и Святом Духе. Однако, подобно тому, как жизненный

²⁰⁷³ См.: *Легеев М., свящ.* Проблемы толкования «правила о чиноприемах» святителя Василия Великого (первое правило «Первого канонического послания» к свт. Амфилохию Иконийскому) // Святитель Василий Великий в богословской традиции Востока и Запада. Материалы Шестой международной патристической конференции ОЦАД. Москва 11-13 апреля 2019 года. М.: Познание, 2022; *Его же.* Богословие истории как наука. Метод... С. 196-198.

²⁰⁷⁴ Данный подпараграф написан с использованием следующих работ автора: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 260-262; *Его же.* Богословие истории как наука. Метод... С. 35-36.

²⁰⁷⁵ См., напр.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Современные дискуссии о первенстве в православном богословии... С. 57-76.

²⁰⁷⁶ См., напр.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 260-264; *Его же.* Формирование кафолической проблематики в истории Церкви: от колливадов к евхаристической экклезиологии // Христианское чтение. СПб., 2019. №1. С. 70-71.

путь общественного служения Христа не сразу и всецело, а постепенно являл и раскрывал в Его ипостасном земном опыте человеческой жизни Откровение Божие о человеке²⁰⁷⁷, так и исторический путь католической Церкви Христовой в собственных ипостасных (католически-ипостасных) формах являет эту христоподобную постепенность.

Эпоха Древней Церкви представляла действительную подготовку к предельным словам Церкви, католический *πράξις* её жизни.

Время Вселенских Соборов было эпохой мысли Церкви о Боге и о Христе²⁰⁷⁸, равно как и расцвета и торжества всей церковной жизни, направляемых и побуждаемых этой мыслью о Боге и о Христе.

В эпоху утраченной экумены богословие имеет принципиально иной характер. Здесь католическая мысль о Боге уступает жертве Ему – постоянной, перманентной и, одновременно, вызревающей жертве католического же масштаба; и именно через эту жертву Церковь оказывается способной действительно познавать саму себя – не теорией (*θεωρία*)²⁰⁷⁹ единения (или, лучше сказать, видимого явления всегда существующего единства) собственных познавательных сил, ранее явленной в феномене согласия и единения Вселенских Соборов, а прославлением через богооставленность и, вместе с тем, через такое католическое и видимое явление собственной жертвенной связи со Христом, которое оказывается выше и глубже всякого видимого утверждения единства.

В эпоху утраченной экумены Церковь мыслит о себе самой, и эта мысль совершается кенотическим (в католическом масштабе) жизненным богословием:

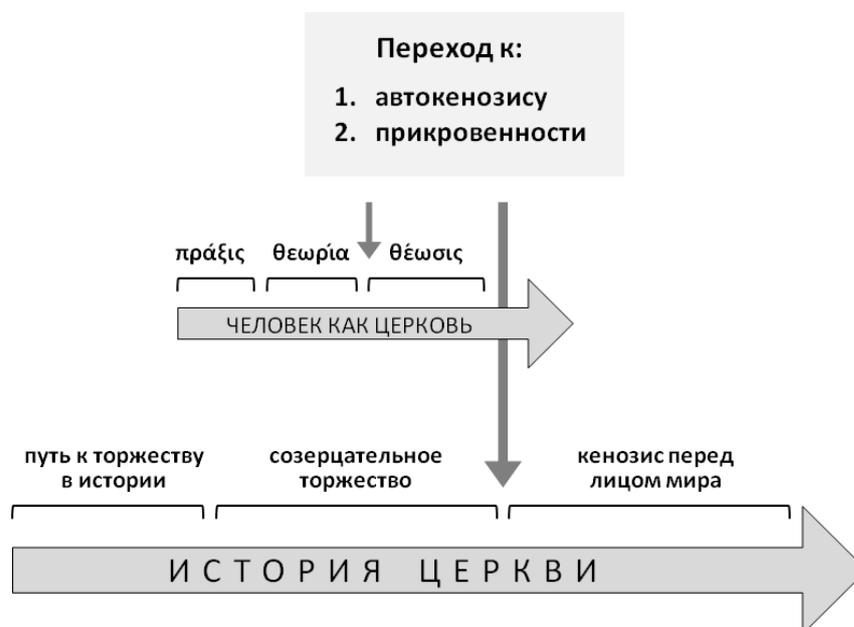
1. *парадоксально* – Церковь мыслит о себе и, вместе с тем, через отвержение себя, через автокенозис собственного бытия;

²⁰⁷⁷ В Его делах, затем учении и, наконец, Жертве. Ср.: «Я есть Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14:6).

²⁰⁷⁸ Временем предельных вопросов, связанных с триадологическим и христологическим догматами.

²⁰⁷⁹ Знаменующей согласие внутренних сил церковного бытия, зримо освящающих видимый мир церковной жизни и содействующих его торжествующим. См. также: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования... С. 446-450.

2. **целостно**; то есть это богословие имеет и более целостный характер, – оно совершается через практику собственной жизни Церкви (аналогично тому, как более целостный, глубокий, озаменованный теснейшей связью духовных, душевных и телесных процессов, характер имеет для отдельного человека ступень *θέωσις*’а, соучастия в Жертве Христовой и, одновременно, уподобления этой Жертве; перманентного евхаристического теснейшего соединения человека со Христом и, одновременно, исторически линейного восхождения человека до глубин самоотвержения и подлинного явления в нём Христа²⁰⁸⁰);
3. **таинственно и прикровенно**; без вселенских споров и вселенского же их разрешения.



Сам этот исторический процесс, протекающий в заключительную эпоху земного бытия Церкви, имеет в себе *знаки* особого хриstopодобия, акцентированные некогда ещё свщмч. Игнатием Антиохийским (целостность бытия во Христе, парадоксальное преодоление в Нём всех земных

²⁰⁸⁰ Ср.: Симеон Новый Богослов, *прп.* Божественные гимны... С. 222–228. Гимн 31 и др.; см. выше: часть 1, гл. 7, пп. 7.2.1, 7.2.4 диссертации.

противоречий и тайна Его присутствия в мире)²⁰⁸¹, а впоследствии отображённые в автобиографическом богословии отдельного человека как Церкви и его исторического восхождения к Богу прп. Симеона Нового Богослова.

Согласно такому подходу, подходу, ориентированному на богословский анализ исторических событий, историческое существование Вселенских Соборов (Οἰκουµενικῶν Σὺνόδων) в эпоху воцерковления экумены (IV-VIII вв.) составляло такую же жизненную необходимость, как и невозможность их созыва в последующую эпоху церковной жизни – эпоху утраты экумены и утраты очевидного церковного торжества и церковной доминанты в мире. Не экуменическое торжество Соборов, но именно кафолическая и хриstopодобная жертва Церкви²⁰⁸², соучаствующей в исторической и евхаристической Жертве Христа, способна мыслиться тем специфическим собирательным фактором кафолической полноты в период особого на эту полноту «натиска антипредания», вопрос о котором был поставлен греческой мыслью ещё в XVIII – XIX вв.²⁰⁸³

Данная гипотеза, не претендуя на конечную достоверность, тем не менее открывает возможности, как теоретических, так и практических исследований в вопросе исторического статуса Вселенских Соборов.

5.8. Выводы по главе

Грандиозный всплеск богословия истории в XX в., породивший объёмы историко-богословских исследований, едва ли не превышающие таковые во всё предшествующее время церковной мысли, создал предпосылки для систематизации и унификации данной области

²⁰⁸¹ *Игнатий Антиохийский, свецмч.* Послание к ефесянам... С. 337–338. Гл.15; *Его же.* Послание к римлянам... С. 354–355. Гл. 4, 6 и др.

²⁰⁸² Вся жизнь Церкви в истории евхаристична, ежедневно бескровная Жертва совершается Церковью в тысячах храмов, однако здесь вопрос о жертве Церкви поставлен в ином ракурсе. Не в христологическом аспекте экклезиологии, утверждающем евхаристичность Церкви и её бытие как Тело Христово, но в пневматологическом аспекте, обращающем наше внимание к *характеру и глубине участия* в Жертве Христовой (а значит и в Евхаристии) самой Церкви как ипостасного, органического бытия, начиная с отдельного человека как Церкви, и заканчивая её кафолической полнотой.

²⁰⁸³ См. п. 3.5.3 диссертации.

богословского знания. Процесс такой систематизации был положен уже в XXI в., в том числе и в значительной степени трудами автора настоящей диссертации. Данная глава представляла итоги развития богословия истории на сегодняшний день, опыт его синтетического видения и, одновременно, перспективы его развития как самостоятельного научного направления.

В основе такой картины лежат базовые характеристики богословия истории как научного направления. Систематический научный подход предполагает прежде всего ясное представление о предмете и методе науки, в том числе разграничение их от предмета и метода родственных или отчасти схожих научных областей. Для богословия истории такой внешне близкой областью является, прежде всего, сама история как наука; обсуждения на научных форумах последних лет показали неочевидность простого различия этих областей научного знания.

Исследуя предмет богословия истории, можно отметить, что таковым является сама история как богословски осмысляемый феномен, взятый в отвлечённости от конкретных исторических событий, равно относимый к прошлому, настоящему и будущему, тогда как предмет исторической науки, напротив, составляет детализированная область конкретного прошлого. Если богословие истории преимущественно оперирует законами истории, обращаясь к некоторым событиям лишь тогда, когда, либо обнаруживает в них типологические характеристики, либо нуждается в иллюстративных целях, то историческая наука оперирует полнотой событийного ряда в заданном диапазоне как своей непосредственной предметной областью.

Методологии богословия истории и исторической науки также существенно отличны, и даже противоположны. В наиболее общем плане они составляют индуктивный (для истории) или дедуктивный (для богословия истории) методы. Если историческая наука в своём первичном методе восходит от исторических фактов к обобщениям и, соответственно, видению некоторой частной исторической картины в её конкретном (ипостасном) облике, то богословие истории, напротив, будучи в своей

основе *богословием*, всегда отталкивается от характеристик систематического порядка, характеристик богословских и даже догматических, учитывая тот факт, что в церковной мысли оно никогда или почти никогда не существовало в отрыве от догматической проблематики своего времени. В этом движении от общего к частному богословие истории, при необходимости, интерпретирует конкретные исторические события в контексте своего общего богословского видения.

Помимо базовых параметров, при выделении богословия истории в качестве отдельного направления в богословской науке, возникает необходимость формирования его внутренней структуры, выделения ключевых направлений исследований, составляющих его научное поле. Такая структура должна учитывать различные масштабы исторических процессов (персональные, локальные и универсальные), а также их действующие силы, – к последним прежде всего следует отнести субъекты исторических процессов (представленные в зеркально-троичной модели блаж. Августина Иппонского), но также и внутренние силы отдельного человека, временное взаимодействие которых связано с историческими процессами, происходящими в отдельной персоне. Ещё одно направление исследования составляют такие характеристики исторических процессов, как синергия и противоборство; они включают в себя целый комплекс различных подходов и акцентов в современном богословии, порой противоположных, схематически освещаемый в данной главе. Следующим важнейшим вопросом и одновременно направлением исследования в современном богословии истории выступает проблема соотношения законов истории и свободы человека как её действующего субъекта. Такие современные богословы, как прот. С. Булгаков, прот. Д. Станилое, схиархим. Софроний (Сахаров), а затем и автор настоящей диссертации, предлагают позитивные варианты разрешения данного вопроса на основании общей идеи, высказанной ещё прп. Максимом Исповедником, о возможности

гармоничного сочетания оформляющих историю логосов-произволений²⁰⁸⁴ Сына Божия и многообразно коррелирующих с ними тропосов, не способных выйти за пределы логосных границ истории, – человеческих способов осуществления этих замыслов (логосов). Ещё одним направлением исследования является проблема отношения истории с вечностью, связанная с двумя историческими перспективами – прямой и обратной. В рамках этого направления также исследуются тенденции исторической изменчивости, представляющие прогресс и регресс исторических процессов.

Отдельно в главе выделяются четыре ключевых аспекта исследования исторических процессов, в совокупности характеризующих взаимодействия среди исторических субъектов:

- троический,
- христологический,
- экклезиологический,
- космологический (связанный с миром).

Все вышеобозначенные направления и аспекты составляют в совокупности структуру научного поля богословия истории.

Ещё одной базовой областью для богословия истории как научного направления должен стать понятийный аппарат; строгое применение такового позволит не только унифицировать данную научную сферу, но и открывает существенные возможности для историко-богословского моделирования и применения богословия истории в рамках актуальных исследований догматического характера (в области экклезиологии). В главе рассматривается и систематизируется целый комплекс богословских понятий, различным образом применяемых в историко-богословских исследованиях современности. Ключевое значение в их систематизации, а отчасти и формировании принадлежит автору диссертации²⁰⁸⁵.

²⁰⁸⁴ См. выше о проблеме интерпретации понятия «логосы» у прп. Максима Исповедника: п. 2.5.2 диссертации.

²⁰⁸⁵ «Оставаясь верным церковному Преданию, автор не боится затрагивать в своих трудах новые проблемы, говорить о них современным языком, вырабатывать новый, оригинальный понятийный аппарат – такой

Особенное внимание уделяется таким понятиям, как «образ существования» (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), «субъект истории», «образ действия» (τρόπος τῆς ἐνεργείας) с рядом синонимичных и сопряжённых, в том числе внутриродовых (относящихся к тому или иному понятию как его частные случаи), понятий: ипостась (ὑπόστασις), синаксисо-ипостасный, кафолический и триипостасный образы бытия; образ Откровения, произволение (προαίρεσις), логос природы (λόγος τῆς φύσεως), разумный выбор (γνώμη), вообразное и др. В главе обосновывается значение этих понятий, их способность выражать взаимодействие исторических субъектов и сил, в том числе в его развитии, что как раз и составляет «ткань» истории. Некоторые из используемых богословских понятий, составляющих данный понятийный комплекс, актуализируются в данной научной области на основе понятийного аппарата святоотеческой догматической мысли (например, троического или христологического характера), некоторым, также используемым у святых отцов, придаются дополнительные характеристики, с учётом задач современной историко-богословской мысли (например, понятиям «образ бытия» или «вообразное»), некоторые используются впервые²⁰⁸⁶.

Отдельно рассматриваются понятия «кенозис» (κένωσις) и «теозис» (θέωσις), а также родственные пары понятий, в качестве парных характеристик различных двухвекторных процессов, происходящих в истории; их употребление восходит к христологическому и даже троическому аспектам истории (в базовом отношении может быть употреблено в рамках двухвекторной модели образа Откровения Святой Троицы, восходящей к богословию свщмч. Иринейя Лионского).

Наконец, отмечается существенное значение неологизмов для области богословия истории, начиная с XX в.

подход, представляет собой квинтэссенцию “неопатристического синтеза”. Его научный подход отличает глубокая интеграция тем богословия истории и экклезиологии, что представляется чрезвычайно важным ввиду тех актуальных задач, которые стоят сегодня перед церковной мыслью» (*Кирилл (Зинковский), еп. См.: Легеев М., свящ. Богословие истории как наука. Метод... На обороте обложки*).

²⁰⁸⁶ Например, понятие «воипостасное ипостасное»; см. п. 5.4.2.2 диссертации.

Далее в главе поднимается проблема историко-богословского моделирования. Историко-богословские модели представляют собой научно-богословские опыты формализации и типологизации в изучении исторических процессов, то есть попытки приложения тех или иных закономерностей исторического движения и развития к различным типологическим отрезкам истории (всеобщей истории, истории Церкви Христовой, истории человека и т. д.). Именно историко-богословские модели представляют собой попытки *синтетического видения* тех направлений изучения и аспектов богословия истории, которые были аналитически рассмотрены выше; в этом состоит их важное значение для богословия истории в целом.

Появляясь на страницах Священного Писания (первый пример даёт седмеричная модель истории ап. Иоанна Богослова)²⁰⁸⁷, историко-богословские модели впоследствии неоднократно встречаются в церковной мысли. Можно выделить простые и сложные модели, к первым относятся те, которые содержат лишь одну закономерность исторического развития (например, простой ряд: πράξις, θεωρία, θέσις), а ко вторым – содержащие несколько взаимосвязанных закономерностей. Простые модели достаточно распространены и выстраиваются на одном из двух числовых рядов: троичном (прообразовательно восходящем к Святой Троице) или седмеричном (восходящем к шестодневу вместе с днём субботы), либо – редко – на их комбинации. Как правило, они рассматривают духовный путь человека на его аскетическом восхождении к Богу. Сложные модели редки, могут рассматривать разные отрезки истории и обычно комплексно учитывают историческую динамику, как Церкви, так и мира. Именно сложные модели представляют наибольший интерес для богословской науки.

В главе обзорно рассматриваются семь сложных историко-богословских моделей (подробно их характеристики уже рассматривались в

²⁰⁸⁷ Конечно, само понятие «историко-богословская модель» имеет современное происхождение и не употребляется в святоотеческой, а тем более библейской, мысли.

предыдущих главах диссертации, в параграфах, посвящённых соответствующим авторам). Данные модели способны взаимно дополнять друг друга. Каждая из них имеет собственные задачи, изображая историю различным образом:

- с учётом многоаспектной типологии (у ап. Иоанна Богослова),
- как образ Откровения Святой Троицы (у свщмч. Иринея Лионского),
- как процесс формирования собственных субъектов (у блаж. Августина Иппонского),
- во взаимном отношении со Христом (у прп. Максима Исповедника),
- в контексте взаимного отношения аскезы и таинств (у св. Николая Кавасилы),
- как путь Церкви и мира (различные версии – у схиархим. Софрония (Сахарова) и протопр. Александра Шмемана).

С учётом данных моделей, а также используя иной святоотеческий и современный богословский материал, автором диссертации предложена универсальная типологическая модель для эффективных богословских исследования и оценки различных исторических процессов, как типологического, так и уникально-исторического характера. Например, в отличие от наиболее близких к ней моделей, реконструируемых у протопр. А. Шмемана и схиархим. Софрония (Сахарова), в универсальной типологической модели рассматриваются не просто взаимодействие Церкви и мира как двух макросубъектов истории, но более сложные процессы взаимодействия, учитывающие взаимные отношения внутренних сил того или иного субъекта истории, взятые в их историческом развитии.

Данная модель имеет две графические координаты:

- вертикальную, которая представляет взаимно коррелирующие между собой «компоненты» исторических сил, несущих на себе отображение предвечной Троичности Божественных Лиц; в качестве таких исторических сил могут быть рассмотрены, как составные

части природы человека (дух, душа, тело), так и разномасштабные субъекты истории, представленные в «субъектной модели» истории блаж. Августина (персона, социум, универсум);

- горизонтальную, которая представляет собой течение истории, взятое в его ключевых закономерностях (начала, середины и конца), также имеющих троическую типологию.

Взаимное отношение координат показывает сложную динамику внутренних процессов для того или иного субъекта истории (или его образа действия, $\tau\rho\acute{o}\lambda\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha\varsigma$), по отношению к которому используется данная модель. В основу модели положена научная гипотеза о том, что образ действия любого из субъектов истории не только отображает в себе Трипостасный образ действия Бога к миру и человеку, но и по его подобию (см. двухвекторную модель свщмч. Иринея Лионского) также имеет сложный *двухвекторный характер*.

В рамках универсальной типологической модели могут быть рассмотрены субъекты истории, взятые в их «идеальном» или предельном состоянии – праведной или, напротив, греховной динамики, которая, т.о., характеризуется наиболее чистым видом осуществления законов истории. Предполагается, что «серая» ткань реальной истории при разложении её на составные элементы, охватывается этими предельными процессами. Такой подход упрощает и схематизирует сам процесс моделирования и историко-богословского анализа. Также в главе приводятся примеры возможного практического применения универсальной типологической модели.

Наконец, учитывая тесную срощенность богословия истории и экклезиологии в современной научно-богословской мысли (при *синхронной поляризации* подходов, как в той, так и в другой области), необходимо отметить потенциальные возможности богословия истории для решения актуальных экклезиологических задач. В главе рассмотрены четыре перспективные сферы такого взаимодействия:

- защита иерархической концепции устройства Церкви;
- проблема формирования макрорасколов II тысячелетия;
- вопрос о границах Церкви;
- вопрос о созыве Вселенского Собора.

В каждой из данных областей богословие истории способно осветить тот или иной вопрос, связанный с историческим развитием Церкви, её опыта и взаимоотношения с миром, а также деструктивным (и даже исторически ретроспективным – противоположным процессу формирования Церкви) развитием церковных расколов.

Опираясь на святоотеческое представление об исторически формируемом устройстве Церкви, содержащем и сохраняющим в её структуре исторические этапы прошлого, характеризующиеся ограниченностью, частностью и несовершенством (в формате персоны и общины), можно противостоять взгляду, доминирующему в константинопольской школе сегодня, согласно которому Церковь не содержит частей, лишена исторического развития, а реальное возглавление Церкви Христом в истории заменяется на ретроспективную проекцию эсхатологической полноты Церкви со Христом во главе в евхаристическую жизнь общин. Богословие истории способно показать, что, напротив, лишь утверждая характер внутренней историчности Церкви, её неустранимой в истории способности к развитию, можно отстаивать реальное историческое и ни с кем неразделяемое главенство в Церкви Христа, а также невозможность какого-либо иного первенства, имеющего вселенский характер.

Другой пример эффективного взаимодействия богословия истории и экклесиологии иллюстрирует возможность признания таинств за пределами Кафолической Церкви в редуцированных экклесиологических сообществах (например, в Римо-Католической Церкви) с одновременным пояснением причин нетождественности данных таинств оригиналу, принадлежащему Церкви. Объяснение указывает на ретроспективный характер образования расколов, когда с утратой кафоличности в расколе происходит как бы возврат

в прошлое, например, низведение общины до состояния, аналогичного общине учеников Христовых до момента сошествия на них Святого Духа. Таким образом, таинства, совершаемые в расколе, сохранившем иерархию, с одной стороны, и в Кафолической Церкви, с другой, оказываются одними и теми же таинствами, однако нетождественными друг другу, – подобно тому, как, например, *едины и одновременно нетождественны* Евхаристия Тайной Вечери и Евхаристия Церкви, которые исторически разделены Крестной Жертвой и Воскресением Христа, а также сошествием Святого Духа на апостолов. Именно на такое понимание указывает формула свт. Мелитона Сардийского, объясняющая типологию некоторых исторических событий.

Этим же процессом исторического ретроспективного редуцирования может быть объяснено формирование самих исторических макрорасколов. Данный процесс может быть смоделирован как зеркальный (в обратной перспективе) по отношению к историческому процессу формирования Церкви в её исторических и одновременно внутренних масштабах – персоны, общины и кафолического универсума. Согласно такой гипотезе, в результате разрушительного экклезиобежного процесса в эпоху особенного кенозиса Церкви последовательно образуются редуцированные экклезиологические сообщества, представляющие собой – с каждой последующей ступенью – всё более древние в своей внутренней организации масштабы бытия Церкви.

По отношению к вопросу об историческом статусе Вселенских Соборов в главе предлагается гипотеза, объясняющая возможность их исторически ограниченного (определённой эпохой) характера, которая основана на типологическом сходстве исторических процессов, происходящих в духовной «истории» отдельного человека и макроистории Церкви. Такие характеристики последнего этапа духовного развития, как автокенозис и прикровенность, могут быть перенесены на всеобщую историю Церкви, сопровождаясь умалением внешних, видимых проявлений её всеобщей соборной жизни. В противовес такому пониманию современный

константинопольский взгляд на земное «первенство» в Церкви имеет своим сопутствующим компонентом идею значения Вселенских Соборов как универсальных и исторически непреложных инструментов регуляции церковной жизни.

Глубокое развитие данных тем (лежащих на стыке богословия истории и экклезиологии) выходит за пределы задач данной диссертации, таким образом, в настоящей главе даются лишь общие направления и иллюстрация перспектив подобного применения богословия истории.

Представленный в главе материал в своей совокупности может послужить базой для формирования богословия истории в качестве самостоятельного и полноценного научного направления, задавая перспективы его развития на ближайшее время в контексте современных вызовов, стоящих перед церковной наукой.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

По итогам проведённого исследования можно сделать следующие общие выводы:

1. Уже в Библии, мир которой и есть преимущественно «мир как история»²⁰⁸⁸, мы находим основание всей многообразной и многоаспектной тематике, составляющей область богословия истории как науки.

- В Ветхом Завете выделяется представление о начале, середине и конце истории – её цельном и линейном характере, законосообразности, целесообразности и постепенности, о типологическом характере исторических событий, явлений и процессов (который станет впоследствии основанием для типологического метода экзегезы, основанного на принципе простой и прямой последовательности исторического развития: «прообраз – образ – будущая реальность»). Эпицентром всякой истории выступает Священная История отношений Бога и человека, сообщающая историческим процессам в явной или прикровенной форме теоцентрический, христоцентрический и экклезиоцентрический характер. Выход Бога к человеку и восхождения человека к Богу в их личных отношениях друг с другом выступают в качестве двух ключевых векторов Священной Истории.

- Эти темы продолжают, детализируются и раскрываются в Новом Завете. В Евангелиях выделяются специфические акценты богословского взгляда на историю у каждого из евангелистов; они коррелируют с общей акцентуацией каждого из Евангелий. Так, в них последовательно акцентируется историзм: самой Церкви (Евангелие от Матфея), её Главы Христа (Евангелие от Марка), всего мира (Евангелие от Луки) и, наконец, отношений Бога и человека в самом широком смысле, прообразуемых внеисторическим бытием Самого Бога, Святой Троицы (Евангелие от Иоанна). Для каждого из евангелистов особенности исторического подхода

²⁰⁸⁸ *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы... С. 88.

имеют комплекс характеристик: особенностей родословия и исторического преемства Заветов, ключевых слов и характерных образов, соотношения различных планов истории (личной и всеобщей; прошлой, настоящей и будущей), периодизации истории и т.д.; на их основании можно проследить влияние историко-богословских акцентов того или иного евангелиста на развитие богословия истории в позднейших богословских школах (например, евангелистов Марка и Луки на римское и александрийское богословие, ев. Иоанна – на малоазийское).

- При рассмотрении историко-богословской тематики в апостольских посланиях, прослеживается её преемство с евангельским богословием истории на основании таких ключевых тем, как история отдельного человека, история Церкви и мира, в том числе в их взаимной связи друг с другом, прямая и обратная перспективы истории, векторы исторических процессов, начала и конца истории, её движущих сил и др., выделяются важнейшие акценты богословия истории у различных апостолов.

- Особенное значение для богословия истории имеет книга Откровения, в которой выделяются три ключевых пророческих пласта будущей истории, параллельных друг другу и относящихся, соответственно, 1). к общим вехам будущего развития мира, 2). плану домостроительных наказаний истории мира, 3). плану попущений Божиих и распада мира. С этой историей сопрягается потенциальная история Церкви, зашифрованная в пророчестве-обращении к семи Азийским Церквям; это пророчество не только обнаруживает исторический параллелизм с тремя ключевыми пластами будущей истории мира, но, кроме того, сама внутренняя структура каждого из его семи обращений коррелирует с общей смысловой последовательностью трёх пророческих пластов будущей истории мира. Вместе указанные четыре пророчества образуют седмичную модель истории, которая в тексте диссертации подробно проанализирована и схематично представлена во внутренней взаимосвязи своих элементов. Все иные видения и пророчества оказываются вплетены в этот исторический фон

и являются вспомогательными, как в историческом, так и в общесмысловом плане в книге Откровения.

2. В дальнейшей церковной мысли, начиная с самых ранних её периодов – мужей апостольских и апологетов, происходит осмысление в новых исторических условиях библейского богословия истории и постепенное раскрытие его аспектов с помощью формирующегося понятийного аппарата церковной мысли и в контексте той или иной жизненной и богословской проблематики бытия Церкви и мира.

- У мужей апостольских и апологетов формируются основные понятийные и образные структуры связи истории со Святой Троицей, Христом, Церковью, миром и человеком. Как правило, они ещё носят автономный друг от друга характер и не представляют целостных систем – систематических попыток богословского осмысления истории во взаимной связи составляющих элементов. Однако сами эти структуры представляют собой важную научную проработку библейского богословия истории. В отношении ко Святой Троице и по Её образу история представляется здесь единой и, вместе, связанной внутренними отношениями исторических времён; Троическое Откровение Бога к миру задаёт внешний «формат» истории, направляя исторические процессы векторами первообразующего движения Бога к миру – от Отца к Святому Духу и от Духа к Отцу. В отношении ко Христу история представляется линейным и перманентным процессом рекапитуляции человека и мира; вызревание этого процесса (в том числе Боговоплощение как его эпицентр) представляет собой синергийный плод усилий Бога и человека. Всякий исторический процесс оказывается способен получить свою оценку как христоремительный или христобежный; два пути, стоящие перед выбором отдельного человека, пролонгируются в два генеральных вектора исторических процессов, по которым направляются социумы, предвосхищая выбор всего человечества. Христобежный вектор истории имеет свою, альтернативную, рекапитуляцию

и со-капитуляцию²⁰⁸⁹, постепенно вызревающую в историческом процессе. В отношении к Церкви история представляется ещё нерасчлененной на личную и всеобщую, что подтверждается характерным двойственным толкованием библейского образа «последних времён», раскрытием темы совершенства в Церкви, постановкой вопроса о промежуточных и конечных смыслах её исторического бытия, усовершенствования человека в Церкви. Не менее важными выступают темы Предания – исторического опыта святой жизни Церкви (в том числе Церкви ветхозаветной) – и антипредания как опыта мира. Закладываются основы периодизации истории, предпринимаются первые, не всегда удачные попытки историко-богословского осмысления эсхатологии.

- В период становления систематической богословской мысли (III в.) возникают первые попытки систематического осмысления истории. Поиск связи между внутритроичной жизнью Бога, жизнью и земной историей Христа, устройством человека и историей их взаимоотношения становится одной из главных задач церковной мысли этого времени. Формируются различные подходы к богословскому осмыслению истории в рамках различных богословских школ: римо-карфагенской, александрийской, малоазийской. Климент Александрийский представляет первую попытку систематизации богословия истории. Историю он рассматривает как осмысленный единый общечеловеческий процесс – путь раскрытия знания о Боге и человеке, который направляется Источником этого знания – Логосом-Христом. Истории человеческих социумов и лиц, при всём их многообразии, не мыслимы вне «контекста» этого генерального пути; вливаясь в него или отделяясь от него, они неизменно сохраняют связь с ним. Задача построения первых опытов богословских систем ставит их авторов перед ключевой проблемой: согласовать законосообразность истории, её связь с троическим Откровением Бога, свободу Его воли и произволения, с одной стороны, и свободу человека как субъекта и творца истории. Эта задача оказывается неразрешима ни для Тертуллиана, ни для Оригена, представивших основные

²⁰⁸⁹ Совозглавление.

альтернативные модели богословия истории в III в. Несмотря на непреодоленный детерминизм этих систем, они вносят важный вклад в раскрытие отображения троичности Бога в исторических процессах, а также в осмысление внутренних закономерностей самих этих процессов, разрабатывая подходы к исторической периодизации (как в отношении всеобщей истории, так и в отношении к истории отдельного человека), учитывая её отношение к устройению человека и его историческому раскрытию, а также замыслу Божию о человеке, выраженному в триипостасном Откровении Бога в истории. Представители малоазийской школы, и особенно свщмч. Мефодий Патарский, нивелируя крайности этих систем, вносят важную корректировку в понимание соотношения закономерностей и свободы в истории. В дальнейшей истории Церкви проблематика богословия истории будет вписана в общий контекст богословских вопросов предельного характера того или иного периода или эпохи.

- В период триадологических споров и формирования аскетического и синергийного богословия (IV – нач. V вв.) предпринимаются новые попытки глобального осмысления истории, прежде всего, в контексте сформировавшегося троического богословия. Далёкими наследниками в этом отношении традиций Тертуллиана и Оригена в конце IV – начале V вв. выступают блаж. Августин Иппонский и Евагрий Понтийский.

- В концепции «двух градусов» блаж. Августин завершает построение «субъектной модели» истории, продолжая традиции «двух путей» (кон. I – нач. II вв.), представляющих выбор для каждого отдельного человека, а затем и двух векторов (христоремительного и христобежного) истории (кон. II – III вв.), представляющих выбор общин. «Субъектная модель» изображает грандиозную борьбу на «поле» исторического процесса с участием её действующих «лиц» (субъектов) – человека, социума и человечества, объединённых в два противоборствующих универсума (града). Протяжённость и периодизация истории, равно как и иерархия её субъектов

(структура субъектной модели), представляют отображения троичности; кафоличность Церкви как главного действующего лица истории отражает в себе полноту Троицы, завершаемую Духом Святым. Однако эта модель истории и её субъектов, при всей её значимости для богословия истории, оказывается неполноценной из-за недооценки фактора ипостасных отношений Бога и человека, Святой Троицы и Кафолической Церкви, порождающей «линейную логику» автора, имеющую перекося в сторону исторического онтологизма и примата воли Бога перед свободным произволением человека на путях истории.

- Евагрий Понтийский подходит к осмыслению исторического процесса и его связи со Святой Троицей с другой стороны. Его мысль стоит у истоков аскетического и синергийного богословия на Востоке. Именно в рамках аскетического оригенизма Евагрия развивается и детализируется заложенное учителями александрийской школы учение Церкви о поступенном восхождении к Богу – человека и всего мира; рассматриваются закономерности этого восхождения. Как и блаж. Августин, он пытается выстроить модель единой истории, однако акцентируя внимание на историческом пути отдельно взятого человека в его отношениях с Лицами Святой Троицы, направляющими его исторический путь к своему завершению. Однако эта синергийная модель истории у него имеет оттенок деперсонализации, нивелируя значение человеческой истории перед лицом вечности. Развивая богословие истории, Евагрий Понтийский, как и блаж. Августин, оказывается неспособен примирить онтологию и свободу человека в своей концепции.

- Учение таких святых, как отцы каппадокийцы, оказывается лишено этих крайностей, подходя более осторожно к вопросам значения, как ипостасного бытия, так и синергийных отношений; но, тем не менее, оно ещё не раскрывает положительным образом те масштабные историко-богословские проблемы научного осмысления исторического процесса как единого целого, которые были подняты блаж. Августином и Евагрием.

• Особое место в историческом формировании богословия истории как науки принадлежит прп. Максиму Исповеднику, подводящему своеобразный итог предшествующей богословской мысли. *В эпицентре его внимания к историческим процессам стоит Христос*, Божественный Логос – основание, двигатель и конечный смысл истории, как в ипостасном, так и в обоих природных (Божественном и человеческом) планах. Подводя итог богословию всего периода христологических споров, его система, вместе с тем, включает в себя значимый пласт аскетической и синергийной проблематики, который традиционно разрабатывался оригенизмом в широком историческом контексте. Преодолевая крайности выдающихся историософских попыток прошлого (традиций Евагрия и блаж. Августина), прп. Максим творчески соединяет всё лучшее, что было в этих системах. Его богословие истории представляет собой синтез «субъектной модели» и синергийного богословия, но также и синтез христологии и антропологии, включённых в исторический контекст. Христос выступает в его богословской системе эпицентром истории; в этот «христологический контекст» оказываются включенными Церковь, мир, человек – вообще все процессы, происходящие в различных исторических масштабах. Как Сам Логос-Христос, так и Его логосы-произволения²⁰⁹⁰ о мире и человеке, изображаются им началом исторических процессов, их движущей силой и, наконец, смысловым окончанием – в отношении всей истории и в отношении её локальных масштабов.

3. Эпоха, наступившая после Вселенских Соборов и продолжающаяся до наших дней, может быть описана и определена в своих основных характеристиках: утраты авторитетного доминирования Церкви на просторах мировой экумены (с расколом 1054 г.); особенного, постепенно нарастающего кенозиса Церкви перед лицом окружающего мира; «экклесиологического поворота» в богословии. Характер этой эпохи, равно

²⁰⁹⁰ См. выше о проблеме интерпретации понятия «логосы» у прп. Максима Исповедника: п. 2.5.2 диссертации.

как и её внутренняя периодизация, оказываются вписаны в общую логику процессов, происходящих в истории Церкви и мира. Богословие истории в эту эпоху развивается в русле общедоминирующей эkkлезиологической проблематики, проходящей стадии, или исторические периоды: эkkлезиологии отдельного человека в Церкви (исихастское богословие IX – XIV вв.), эkkлезиологии общинного бытия (2-ая пол. XV – XIX вв.), – и вступающей в период эkkлезиологии кафоличности в XX в. Каждый из этих периодов, соответственно, концентрирует внимание церковной мысли на исторических процессах, протекающих в отдельном человеке, затем поместном и социальном (локальном) масштабе и, наконец, масштабе универсального бытия Церкви и человечества.

- В период внимания церковной мысли к человеку, взятому в его церковном бытии (исихастское богословие IX – XIV вв.), тематика богословия истории оказывается представлена внутренними процессами и их закономерностями исторического развития отдельного человека на его пути к Богу, что подтверждается, например, такими явлениями как «автобиографическое богословие», особой акцентуацией богословских связок «человек – таинства» и «человек – дело Святого Духа» у святых отцов данного периода.

- Историко-богословская проблематика этого времени открывается в «автобиографическом богословии» прп. Симеона Нового Богослова. Внимание этого святого занимают внутренние закономерности «исторического» развития человека, его личной истории, в том числе, взятые в его отношениях со Святой Троицей в целом и с каждым из Божественных Лиц в отдельности. Как и у прп. Максима Исповедника, у прп. Симеона мы находим мысль и о Христе, и о Св. Троице, и о человеке; но, если прп. Максим историю человека «привязывает» к истории Христа, то здесь, у прп. Симеона, картина обратная – и Бог, и Христос, и Святой Дух выступают объектами внимания его богословской мысли исключительно «в контексте» истории человека. История человеческого пути к Богу изображается им как

антиномический процесс, движимый в своём простирании противоположными векторами внутренних человеку процессов противоборства его внутренних сил; напряжённость этого противоборства усиливается с приближением его малой священной истории к окончанию и совершенству.

- Св. Николай Кавасила ставит точку в осмыслении историзма отдельного человека в Церкви, пролагая путь к богословию общинных исторических процессов, в котором тематика таинств будет играть заметную роль. Исторический путь человека изображается им как сложный линейный и, одновременно, перманентный путь аскезы и таинств, вплетённых друг в друга. Троическая модель аскетического пути человека к Богу (πρᾶξις, θεωρία, θέωσις) оказывается представлена у него во внутренней связи с тремя ключевыми таинствами Церкви – Крещением, Миропомазанием и Евхаристией, также вписанными в историю – не только своей прямой логической последовательностью в качестве «таинств инициации», но и в отношении перманентного процесса включения человека во Христа через жизнь в нём.

- С изменением исторической ситуации в сер. XV в. (падение Константинополя) и погружением греческого и русского миров в различные экклезио-социальные реальности (локального кенозиса, с одной стороны, и уникального локального воцерковлённого социума, с другой) внимание богословской мысли смещается с «эκκλεσιολογίας отдельного человека» на «эκκλεσιολογία общинного бытия». На этом фоне формируется новый формат богословских школ – русской и константинопольской; в каждой из них под углом зрения историко-богословского подхода анализируется специфический опыт общинного бытия в новых, ранее не существовавших исторических условиях.

- В сформировавшейся русской богословской школе в рамках опыта локального воцерковлённого социума формируются, приобретают практическое значение и, отчасти, богословское осмысление такие

историософские установки, как «Москва – Третий Рим», вопрос о монастырских землевладениях, идея нивелирования находящихся в различных исторических ситуациях греческого и русского православных социумов у патр. Никона, модель устройства воцерковлённого государства архиеп. Феофана (Прокоповича). Все они оказываются связаны с осмыслением бытия и опыта общинной воцерковлённой жизни – в её микро- или макромасштабе, в различных отношениях к внутрицерковной жизни и мировой истории. В целом русская школа данного периода выступает в защиту Предания, опыта прошлого, ориентируется на сохранение связи социума и Церкви в исторической перспективе.

- Кенотический опыт греческого православного мира, осмысляемый константинопольской школой, формирует исторические явления иного плана и характера, такие как движение просветителей-колливадов, реакция на этнофилетизм, движение за возобновление деятельности Вселенских Соборов. Все они формируются в одной парадигме – устоять общецерковному единству перед лицом враждебного окружающего мира, в том числе пытающемуся проникнуть в саму Церковь и порождающему в её рамках различные процессы разбегания и распада. Особенное внимание к Евхаристии и движение за частоту причащения (которое, начиная с движения колливадов, приобретает впоследствии повсеместный, общеправославный характер) также определяется этой парадигмой. Жертвенный, кенотический характер текущей эпохи коррелирует с особенной практической и теоретической акцентуацией евхаристической жертвы – этот факт пролагает путь к евхаристическому богословию XX в. в различных его формах, вплоть до «отрыва» от исторического контекста в богословии и исключительного эсхатологизма при осмыслении актуальной эkkлезиологической проблематики.

4. Процессы, происходящие в Церкви и мире, к XX в. ставят новые проблемы перед богословием (такие как внутреннее устройство Церкви и отношение Церкви с окружающим, в том числе христианским миром),

объединённые новой областью экклезиологической проблематики – экклезиологией кафоличности, бытия Церкви как целого; с предельной остротой встаёт вопрос догмата о Церкви. Богословие истории, будучи вписанным в эту общую проблематику, оказывается особенно востребованным для решения её задач в силу особого родства обеих областей (богословия истории и экклезиологии), определяемого характером исторического бытия Церкви как стержня истории.

- В это время (начиная с 20-30х гг. XX в.) формируются три ярко выраженных подхода к богословскому осмыслению истории: путь возврата к прошлому, эсхатологический подход и диалектический подход отношения к истории как к вызревающей вечности. Два из них – диалектический и эсхатологический – становятся основными в современном богословии истории, причём постепенно на протяжении последнего столетия формируется и усиливается их поляризация по отношению друг к другу.

- Диалектический подход объединяет представителей софиологического направления и неопатристического синтеза, несмотря на различие у них общепатристической методологии. Внутри этого подхода можно выделить общие, локальные и индивидуальные особенности, присущие тем или иным авторам. В целом представители диалектического подхода акцентируют прямую перспективу истории, представляющую Церковь в её историческом росте и вызревании (включая в эту перспективу как христологические, так и троические аспекты исторического бытия Церкви), связь Церкви и мира на путях истории, иерархический характер совершающих историю субъектных сил. Локальные особенности связаны, прежде всего, с особенностями направлений – неопатристического синтеза, представленного множеством авторов, или софиологии (здесь для богословия истории значимо имя прот. Сергия Булгакова, оказавшего значительное влияние также и на представителей других направлений). Если о. С. Булгакова отличает определённый эссенциалистский уклон, акцентирующий разработку таких тем, как «законы истории», «модальная

(т.е. ограниченная историческими законами) свобода человека», «история как отображение внеисторического», с несколько меньшим вниманием к проблематике персонального в историческом процессе, то уже для ранних представителей неопатристического синтеза, таких как прот. Георгий Флоровский и отчасти прп. Иустин (Попович), напротив, характерно преобладающее внимание к вопросам значения в истории персоны и персонального, личного выбора и взаимодействия, которые могут быть отнесены не только к отдельному человеку, но также сообществам и народам как субъектам истории, завершаясь проблемой исторического взаимодействия «сверхсубъектов» – универсумов Церкви и мира.

- Наибольшего развития у представителей диалектического подхода тематика богословия истории достигает во второй половине XX в. – у прот. Думитру Станилое и схиархим. Софрония (Сахарова), которые объединяют ключевые положительные стороны предшествующих разработок оппонирующих друг другу прот. С. Булгакова и прот. Г. Флоровского: внимание к законам истории, с одной стороны, и её персональному компоненту, с другой. У них присутствует более тесная сращенность и, одновременно, типологическая соотнесённость различных аспектов исторического процесса: всеобщей истории, истории Церкви, личной истории человека и земной истории Христа, выступающей первообразом исторического развития Церкви. Особое значение имеет для них связь истории с внеисторическим – таинственной внутренней жизнью Святой Троицы. Оба богослова, по разному, осмысливают эту связь, рассматривая предвечную и вневременную жизнь Святой Троицы как «прототип» истории, а историю – как таинство свободного динамического развития человечества, построенного на личных отношениях его субъектов, выступающих отображениями внутритроических отношений. Продолжая характерную для диалектического подхода общую тенденцию на рассмотрение истории мира и Церкви как единого целого, эти богословы настаивают на неустранимой максимально тесной связи противоборствующих друг другу субъектов

истории. Общий прогресс истории мыслится ими как нарастающая поддержка Церковью мира в его духовном умирании и, одновременно, как иллюзорный рост «прогресса» мира без Бога в его копировании опыта, создаваемого в церковной жизни. Оба аспекта этого единого исторического пути сопровождаются общим усилением страдания, имеющим однако для Церкви и мира разное качество и разный смысл.

- Совершенно по другому пути богословского отношения к истории идут представители евхаристической экклезиологии, акцентирующие эсхатологический подход к истории. Это направление в целом характеризуется взглядом на историю и её осмысление с точки зрения обратной исторической перспективы, обращённости на эсхатон и вечность, его отличает определённое пренебрежение к богословским смыслам исторических процессов; соотнесённость происходящего в истории со Святой Троицей и со Христом, равно как собственное бытие Церкви в её полноте, представители данного подхода пытаются осмыслить преимущественно в эсхатологическом – внеисторическом контексте. Ещё одной яркой и практически наиболее важной чертой эсхатологического подхода является поляризация и противопоставление двух планов: *мира и истории*, с одной стороны, и *Церкви и эсхатона*, с другой. В такой «системе координат» Церковь перестаёт восприниматься как движущая сила истории, наделяясь чертами статичного бытия, мыслимого в категориях «евхаристической полноты» и «эсхатологической проекции» внеисторического в историю.

- Богословие истории эсхатологического подхода, базируясь на основании вышеобозначенных общих положений, имеет тем не менее существенное различие во взглядах его представителей. Например, взгляды протопр. Николая Афанасьева сводятся к простой идее свидетельства Церкви на поле чуждой ей истории, тогда как протопр. Иоанн Мейендорф, наоборот, – стремится к преодолению крайностей эсхатологического подхода и ищет пути примирения его с идеей исторического развития Церкви представителей

неопатристического синтеза. Однако наибольший интерес в отношении богословского осмысления истории представляет наследие двух других представителей эсхатологического подхода – протопресвитера Александра Шмемана и митрополита Иоанна (Зизиуласа).

- В целом можно утверждать, что эсхатологический подход к истории восходит к традиции константинопольской богословской школы кон. XV – нач. XX вв. На это указывают, прежде всего, ряд знаковых общих положений (эсхатологизм, евхаристические акценты, связь основных историко-богословских положений с экклезиологической концепцией, оправдывающей идею особого первенства одного патриарха в рамках вселенского православия), но также – косвенно – и тот факт, что важнейшие русские представители данного подхода (протопресвитеры Н. Афанасьев и А. Шмеман) формировались как богословы, принадлежа на тот момент к юрисдикции Константинопольской Церкви. С другой стороны, диалектический подход к богословскому осмыслению истории, характерный, как для наиболее значимых богословов русского зарубежья XX в., так и для выдающихся национальных богословов (прп. Иустин (Попович), прот. Думитру Станилое), представляет характерные тенденции, сохраняемые и развиваемые в русской богословской школе предшествующего периода: следование прямой перспективе истории и стремление к рассмотрению Церкви и мира в неразрывной связи друг с другом, в том числе в вопросе их исторического развития.

- Диалектический и эсхатологический подходы к истории неравнозначны с точки зрения их богословской оценки и соответствия Преданию Церкви. Эсхатологический подход основан на дуалистическом отношении к истории и эсхатону, лишаящем Церковь качества её внутреннего исторического развития (и т.о. упраздняющем наличие частей в Церкви как её ограниченного компонента, требующего развития), а также выводящим Христа как главу Церкви в эсхатон – за пределы реального исторического процесса, заменяя Его в истории «земным главой». В связи с

экклезиологической теорией (евхаристической экклезиологией) такой подход обеспечивает комплекс ошибочных богословских положений, имеющих серьёзные последствия не только в церковном вероучении, но и в практике межцерковных отношений, обеспечивая, в том числе, идею исторического главенства константинопольского патриарха в Церкви. Диалектический подход к богословскому осмыслению истории в XX в. следует признать единственно перспективным, следующим в русле Предания Церкви; именно он даёт основной материал для унификации и систематизации историко-богословской области современного богословского знания, пролагая пути к формированию богословия истории в качестве самостоятельного научного направления.

5. Исключительное внимание к историко-богословской проблематике в XX – XXI вв., спектр поднимаемых тем и общий объём историко-богословской мысли в это время, а также её особая сращенность с актуальной экклезиологической проблематикой и даже особое функциональное значение для последней в период «экклезиологии кафоличности» (20-е гг. XX в. – современность) выступают весомыми основаниями формирования и «легализации» богословия истории как самостоятельного научного направления в богословской науке Православной Церкви сегодня.

- Анализ историко-богословской проблематики в контексте самих исторических процессов, протекающих в Церкви и церковной мысли, позволяет выделить и сформировать область базовых характеристик богословия истории как научного направления. К таким базовым характеристикам можно отнести представление о субъектах истории, предмете и методе богословия истории как науки, а также его общей структуре. Так, предметная область с необходимостью должна включать в себя не только макроисторические процессы, но и исторические процессы иных масштабов, вплоть до происходящих в отдельном человеке, а их рассмотрение должно проходить в интегральной связи друг с другом. В отличие от исторических наук, предметом богословия истории должна

мыслиться история как целостный феномен, нераздельно включающий в себя прошлое, настоящее и будущее. Метод богословия истории в общем и целом ориентирован на обслуживание интегральной связи его с экклезиологией и другими богословскими науками и имеет дедуктивный характер. Наиболее общая структура богословия истории, представленная в диссертации, имеет два генеральных вектора исследования (области отношений Бога и человека, а также Церкви и мира), в рамках каждого из которых намечаются такие перспективные внутренние сегменты исследования, как «Священная История – стержень исторических процессов», «Церковь – ключевой субъект исторических процессов», «логика исторических процессов Церкви и мира в их взаимоотношении», «свобода Бога и человека – и логика истории» и др.

- Отдельное внимание уделено применению понятийного аппарата в богословии истории. Основу ему, учитывая тесную связь богословия истории и экклезиологии сегодня, должен составить универсальный понятийный («каппадокийский») аппарат: понятия «сущность» («природа»), «ипостась», «энергия», применённые к субъектам исторических процессов – Церкви, миру, общине, социуму и человеку. Менее известные понятия святоотеческого богословия, такие как «обладание природой», «образ бытия», «образ действия», способны иметь своё значение для богословия истории. В диссертации обосновывается расширительное толкование понятия «образ бытия» – он может иметь форму не только отдельной ипостаси, или лица, но также и синаксисо-ипостасного организма, и кафолически-ипостасной полноты; а также триипостасного бытия Святой Троицы. Другое святоотеческое понятие – «образ действия», коррелируя с другими богословскими понятиями и терминами (дело, произволение, сознательный выбор и др.), рассматривается как одно из ключевых для богословия истории как науки в силу своего ипостасного характера, характеризуя историческую деятельность субъектов истории, представляющих ипостасную реальность.

- Подобно тому, как человеческая воля Христа была вообразована²⁰⁹¹ (это понятие вводится и используется автором диссертации), включена в произволение Его Божественной Ипостаси в Его личной земной истории, также и Божественная воля, законообразующая историю Церкви (в тех или иных её масштабах), вообразуется произволениями и образами действия человеческими, – и это вообразование простирается от произволений отдельных человеческих ипостасей к единому образу действия католической Церкви как целого. Человеческие (во всех масштабах бытия человеческой природы) образы воли и действия становятся в Церкви образами воли и действия не только человека, но и Бога – включив в себя Его волю и действие. История становится выбором (γνώμη) человека – выбором, произволением и образом действия Церкви, но и осуществлением замысла (λόγος) Бога. Так Церковь становится подлинным ипостасным и свободным творцом истории, замысленной Богом.

- Отдельную область представляют христологический и троический аспекты истории; многоаспектное отношение истории ко Святой Троице и особым образом ко Христу способно выступать своеобразной «сеткой координат» при анализе всякого исторического процесса и, прежде всего, процессов, протекающих на «пространстве» Священной Истории и в Церкви, история которой становится её продолжением, как в большом, так и в малом своём масштабе – жизни отдельного человека в Церкви.

- Прообразовательность вневременной и внеисторической жизни Святой Троицы в отношении к созданному по образу Троицы человеку и его истории уже с первых веков жизни Церкви становится одной из ключевых тем богословия истории. Троиственный образ действия Святой Троицы к миру и человеку, хотя сам в себе оказывается неразделим (Лица Святой Троицы всегда действуют вместе, хотя Каждый – своим образом), однако в силу человеческого аспекта синергии как исторического процесса обнаруживает себя в определённой последовательности предельных личных Откровений

²⁰⁹¹ Термин образован по некоторой аналогии с понятиями «воипостазировать», «воипостасное».

Лиц Святой Троицы – от Отца, через Сына, к Духу, задающих эпохальность Священной Истории Ветхого и Нового Заветов, а затем Церкви. Эти образы действия Божественных Лиц уже в истории самой Церкви, в рамках любого её исторического масштаба, находят своё постепенно осуществляемое отображение.

- Базовые закономерности отношений Церкви и мира в истории составляют ещё одну область исследования в рамках богословия истории как научного направления. Эти отношения выступают внутренним двигателем процессов накопления исторического опыта субъектов истории – отдельного человека, социума и человечества.

- Последовательное рассмотрение обозначенных выше структурных элементов богословия истории как науки (закономерностей синергичных отношений Бога и человека, христологического и триадологического аспектов истории, самой Церкви в её внутреннем устройстве и её историческом процессуальном функционировании, закономерностей отношений Церкви и мира в формировании исторического опыта субъектов истории) позволяет охарактеризовать общую логику исторических процессов, протекающих в Церкви в контексте мировой истории.

- История мира в своём противоборствующем регрессивном течении обнаруживает связь с историей Церкви как прогрессом роста католического целого. Один и тот же замысел Божий о человеке может быть совершён различными способами, совокупляющими в себе различные частные образы действия человека и человечества. Принимая личный выбор человека, совершившего грехопадение и отвергнувшего предложенный Богом способ своего ипостасного вызревания (от личного к католическому бытию), Бог делает его выбором и способом того же самого законосообразного пути и вызревания, хотя избранный человеком способ становится путём страдания и кенозиса. Поскольку история мира совершается в «фарватере» Священной Истории отношений Бога и человека (в силу бессущественности зла), постольку вызревающая в истории Церковь в своём образе действия к миру

становится носителем законосообразности всякого исторического процесса. Идеальная история отдельного человека в Церкви (восходящего в реализации своей свободы от выбора и борьбы к неуклонному стоянию в Боге) может выступить моделью истории человечества как борьбы двух свобод, Бога и человека, с обоюдной победой в конце этого пути через хриstopодобную жертву. Тайна Жертвы Христовой продолжается в тайне жертвы Церкви, уходящей за пределы истории.

- На основании различных моделей истории, присутствующих в библейском, святоотеческом, а также современном богословии, автором диссертации была разработана универсальная типологическая модель исторических процессов. Данная модель, учитывающая троический, христологический, экклезиологический и космологический аспекты истории, обладает широкими возможностями моделирования разномасштабных исторических процессов с иллюстрацией взаимодействия внутренних исторических сил в рамках заданных параметров. В диссертации приводятся примеры её применения.

- В диссертации приводятся примеры использования систематических разработок в области богословия истории для решения актуальных проблем современного богословия (прежде всего, экклезиологического характера). Прежде всего, к таковым проблемам можно отнести проблему внутреннего устройства Церкви и так называемый вопрос первенства в Православной Церкви, а также проблемы признания / непризнания таинств за границами Церкви (например, в Римо-Католической Церкви), особого характера церковных расколов II тысячелетия и современности, а также дискутируемый вопрос о необходимости / возможности / невозможности созыва Вселенского Собора.

- Вопрос о первенстве в Кафолической Церкви – принадлежит ли оно одному Христу или может быть разделено с Ним «первым без

равных»²⁰⁹² как земным главой? – может быть разрешён в пользу первого тезиса с помощью инструментов богословия истории. Вытеснение Христа из истории в эсхатон (в концепции митр. Иоанна (Зизиуласа)) влечёт за собой идею «заместительства» Его земным главой. Обоснование историзма Церкви в различных аспектах его понимания не оставляет места для земного главы, соделывая Христа действительным Главой Церкви в истории.

- Вопрос о Вселенских Соборах: характеризуют ли они определённую эпоху истории Церкви или имеют исторически универсальный характер? – также может быть разрешён в пользу первого тезиса с помощью инструментов богословия истории, а именно через идею характерной для эпохи утраченной экумены познавательной жертвы Церкви – такого кафолического явления собственной жертвенной связи со Христом, которое оказывается выше и глубже всякого видимого утверждения единства и торжества Церкви, в т.ч. являемого через Вселенские Соборы. Подобным образом могут быть рассмотрены и некоторые другие важные вопросы современной экклесиологической мысли.

Таким образом, подводя общий итог, можно заключить как об объективной возможности, так и о целесообразности формирования богословия истории сегодня в качестве полноценного и самостоятельного научного направления. Исторической базой для этого служит не только многообразный опыт библейской и святоотеческой мысли, но и особенно – наследие последнего столетия в области богословия истории. Настоящая диссертация, представляя опыт систематизации, структуризации и унификации этого обширного материала, может послужить началом этого процесса.

²⁰⁹² *Ἐπιδοφόρου Λαμπρινιάδου, μητρ.* Primus sine paribus // Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον. URL: <http://www.ec-patr.org/arxeio/elp2014-01-gr.pdf> (дата обращения: 24.02.2019 г., на настоящий момент удалено); *Ἐπιδοφορ (Λαμβρινιαδισ), μητρ.* Первый без равных. Ответ на «Позицию Московского Патриархата по проблеме первенства во Вселенской Церкви. URL: https://history-mda.ru/publ/pervyyiy-bez-ravnyih-otvet-na-dokument-o-pervenstve-v-tserkvi-prinyatyiy-na-zasedanii-svyashhennogo-sinoda-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi_3650.html (дата обращения: 26.12.2023 г.).

Особенное значение богословия истории сегодня для решения остро актуальных эkkлезиологических вопросов, даже большее, чем оно имело место в прошлом при решении других догматических задач (будучи всегда интегрированным с ключевой богословской проблематикой своего времени), связано с традициями русской богословской школы, неопатристического синтеза и традиционным пониманием устройства Церкви. Этот факт ставит богословие истории в эпицентр современного конфликта двух Поместных Церквей, имеющего в своей глубине вероучительный характер, и налагает определённую ответственность на отечественное богословие.

Таким образом, на наш взгляд, именно русская богословская школа даёт максимальные исторические возможности для становления богословия истории как самостоятельного научного направления. Сегодня «наследие русской богословской науки открывает широчайшее поле для богословского творчества»²⁰⁹³, и плоды этого творчества мы видим в новых зарождающихся направлениях научно-богословской мысли, среди которых богословию истории может быть найдено вполне достойное место. В частности, те объективные исторические предпосылки, которые мы обозначили в диссертации, представляют особо благоприятную почву для реализации такой цели.

²⁰⁹³ *Иларион (Алфеев), митр.* Православное богословие на рубеже столетий. Православное богословие на рубеже столетий. Киев: Дух и литера, 2002. С. 411.

СЛОВАРЬ БОГОСЛОВСКИХ И ВСПОМОГАТЕЛЬНЫХ ТЕРМИНОВ

Антипредание — термин, введённый в научный оборот свящ. М. Легеевым. Обозначает исторически преумножаемый и накапливаемый опыт «мира» (в том значении этого слова, который предполагает духовную противоположенность мира Церкви). Опыт богопротивления, паразитирующий на Предании Церкви, т. е. опыте святой жизни с Богом, и представляющий объективную историческую основу для борьбы с ним. Отличный от церковного опыт ересей и расколов также составляет объём антипредания.

Апокатастасис (греч. ἀποκατάστασις, восстановление) — термин может употребляться в различном значении (напр., в значении всеобщего воскресения людей в конце мира), однако имеет преобладающее устойчивое употребление в значении всеобщего блаженного восстановления всех людей и даже падших ангелов в блаженном общении с Богом, т. е. всеобщего спасения. В этом значении он был впервые употреблён Оригеном и впоследствии стал одним из важнейших маркёров оригенизма.

Биологическая ипостась — авторский термин митр. Иоанна (Зизиуласа), употребляемый им в паре с понятием «экклезиальная ипостась». Обозначает ипостась отдельного лица, человека, выступает синонимом понятия «ипостась» в его традиционном понимании, предполагает существование ипостаси иного рода, небологической. См. также: *«Экклезиальная ипостась»*.

Богословие истории — направление в научно-богословской мысли, имеющее своим предметом историю, взятую в её общих закономерностях —

источника, принципов развития и цели. Предполагает выявление отношений к истории её ключевых «субъектов» — Св. Троицы, Христа, Церкви и мира.

Богословская антиномия — видимое противоречие в богословии, которое даёт возможность человеку соприкоснуться с истинами Божественного Откровения, которые превышают ограниченную человеческую логику. Классический пример богословской антиномии — математический образ троического догмата: «1=3».

Богочеловеческая природа Церкви — устойчивое выражение, употребляемое богословами XX в. в различных контекстах. Данное выражение некорректно с точки зрения строгого догматического подхода, предполагающего точное применение понятийного аппарата. Выражения «богочеловеческое», «богочеловечество» и т. д. могут быть употреблены лишь по отношению к ипостаси, к ипостасному, которое одно лишь способно объединить напрямую несоединимое — Божественную и тварную природы. Такое понимание было выработано святыми отцами в контексте борьбы Церкви с ересями — от арианства до монофизитства, когда неоднократно поднимался вопрос о богочеловечестве²⁰⁹⁴. Поэтому правильно говорить «богочеловеческий организм Церкви» и неправильно — «богочеловеческая природа Церкви».

Богочеловеческая сущность Церкви — см.: *«Богочеловеческая природа Церкви»*.

Вертикальная экклезиология (синоним: «универсальная экклезиология») — термин, используемый представителями течения евхаристической экклезиологии. Употребляется в отношении критикуемых ими традиционных экклезиологических взглядов, предполагающих «вертикальные» — строго иерархические — отношения между Христом,

²⁰⁹⁴ Различные ереси мыслили Христа богочеловеком по природе, а не по ипостаси: ариане полагая Его природу средней между Божеством и человечеством, аполинариане — композитной, монофизиты — слитной до поглощения человечества Божеством.

иерархией и церковным народом, которые допускают применение в церковной жизни принципов авторитета и власти. Употребляется в связке с парным понятием-антонимом: «*Горизонтальная экклезиология*».

Вертикальный аспект синергии — область синергийной проблематики, связанная с содействием и общением лиц, иноприродных друг другу. Прежде всего, рассматривает содействие Бога и человека. Это понятие может быть также использовано при рассмотрении процессов взаимодействия между собою воипостасных человеку природ, составляющих в совокупности единую композитную природу человека. Данный термин употреблялся игум. Мефодией (Зинковским) совместно с автором диссертации. См.: «*Горизонтальный аспект синергии*».

Вечное время (см. также: «*Вечное настоящее*») — понятия, используемые рядом авторов в современных богословии и философии. Могут относиться как к вечности, акцентируя её внутреннюю вневременную динамику (ср. святоотеческое понятие «неподвижного движения»), так и ко времени, акцентируя его цельность и соотнесённость с вечностью (ср.: «В Церкви каждое время, любой период вочленяется, вживается в вечность»²⁰⁹⁵).

Вечное настоящее — см.: «*Вечное время*».

Вместообразное Церкви — термин, введённый в научный оборот свящ. М. Легеевым. Обозначает отсутствующую область церковной жизни в отколовшихся от Церкви христианских сообществах, которая однако выдаётся за реально существующую (например, кафоличность для Римско-Католической Церкви, общинность и таинства — для протестантизма). Термин образует логическую пару с понятием «редуцированная экклезиологичность»: если понятие «редуцированная экклезиологичность» обращает внимание на частично сохранённое церковное бытие и достояние,

²⁰⁹⁵ *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Ч. 4. Экклезиология... С. 493.

то «вместообразное Церкви» – на ту область, которая была утрачена. См.: *«Редуцированная экклезиологичность»*.

Воипостасное (греч. ἐνυπόστατον) — буквально «существующее в ипостаси». Обычно употребляется по отношению к природе или природам — как собственным для той или иной ипостаси (напр., человеческая природа воипостасна некоему конкретному человеку), так и несобственным (напр., человеческая природа воипостасна Божественной Ипостаси Сына Божия). Также может употребляться по отношению к энергии, которая есть проявление природы (напр., Божественная энергия может быть воипостасна ипостаси конкретного человека, а человеческая энергия — ипостаси Сына Божия). В любом случае воипостасное становится личным достоянием ипостаси, или лица. Родственными формами данного понятия выступают: «воипостазировать», «воипостазирование».

Воипостасное ипостасное — понятие, обозначающее конкретно существующую в отдельной ипостаси ту или иную составную часть композитной природы человека (например, конкретный дух конкретного человека, конкретная душа, конкретное тело). Данное понятие отчасти коррелирует с понятием «частная природа», которое обыкновенно подчёркивает природный характер конкретно существующей в ипостаси природы (которая не тождественна с ипостасью, поскольку ипостась «превышает» свою природу и способна включать иноприродное). Понятие «воипостасное ипостасное», напротив, указывает на ипостасный характер конкретно существующих внутриипостасных природных образований, что позволяет рассматривать внутренние силы человека в их конкретном историческом взаимодействии и развитии. Т.о., воипостасное ипостасное есть микроипостасная реальность. Понятие употреблялось свящ. М. Легеевым; употребление родственного понятия «частная природа» было характерно для В. Н. Лосского и некоторых других современных богословов, а также имело место в святоотеческой мысли.

Воля (греч. θέλημα) — понятие, соотносимое с понятием энергии, т. е. с проявлением сущности (природы). В святоотеческой мысли под волей чаще всего понимается особый вид энергии — проявление не всякой природы, но лишь способной к самоопределению (напр., воля Божия, воля человеческая). Иногда волей могут называть природную силу, выступающую источником такого действия. Иногда — проявление «вождеющего» (волевого) начала человеческой души. В Боге понятия воли и энергии неразличимы.

Вообразное, вообразование — понятия, имеющие наиболее общим смыслом «включённость в образ». Употреблялись в святоотеческой мысли (например, у прп. Макария Египетского). В область богословия истории были введены свящ. М. Легеевым по аналогии с понятиями «воипостасное», «воипостазирование». В отличие от последних они говорят не о включённости в ипостасное бытие, а о включённости в образ действия (τρόπος τῆς ἐνεργείας) или принадлежности образу действия (например, о принадлежности образу действия Сына Божия энергий — Божественных и человеческих). В другом смысле можно говорить о вообразовании как об отображении и усвоении образа действия в образе действия, присущем ипостасному бытию иной природы. Например, Божественного — в человеческом; триипостасного образа действия — в образах действия человека или Церкви. Ср.: «Воипостасное».

Всецелый Адам (также: «весь Адам») — понятие, используемое как у некоторых святых отцов, так и у ряда богословов XX в. (напр., прот. С. Булгакова, схиархим. Софрония (Сахарова)). Означает собирательный образ человечества.

Горизонтальная экклезиология — термин, используемый представителями течения евхаристической экклезиологии. Употребляется как синоним самого понятия «евхаристическая экклезиология», взятого в значении экклезиологической теории (см.: «Евхаристическая модель

Церкви»). Данное понятие подчёркивает идею равенства (горизонтальности) любых еkkлезиологических образований — от отдельной церковной общины до Поместной Церкви и даже вселенской полноты Церкви — перед Христом. В рамках отдельной общины эта же идея равенства, подчёркиваемая горизонтальным принципом, проявляет себя, по мысли её выразителей, в функциональном распределении служений предстоятеля и членов общины, их взаимозависимости и недопустимости в жизни общины применения принципов авторитета и власти. Термин употребляется в связке с парным понятием-антонимом: *«Вертикальная еkkлезиология»*.

Горизонтальный аспект синергии — область синергийной проблематики, связанная с ипостасным содействием и общением равных. Признаком равенства может служить единая природа сообщаемых (например, общение между собой Божественных Лиц или человеческих ипостасей) или отношение к одному образу существования (например, общение Поместных Церквей). Данный термин употреблялся игум. Мефодией (Зинковским) совместно с автором диссертации. См.: *«Вертикальный аспект синергии»*.

Дурная бесконечность истории — образ, используемый некоторыми богословами XX в., изображающий представление об истории, логически вытекающее из гуманистически-прогрессистских взглядов, которые отрицают идею осмысленного конца истории, её телоса (см.: *«Телос»*).

Евхаристическая модель Церкви — представление о внутреннем устройстве Церкви, разработанное представителями направления евхаристической еkkлезиологии (протопр. Николаем Афанасьевым, протопр. Александром Шмеманом и митр. Иоанном (Зизиуласом)). Базовыми особенностями такой модели являются следующие: полагание Евхаристии первичной по отношению к бытию Церкви (Церковь в таинствах, а не таинства в Церкви), отрицание наличия в структуре Церкви целого и частей

(каждая община мыслится как католическое целое), примат эсхатологического аспекта бытия Церкви над историческим (бытие Церкви преимущественно эсхатологично, Литургия изымает общину церковную из исторического процесса), представление о взаимообусловленных отношениях между предстоятелем («первым») и общиной («многими») и др. Руководствуясь евхаристической моделью устройства Церкви, Константинопольская Церковь выстраивает свои отношения с иными Поместными Церквями, усваивая себе особенные функции и права между Поместными Церквями. См. также: *«Евхаристическая экклезиология»*.

Евхаристическая экклезиология — течение в православной научно-богословской мысли XX в., в рамках которого была разработана евхаристическая модель Церкви. По своим тематическим интенциям и основным научно-богословским выводам представляет собой оппозицию течению неопатристического синтеза. Зарождается в 30-х гг. деятельностью протопр. Н. Афанасьева с выходом его первых работ, формулирующих «эсхатологический» и «евхаристический» подходы к экклезиологии: «Проблема истории в христианстве» (1930–1932) и «Две идеи Вселенской Церкви» (1934). Протопр. А. Шмеман корректирует, а митр. Иоанн (Зизиулас) завершает развитие экклезиологических взглядов о. Н. Афанасьева. См.: *«Евхаристическая модель Церкви»*, *«Горизонтальная экклезиология»*. Ср.: *«Неопатристический синтез»*.

Иерархическая модель Церкви — представление о внутреннем устройстве Церкви, восходящее к классическим догматическим представлениям русской богословской школы и имеющее опору в святоотеческом наследии. Основание данной модели — структура Церкви, представляющая три иерархических уровня или масштаба её внутреннего устройства: личность (отдельный церковный член), община (локальный масштаб церковного бытия), католическая Церковь, где каждому из уровней усваивается собственный объём церковного достоинства: аскеза для человека,

иерархия и таинства для общинного бытия, кафоличность для всецелой Кафолической Церкви. Важными особенностями такой модели являются следующие: равенство всех Поместных (автокефальных) Церквей, представление об общинном бытии Церкви (к которому относится и Поместная Церковь) как о части, а не целом, внимание к историческому аспекту бытия Церкви (Церковь развивается в истории) и др.²⁰⁹⁶

Интеркоммьюнион (англ. intercommunion) — буквально «межобщение». Обозначает практику совместного причащения на Евхаристии представителей разных христианских конфессий. Практика интеркоммьюниона периодически оправдывается и применяется, как правило, в среде протестантских конфессий. Среди православных предпринимались попытки её обоснования отдельными представителями евхаристической экклезиологии. Следует заметить, что применение подобной практики не только является грубым и недопустимым нарушением канонов Церкви, но также свидетельствует об искажении экклезиологического сознания у её сторонников.

Ипостасная реальность, ипостасный контекст — общие понятия, объединяющие в себе понятийную область, так или иначе связанную с категориями ипостаси (ὕποστασις) или ипостасного образа бытия (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), т. е. отдельно и конкретно существующего.

Ипостасность (сущ.) — авторский термин прот. С. Булгакова. Его содержание неоднозначно; возможны различные интерпретации понимания этого термина. Ср.: «София».

Ипостасный опыт Церкви — опыт Церкви как ипостасной реальности, организма, ипостасного бытия, приобретаемый и накапливаемый в

²⁰⁹⁶ См. об иерархической модели, напр., здесь: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 140–178. Параграф 3.3 «Иерархическая модель Церкви».

истории. Понятие «ипостасный опыт Церкви» соотносится с понятием «Предание Церкви». См.: *«Предание»*.

Ипостась (греч. ὑπόστασις) — буквально «подстоящее». Этимология слова указывает на онтологическое основание предмета как на нечто реально, отдельно, конкретно существующее. В каппадокийском богословии изначальное смысловое значение термина «ипостась» как реально существующего было объединено со значением термина «лицо» — пребывающее в общении. Возникло новое богословское понятие, объединяющее в себе оба смысла, которое с этого времени стало возможным выражать с помощью любого из двух данных терминов (ипостась, лицо). Подобное значение сохранилось на все последующие времена. Может употребляться по отношению к Богу (Ипостаси Св. Троицы), ангелам, человеку (человеческие ипостаси).

Исихазм (от греч. ἡσυχία, тишина) — собирательный термин, обозначающий как практику умной молитвы, так и учение о ней, и шире — развитое учение об аскезе человека, разработанное окончательно святыми отцами X–XIV вв. (см.: *«Период эkkлезиологии отдельного человека»*). Однако корни учения о внутренней тишине и молчании человека можно обнаружить уже у сщмч. Игнатия Антиохийского в нач. II в., что даёт основание к ещё одному, максимально широкому, пониманию данного термина.

Исихастское богословие — см.: *«Период эkkлезиологии отдельного человека»*.

История спасения — понятие, употребляемое в протестантской теологии, а отчасти и за её пределами. Обозначает, особо выделяя из истории как таковой, её ключевой аспект — процесс спасения человека, осуществляемый через отношения Бога и человека.

Кайрос (греч. καιρός, букв. «время как обстоятельство») — понятие непротяжённого времени, противопоставляемого времени как длительности, континуума (греч. χρόνος, время). При употреблении в богословии подчёркивает «вертикальный» аспект времени, аспект свершённости, значимости, единовременности. Ср. также: *«Вечное время», «Вечное настоящее»*.

Кафоличность (производное от греч. καθολική, кафолическая, букв. «целостная») — свойство Церкви, обозначающее её цельность, целостность, полноту. Рядом богословов XX в. коррелируется с триадологическим понятием «обладания природой», используемым в каппадокийском богословии. См.: *«Обладание природой»*.

Кенозис (греч. Κένωσις, букв. «опустошение», «истощение») — традиционно этот термин употребляется по отношению к Сыну Божию (*кенозис Христа, кенозис Сына Божия*), обозначая Его смиренный «выход» навстречу человеку и ради его спасения. В широком смысле он характеризует всё домостроительство человеческого спасения, начиная от согласия Сына на Воплощение в Предвечном Совете и заканчивая Его Крестной смертью. В более узком смысле он относится к земному пути Христа, в ещё более узком смысле — ко времени Его восхождения на Голгофу, страданий и смерти. Понятие «кенозис» может быть употреблено также и по отношению к ученикам Христовым, носящим в себе Его образ, и по отношению к Церкви. См.: *«Кенозис Церкви»*.

Кенозис троичный — представление о самоумаляющем внутритроичном характере взаимной любви друг к другу Лиц Св. Троицы, распространяемое также на отношения Каждого из Лиц Св. Троицы (не одного только Сына Божия) к миру и человеку. Учение о троичном кенозисе в православной научно-богословской мысли встречается у прот. С. Булгакова и схиархим. Софрония (Сахарова), а отчасти и у В. Н. Лосского (кенозис Св.

Духа). Данное понятие, нетрадиционное для святоотеческой мысли, носит антропоморфический характер и представляет собой своего рода апофатический (отрицательный) слепок с традиционного святоотеческого понятия «преизбыток», или «преизбыток любви», характеризующего причинность сотворения Богом мира.

Кенозис Церкви — христоподобное умаление Церкви перед лицом мира, характеризующее весь исторический путь Церкви. В особенном и более узком смысле время кенозиса Церкви составляет эпоха утраченной экумены (см.: *«Эпоха утраченной экумены»*).

Кинония (греч. κοινωνία, общение) — см.: *«Общение»*.

Личность (англ. personality) — новейший термин, буквально и в изначальном значении означающий «персональность». В современном богословии отождествляется с понятием «лицо», «персона». Встречаются неубедительные попытки понятийно разграничить эти термины для богословия. См.: *«Лицо», «Персона»*.

Лицо (греч. πρόσωπον, лат. persona) — изначальное библейское богословское понятие, обозначавшее «сообщаемое через взгляд», «пребывающее в общении». В III в. в еретических сообществах (у савеллиан) это понятие претерпело искажение смысла, будучи сведено до формально сообщаемого, «маски». Во избежание подобных искажений отцы каппадокийцы соединили в одно два понятия — «лицо» и «ипостась», тем самым придав понятию «лицо» неотъемлемый смысл конкретно и реально существующего. Новейший термин «личность» (англ. personality и др.), появившийся в XX в., в богословском контексте отождествляется с понятием «лицо». См.: *«Персона», «Личность»*.

Макросубъект истории — многоипостасное образование, рассматриваемое как отдельный организм, ипостасный образ бытия,

осуществляющее развитие в истории по определённым законам. См.: *«Образ бытия»*, *«Субъект исторического процесса»*.

Малое предание — святой опыт отношений с Богом отдельных Поместных Церквей, общин, богословских школ, а также отдельных людей, включённый в совокупный опыт католического Предания Церкви, хотя своей суммой и не исчерпывающий его. Ср.: *«Предание»*.

Малая священная история — исторический путь отдельного человека в Церкви, путь его личных отношений с Богом, отпечатлевающий в себе Священную Историю Ветхого и Нового Завета. Термин использовался в работах свящ. М. Легеева. Ср.: *«Человек как Церковь»*.

Метаистория — синоним вечности, акцентирующий её отношение к истории.

Модальные границы свободы — понятие, употребляемое прот. С. Булгаковым, которое обозначает потенциальные пределы деятельности человека, задаваемые законами его жизни и исторической деятельности, которые имеют свой источник в Боге. Согласно мысли о. Сергия, эти границы являются модусом (образом) самих Божественных законов.

Модели истории (модели исторических процессов) — схематические модели, иллюстрирующие те или иные закономерности истории, или их сочетание. В плане наиболее общей классификации можно выделить простые или сложные модели, соответственно, содержащие одну или несколько закономерностей.

Монархия Отца (греч. μοναρχία τοῦ Πατρὸς) — одно из базовых положений каппадокийского богословия, утверждающее Лицо (Ипостась) Бога Отца источником бытия Лиц Сына и Св. Духа, а также источником единой Божественной природы (сущности) в Лицах Сына и Св. Духа. В XX в.

в учении митр. Иоанна (Зизиуласа) происходит попытка ревизии этого понятия — утверждается, что Божественная природа имеет свой источник не в Ипостаси Отца, но в общении всех Лиц Св. Троицы. Подобный взгляд является ошибочным и не может быть принят церковной мыслью.

Нагиск антипредания — процесс влияния антипредания на человека и человечество, в том числе на человека в Церкви, которое увеличивается с ростом самого антипредания как опыта мира. См.: *«Антипредание»*.

Неопатристический синтез — наиболее значимое течение в православной научно-богословской мысли XX в. Во многих отношениях оппозиционно по отношению к современному ему течению евхаристической экклезиологии. Зарождается в 30-х годах трудами прот. Г. Флоровского, В. Н. Лосского, прп. Иустина (Поповича). Лозунгом этого направления становится призыв о. Г. Флоровского: «Вперёд, к отцам!» Наиболее значимыми особенностями данного направления являются: глубокое обращение к святоотеческому наследию, и шире — Преданию Церкви, стремление творческого использования святоотеческой мысли для решения современных задач богословия, внимание к истории. К данному течению примыкают прот. Д. Станилое, схиархим. Софроний (Сахаров) и ряд богословов более молодого поколения: архиеп. Василий (Кривошеин), митр. Антоний (Блюм), митр. Каллист (Уэр), П. Неллас и др. Протопр. И. Мейендорф испытал влияние обоих конкурирующих направлений мысли — неопатристического синтеза и евхаристической экклезиологии. Взаимоотношение представителей неопатристического синтеза с течением софиологии неоднозначно — от резкого противостояния (у прот. Г. Флоровского и В. Н. Лосского) до элементов симбиоза (у прот. Д. Станилое и схиархим. Софрония (Сахарова)). Ср.: *«Евхаристическая экклезиология»*, *«Софиология»*.

Обезбоживание — процесс, обратный понятию «обожение». Термин, употребляемый прп. Иустином (Поповичем). Синоним — «обесчеловечение». См.: *«Обесчеловечение»*.

Обесчеловечение — синоним понятию «обезбоживание». Термин, употребляемый прп. Иустином (Поповичем). См.: *«Обезбожение»*; также см.: *«Обогочеловечение»*.

Обладание природой — понятие тринитарного богословия, согласно которому единая Божественная природа не может быть разделена между Лицами Св. Троицы, но Каждый из Них (как и все вместе) в полноте и нераздельно обладает всецелой природой Божества. Это понятие может быть перенесено в экклезиологию, хотя и с некоторыми оговорками. Так, напр., члены Церкви призваны к обладанию собственной природой, хотя в своей земной жизни могут лишь стремиться к этому призванию, но не вполне осуществить его. Слова ап. Павла: «Мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2:16) свидетельствуют о таком обладании Церковью.

Обогочеловечение (а также сходные термины: отроичение, охристовление, одуховление) — синонимы понятия «обожение», употребляемые в трудах прп. Иустина (Поповича). Ср. наименование обратного процесса: *«Обезбоживание»*, *«Обесчеловечение»*.

Образ бытия (греч. τὸ πλὸς τῆς ὑπάρξεως) — форма ипостасной реальности. Существует «узкое» толкование этого понятия, согласно которому образ бытия есть форма существования конкретной природы. Нами предложено «расширенное» толкование, согласно которому образ бытия, хотя и имеет собственную природу, но не ограничивается ею. «Широта» толкования состоит в том, что, согласно такому пониманию, образ бытия не отождествляется с ипостасью, но может составлять сложные формы, превышающие отдельно взятую ипостась (напр., кафолически-ипостасный образ бытия, синаксисо-ипостасный образ бытия, триипостасный образ бытия,

бытия). Отдельная ипостась также, наряду с более сложными формами, подпадает под общую категорию «образ бытия». В контексте богословия истории данное понятие может соотноситься с понятием «субъект исторического процесса» по образу отношений между понятиями «ипостась» и «лицо». См.: *«Образ существования»*.

Образ действия (греч. τρόπος τῆς ἐνεργείας) — ипостасное проявление; по аналогии с тем, как действие (энергия) есть проявление природы. Коррелирует с понятием «произволение», отличаясь от него более общим характером (по аналогии отношений: воля — действие; произволение — образ действия). Можно говорить об образе действия отдельного человека, Церкви, Каждого из Лиц Святой Троицы или Святой Троицы в целом, а также любого из субъектов истории.

Образ Откровения — образ действия Святой Троицы или одного из Божественных Лиц. Рассматривается как правило в его исторической перспективе. В переносном смысле понятие «образ откровения» может быть применено к человеку, имея ввиду характер личной открытости человека в общении с другими людьми и Богом.

Образ существования — термин, синонимичный более распространённому в русском языке термину «образ бытия»; оба выражения являются различными переводами одного оригинального понятия (греч. τρόπος τῆς ὑπάρξεως, букв. образ существования). См.: *«Образ бытия»*.

Обратная перспектива истории — общий способ взгляда на историю, предполагающий движение от обратного: от будущего к настоящему или от настоящего к прошлому. Библейское богословие предполагает сочетание прямой и обратной исторических перспектив, где обратная перспектива имеет важную функцию акцентирования привязки истории к ключевым событиям или иллюстрации связи всецелой истории. В некоторых современных богословских концепциях присутствует чрезмерный акцент на

обратной перспективе истории, искажающий баланс обеих перспектив (например, в учении митр. Иоанна (Зизиуласа); ещё больше – в ряде протестантских концепций, например, М. Вольфа). См.: *«Прямая перспектива истории», «Эсхатон», «Эсхатологический Христос», «Эсхатологическая Церковь», «Эсхатологический человек»*. .

Общение (греч. κοινωνία) — термин широкого спектра применения. Для каппадокийского богословия характерны выражения «общение по природе», а также «общение по действию (энергии)»; здесь они выступают аргументом единства природы для пребывающих в общении лиц. Может употребляться как характеристика личных (межипостасных) внутритроичных отношений, а также отношений Бога и человека, человека и человека. Также термин широко употребляется в современном, особенно персоналистическом, богословии самых разных направлений. См.: *«Кинония»*.

Парусия (греч. παρουσία, прибытие, пришествие, присутствие) — в христианском богословии за данным термином закрепилось значение второго пришествия Христа.

Период экклезиологии отдельного человека — период особенного внимания церковной мысли к предельным вопросам в отношении к тематике бытия человека в Церкви. Характеризуется также вниманием к вопросам пневматологии и сакраментологии, преимущественно в контексте бытия человека в Церкви. Периодизация: IX — 1-я пол. XV вв. Другое наименование: «период исихастского богословия». См.: *«Исихастское богословие», «Эпоха утраченной экумены»*.

Период экклезиологии общинного бытия — период особенного внимания церковной мысли к предельным вопросам в отношении к тематике общинного бытия в Церкви, в т. ч. воцерковления социума в локальном масштабе (феномен «Святой Руси»), кенозиса общинного бытия в локальном

масштабе, совместного бытия Церкви и социума (от спора «иосифлян» и «нестяжателей» до возникновения концепции «государства как Церкви» (см.: *«Государство как Церковь»*)). Особое место занимает проблема ослабления и распада церковной общины под воздействием натиска антипредания и апостасии внешнего мира (см.: *«Колливады», «Греческое просветительское движение»*). Периодизация: 2-я пол. XV — XIX вв. См.: *«Эпоха утраченной экумены»*.

Период экклезиологии кафоличности — период особенного внимания церковной мысли к предельным вопросам «экклезиологии кафоличности», т. е. к вопросам, связанным с бытием Церкви как таковой. Характеризуется попытками предельного осмысления догмата о Церкви. В данный период перед научно-богословской мыслью встают следующие ключевые вопросы: «Что есть Церковь?», «Какова она в своём внутреннем устройстве?», «Каковы её отношения с внешним, в том числе христианским, миром?» Ответы на эти вопросы предполагают строгое и точное применение понятийного аппарата. Периодизация: XX в. — наст. время. См.: *«Эпоха утраченной экумены»*.

Перихоресис (греч. περιχώρησις, букв. «взаимопроникновение») — термин, используемый в каппадокийском богословии, а затем и в позднейшей христологической мысли. В триадологии обозначал взаимопроникновение друг в друга Лиц Св. Троицы, в христологии — взаимопроникновение Божественной и человеческой природ во Христе; может употребляться и по отношению к энергиям. В иерархической модели Церкви может быть употреблён для характеристики взаимных отношений между тремя проникающими друг в друга масштабами бытия Церкви: личностью, общинным бытием, Кафолической Церковью. Ср.: *«Обладание природой», «Кафоличность»*.

Персона (греч. πρόσωπον, лат. persóna) — см.: *«Лицо»*. Также см.: *«Личность»*.

Персонализм — собирательный термин, обозначающий самые разные течения в богословии и философии XX в. и современности, в которых особенный акцент делается на значении персоны (лица, личности) и на межличностных отношениях. В православной научно-богословской мысли к персоналистам могут быть причислены представители самых разных, иногда противоположных друг другу течений, такие, напр., как В. Н. Лосский, схиархим. Софроний (Сахаров), митр. Иоанн (Зизиулас). См.: *«Лицо»*, *«Личность»*.

Предание — святой опыт жизни всей Кафолической Церкви, сохраняемый, накапливаемый и преумножаемый в истории. По мере роста Церкви в истории, растёт и её опыт — Предание. В Предание входит всё церковное наследие, содержаемое Св. Духом, письменное и устное, практическое, литургическое, вероучительное и т. д. Особенное значение и место в этом наследии занимает вероучение Церкви. Оставаясь тем же самым со времён проповеди Христа, догматическое учение Церкви претерпевает ипостасный рост и расширение в истории, осмысляясь, глубже осознаваясь Церковью, формулируясь и предельно проясняясь в этих формулировках с течением времени.

Предельные состояния — типологические состояния субъектов истории (человека, социума, универсума), характеризующиеся предельным напряжением или, наоборот, ослаблением духовных сил. Выступают характеристиками стадий исторического развития субъекта истории, взятого в его характерном «идеальном» виде — в качестве последовательного христоремительного или христобежного изменения. Ср.: *«Модальные границы свободы»*, *«Типологическая модель истории»*.

Природа (греч. φύσις) — синоним понятия «сущность». Этимологически происходит от корня, обозначающего общую связь предметов по возникновению, рождению (одного от другого), однородности. В богословском контексте может употребляться как по отношению к Богу (Божественная природа Св. Троицы), так и по отношению ко всем видам творений. См.: *«Сущность»*.

Природа Церкви (природы Церкви) — Церковь есть Человек по своему ипостасному бытию, каким замыслил это бытие Бог (ср. *«Кафолически-ипостасный образ бытия»*), но она обладает двумя природами по образу и источнику двух природ её Главы Христа — Божественной и человеческой. Божественная природа принадлежит Христу, и она являет себя в церковных членах через свою энергию. Также Христос является полноценным обладателем всецелой и всесовершенной, обоженной природы человека, а через Него эта природа в её единстве с божественной энергией простирается и на всю Церковь. Ср. с неверным понятием: *«Богочеловеческая природа Церкви»*.

Природный (сущностный) контекст — общее понятие, объединяющие в себе понятийную область, так или иначе связанную с категориями природы, или сущности. Включает в себя богословие энергий, которые есть проявления природы (сущности).

Произволение (греч. προαίρεσις) — изволение, определение, принадлежащее ипостаси (в отличие от воли, которая есть действие — принадлежность природы). Имеет родство с понятием «образ действия» (их отношение друг к другу схоже со взаимным отношением понятий «воля» и «энергия»). В отношении к человеческим ипостасям термин сближается с понятием ὑπόμνη, личного выбора; в отношении ко Христу — с понятием произволений-логосов (у прп. Максима Исповедника); в отношении к Лицам Св. Троицы — с понятием образа Откровения.

Прямая перспектива истории — ход истории, мыслимый в её линейной (векторной) последовательности – от прошлого, через настоящее, к будущему. Понятие образует пару с «обратной перспективой истории». См.: *«Обратная перспектива истории»*.

Редукция (англ. reduction) — букв. сокращение, упрощение; в определённом контексте — ослабление.

Редуцированная экклезиологичность (букв. «ослабленная, или урезанная, церковность») — термин, введённый в научный оборот свящ. М. Легеевым. Обозначает бытие отдельных христианских образований (а также содержание их христианской жизни), сохранивших некоторое церковное достояние, однако пребывающих целиком за пределами Кафолической Церкви как целостного и реально отдельно существующего кафолически-ипостасного организма. К редуцированной экклезиологичности могут быть отнесены личная или общинная церковность с соответствующим сохранением в них аскезы, иерархии и таинств; напр., признаваемые Церковью иерархия и таинства в Римско-Католической Церкви или крещение в протестантских конфессиях. См. также: *«Вместообразное Церкви»*.

Рекапитуляция (лат. recapitulatio, греч. ἀνακεφαλαίωσις; букв. «перевозглавление») — означает собирание мира во Христе, имеющее характер исторического процесса: подготовки человечества, затем общественного служения Христа и Его подвига, и, наконец, возглавления Им Церкви и приведения к Себе всего мира через Церковь. Термин может быть использован и в противоположном значении. Альтернативная рекапитуляция, антихристианская рекапитуляция — вызревающий в истории христобежный процесс, который завершится собиранием мира в антихристе. В обоих значениях термин был впервые использован сщмч. Иринеем Лионским в труде «Против ересей». Сщмч. Ириней использует также родственный ему термин συνκεφαλαίωσις — совозглавление. Понятие

«рекапитуляция» иногда может употребляться и по отношению к отдельному человеку — в плане внутреннего перевозглавления его природных сил.

Силы исторических процессов — общее понятие, включающее в себя, как субъектов истории, так и внутренние силы природы человека, участвующие в его историческом развитии. См.: «*Субъект исторического процесса*», «*Воипостасное ипостасное*», «*Макросубъект истории*».

Событие — как богословский термин встречается у ряда авторов XX в. (напр., в православной мысли у прот. Г. Флоровского), обозначая особенное, экстраординарное явление в истории. При этом подчёркиваются личностные и синергийные характеристики события.

Событие Христа — устойчивое выражение в протестантском богословии, обозначающее всю полноту домостроительной истории Христа Спасителя — от Воплощения и до Его смерти, Воскресения и Вознесения.

Софиология — течение в русской религиозной философии XIX — нач. XX вв., ведущее своё начало от идей В. С. Соловьёва. Ключевыми идеями данного направления мысли выступают идеи всеединства как связи Божественного и тварного миров, а также софии как связующего звена между Божественным и тварным. В софиологии отмечается влияние гностических и пантеистических концепций древности. В начале XX в. софиология переносится с философской на богословскую почву — в трудах свящ. П. Флоренского и, особенно, прот. С. Булгакова. Наиболее значительным представителем этого направления является именно о. С. Булгаков. Наследники идей последнего (прот. Д. Станилое и, особенно, схиархим. Софроний (Сахаров)), восприняв многое из его богословия, отбросят его ключевое звено — связующее понятие софии, как соблазнительное и ненужное. Их богословская мысль эволюционирует от софиологии как её источника к неопатристическому синтезу и

христианскому персонализму. Ср.: «*Неопатристический синтез*», «*Персонализм*».

Софианство — уничижительный синоним софиологии, используемый в основном её критиками. См.: «*Софиология*».

София (греч. Σοφία, премудрость) — библейский термин, обозначающий премудрость Божию в устройении Им мира и Промысле о нём. В святоотеческой мысли, как правило, София отождествляется с Сыном Божиим, рассматриваясь как одно из Его имён. В русской религиозной философии XIX в. (начиная с В. С. Соловьёва), а затем в богословии XX в. (у свящ. П. Флоренского и прот. С. Булгакова), понятию «софия» придаётся смысл особой философско-богословской категории, значение которой мыслится в качестве связующего звена между Богом и Его творением. На основании такой установки возникает целое направление мысли — софиология (см.: «*Софиология*»). Конкретные интерпретации понятия «софия» могут существенно различаться не только у разных представителей этого течения, но и у одного автора в различные периоды его творчества. Напр., в наследии прот. С. Булгакова содержание данного понятия эволюционировало от представлений об особой ипостаси, потом — «ипостасности» (см.: «*Ипостасность*»), к представлению о природе (Божественной, человеческой), заключённой в конкретном её ипостасном выражении.

Субъект исторического процесса — отдельное лицо или сверхличное образование, действующее в истории в качестве отдельного и самостоятельного субъекта. Понятие соотносится с понятием «образ бытия» подобно тому, как понятие «лицо» соотносится с понятием «ипостась», т. е. как общее и частное. При практическом применении понятия «субъект исторического процесса» и «образ бытия» будут выступать в качестве синонимов, отличаясь смысловыми акцентами и контекстом их

использования. См.: «*Образ бытия*», «*Образ существования*», «*Субъектная модель истории*».

Субъектная модель истории — термин, введённый свящ. М. Легеевым. Зеркально-троичная модель, реконструируемая по трудам блж. Августина Иппонского. Представляет основные типы действующих субъектов истории: человек, социум, универсум — в мире; человек, община, католическая полнота — в Церкви. Эта модель может быть дополнена также субъектами редуцированной экклезиологичности (см.: «*Редуцированная экклезиологичность*»), представляющими своеобразный «буфер» между Церковью и миром (т. е. христианскими общиной или персоной, пребывающими за пределами Католической Церкви). См.: «*Субъект исторического процесса*».

Сущность (греч. οὐσία) — то, что существует. Сущность есть то, что предмет представляет сам по себе, в отличие от всего иного. В богословии это понятие обозначает область общего (в противовес частному и конкретному) и употребляется по отношению к творениям Божиим (сущность человека, сущность ангела, сущность лошади и т. д.), а также по отношению к Самому Богу. Именования «Бог», «Божество» указывают на сущность, т. е. на общее, тогда как именование «Троица», а также личные имена «Отец», «Сын», «Святой Дух» указывают на область конкретного — ипостасного бытия. Понятие «природа» в богословии является синонимом сущности, хотя и имело изначально другое происхождение и оттенок смысла. См.: «*Природа*».

Телос (греч. τέλος) — цель, исполнение, смысловое окончание истории.

Теоантропоцентризм — см. «*Теогуманизм*».

Теогуманизм — богословское понятие прп. Иустина (Поповича), противопоставляемое им понятию секулярного гуманизма. Обозначает направление мысли, мировоззренческую установку, процесс, полагающие эпицентром своего внимания богочеловечество как цель человеческой жизни и истории. Ср. синонимичное понятие: «*Теоантропоцентризм*».

Типологическая модель истории (универсальная типологическая модель) — графическая модель, разработанная свящ. М. Легеевым²⁰⁹⁷. Основана на типологических закономерностях предельных форм прохождения исторических процессов — пути святости и восхождения к Богу или пути развития греха и отхода от Бога. Модель предполагает родство исторических процессов, осуществляемых в различных масштабах бытия человека — от отдельной персоны до универсумов Церкви и мира. В «систему координат» модели положен триипостасный образ действия Бога к миру, различным образом отображающийся в ответном ипостасном движении — синергийном или противоборствующем — человека к Богу. Типологическая модель рассматривает три стадии формирования всякого исторического процесса. Простейшим прообразом данной модели может послужить святоотеческая схема аскетического пути отдельного человека: *πράξις*, *θεωρία*, *θέωσις* (делание, созерцание, обожение). Основание и некоторые теоретические компоненты типологической модели можно обнаружить у сщмч. Иринея Лионского, в богословии XX в. — у прот. С. Булгакова, прот. Д. Станислав, схиархим. Софрония (Сахарова), протопр. А. Шмемана.

Типология истории — общее наименование суммы методологических подходов к изучению истории, в т. ч. используемых в богословии истории, рассматривающих те или иные типологические закономерности (т. е. закономерности исторических соответствий, повторяющихся типов) в исторических процессах.

²⁰⁹⁷ См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод... С. 41–94.

Триадологический аспект Церкви — понятие, употребляемое в паре с понятием «христологический аспект Церкви» и обозначающее отображение троического бытия и троических отношений в Церкви тем или иным образом.

Триипостасный образ действия Бога — совокупное проявление личного бытия Св. Троицы по отношению к миру и человеку. Складывается из отдельных образов действия Отца, Сына и Св. Духа.

Универсальная типологическая модель — см. *«Типологическая модель истории»*.

Универсальная эkkлезиология — термин, используемый протопр. Н. Афанасьевым, а затем и другими представителями евхаристической эkkлезиологии. В их понимании обозначает представление о Церкви как о вселенском (универсальном) организме, имеющем Поместные Церкви в качестве его составных частей. Идея универсальной эkkлезиологии активно критикуется представителями данного течения мысли. В их системе взглядов концепции «универсальной эkkлезиологии» и «евхаристической эkkлезиологии» являются противоборствующими друг другу. Идея универсальной эkkлезиологии, по мысли её критиков, якобы с необходимостью ведёт к признанию одного земного епископа (папы) над всей Церковью, однако аргументация этой мысли несостоятельна. См. также: *«Иерархическая модель Церкви»*.

Хилиазм — ошибочное учение о 1000-летнем земном Царстве Христа, основанное на неверном толковании слов Апокалипсиса (Откр 20:4–10). Было распространено в эпоху Древней Церкви, встречаясь, в т. ч., у некоторых святых (сщмч. Папий Иерапольский, св. Иустин Мученик, сщмч. Ириней Лионский и др.). Черты хилиазма можно встретить в некоторых современных, прежде всего протестантских, богословских концепциях. Было обличено и опровергнуто ещё в древности трудами блаж. Августина Иппонского и некоторых других святых.

Христобежный вектор истории (синонимичное понятие: «экклезиобежный вектор истории») — общее направление развития исторических процессов, в рамках которых те или иные субъекты истории (личности, сообщества или «мир») удаляются от Христа или от Церкви. Ср.: *«Экклезиобежный вектор истории»*.

Христоремительный вектор истории — общее направление развития исторических процессов, в рамках которых те или иные субъекты истории устремляются ко Христу. Например, эллинистический языческий мир I–III вв., по замечанию апологетов, шёл ко Христу, даже сам не подозревая об этом.

Человек как Церковь — понятие, согласно которому отдельный человек так же, как и вся Церковь или отдельная община, представляет собой собрание (греч. ἐκκλησία, — собрание, Церковь). Человек, понимаемый как Церковь, представляет собой собрание его внутренних сил и направление их ко Христу. Такое понимание утверждается прпп. Макарием Великим, Максимом Исповедником, Иустином (Поповичем) и др. святыми. Иерархическая модель Церкви рассматривает отдельного человека как Церковь (вместе с общинным бытием) в качестве одного из трёх элементов внутренней структуры Кафолической Церкви. См.: *«Иерархическая модель Церкви»*, *«Период экклезиологии отдельного человека»*, *«Малая священная история»*.

Экзистенциализм — направление в философии XX в., провозвестником которого принято считать датского философа Сёрена Кьеркегора. Экзистенциализм отвергает в качестве онтологического начала или, по крайней мере, принижает понятие сущности, подлинно существующего как задающего онтологическую структуру бытия. Взамен этого он предлагает категорию экзистенции (лат. existéntia, существование), под которой понимается некий свободный и подвижный интеграл,

установление (конституция) реальности, формируемое самим человеком в его отношениях с окружающим миром. Экзистенция — то, что формирует историю и бытие, при этом она отвергает привычные отношения человека с окружающим миром по принципу «субъект — объект». Человек, вместе с окружающей его реальностью становится лишь субъектом собственной свободы, доминирующей над какой-либо онтологией. В такой «системе координат» бытие принимает черты самоформирующейся — экзистенциальной — реальности. От родственного отчасти ему персонализма (см.: *«Персонализм»*) экзистенциализм отличается отвержением объективной онтологии, стремлением к преодолению природного, сущностного бытия. В богословии у некот. представителей XX в. можно обнаружить элементы экзистенциализма (напр., в диалектическом богословии протестантизма или у митр. Иоанна (Зизиуласа)).

Экклезиальная ипостась — авторский термин митр. Иоанна (Зизиуласа), используется в паре с выражением «биологическая ипостась». Экклезиальной, или экклезиологической, ипостасью митр. Иоанн называет ипостась предстоятеля («первого», греч. πρῶτος) того или иного церковного сообщества: епархиального архиерея — для епархии, митрополита — для митрополии, патриарха — для патриархата, вселенского патриарха — для Вселенской Церкви, Христа — для Церкви Христовой. Данное учение, как, впрочем, и почти весь конструкт богословской системы митр. Иоанна, неоднократно подвергалось обоснованной критике. См.: *«Биологическая ипостась»*.

Экклезиобежный вектор истории — см.: *«Христобежный вектор истории»*.

Экклезиология кафоличности — см.: *«Период экклезиологии кафоличности»*.

Экумена (греч. οἰκουμένη, обитаемая вселенная) — в традиционном понимании греко-римского мира экуменой именуется доминирующая цивилизованная часть человеческого мира, отождествляемая с самой Римской империей. От этого термина произошло, в частности, такое церковное понятие, как «вселенский», «вселенская» (οἰκουμενικός, οἰκουμενική), букв. «экуменическая». Применительно к Церкви этот эпитет означает всеобщность её распространения в противовес понятию «кафолическая» (καθολική), означающему целостность Церкви (см.: *«Кафоличность»*).

Экуменизм — движение, зародившееся в 1-ой пол. XX в. преимущественно в среде протестантизма, ставящее своей целью сближение различных христианских конфессий, а в перспективе и соединение их в «единую церковь». Впоследствии участие в экуменистических организациях стали принимать также и Православные Церкви, однако ставя перед собой собственную особую цель — миссионерскую проповедь Церкви в отношении к остальному христианскому миру. Так появилось понятие «православный экуменизм», которое, строго говоря, не вполне точно выражает стоящую перед Православной Церковью миссионерскую цель её «экуменической» деятельности. Позиция Константинопольской Церкви в отношении экуменической деятельности отличается от общеправославной позиции, представляя собой вариант «оптимистической экклезиологии» — уверенность в позитивности процесса сближения различных христианских конфессий, который якобы должен закончиться непременно присоединением их к Православной Церкви.

Энергия, действие (греч. ἐνέργεια) — проявление вовне сущности (природы). Напр., Божественные энергии являются проявлением Божественной природы: они могут восприниматься, познаваться человеком, тогда как природа Бога непознаваема и совершенно недоступна творению. Человеческие энергии (мысль, слово, чувство, воля, физическое усилие и

т. д.) являются проявлением природы человека. Конкретная человеческая ипостась способна обладать и действовать как человеческими энергиями, так и Божественными — в собственную духовную меру причастия Богу (см.: воипостасное, воипостазирование).

Эпигенез — изначально термин, используемый в биологии. Обозначает динамику скачкообразного роста, в результате которого образуются не существовавшие ранее новообразования (напр., новые органы при развитии зародыша живого организма). В богословском плане употреблялся прот. Г. Флоровским, противопоставившим его понятию «эволюция», представляющему закономерно-необходимое развитие природы. В понимании последнего эпигенез, напротив, означает свободное развитие исторического процесса с ключевой ролью в нём личностей, не подвластное одному лишь природному фактору.

Эпоха утраченной экумены — понятие, введённое впервые свящ. М. Легеевым. Эпоха церковной и мировой истории, характеризующаяся утратой значения Церкви для мира как видимой экуменической (вселенской) доминанты (при неизменном сохранении Церковью своей кафоличности как неотъемлемого свойства своего бытия). Характеризуется также особенным христоподобным кенозисом Церкви перед лицом мира, а также вниманием богословской мысли к предельным вопросам эkkлезиологии. Предзачинается с IX в., имея хронологические рамки: XI в. — современность. Имеет внутреннюю периодизацию, определяемую через эkkлезиологические акценты богословской мысли, см.: *«Период эkkлезиологии отдельного человека»*, *«Период эkkлезиологии общинного бытия»*, *«Период эkkлезиологии кафоличности»*.

Эсхатологический Христос — специфическое понятие, употребляемое митр. Иоанном (Зизиуласом), подчёркивающее внеисторическое-эсхатологическое состояние Христа после Вознесения. С

его помощью, в том числе, он обосновывает свою систему богословских взглядов, не укоренённую в Предании Церкви.

Эсхатологическая Церковь — термин, употребляемый обычно представителями т. н. «эсхатологического подхода», напр., митр. Иоанном (Зизиуласом). Акцентирует внимание на «эсхатологической полноте» Церкви со Христом, в которой, по их мысли, имеет участие историческая Церковь через совершение Евхаристии. Ср.: *«Эсхатологический человек»*, *«Эсхатологический Христос»*.

Эсхатологический человек — термин представителей «эсхатологического подхода». Обозначает своего рода «идеальное я» каждого человека, пребывающее в эсхатоне как цель, к которой он призван устремляться. Так, по мысли митр. Иоанна (Зизиуласса), человек в Церкви есть, прежде всего, эсхатологический человек. Ср.: *«Эсхатологическая Церковь»*, *«Эсхатологический Христос»*.

Эсхатология — раздел догматического богословия, посвящённый «последним временам» (в узком смысле этого слова), т. е. концу мира и короткому промежутку времени, ему предшествующему. В более широком смысле — вообще учение о конце мира. Ср.: *«Эсхатон»*.

Эсхатон (греч. ἔσχατον, букв. «предел», «конец») — в богословском словоупотреблении термин приобрел значение характеристики состояния творения после конца мира. Часто употребляется как синоним вечности, которая наступит после времени и истории.

БИБЛИОГРАФИЯ

I. Издания Библии

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод.
2. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. СПб.: РБО, 2003.
3. Septuaginta. Stuttgart: Deutsche bibelgesellschaft, 1979.

II. Источники

Тексты отцов и учителей Церкви (оригиналы)

4. *S. Augustini*. De baptismo contra donatistas libri septem // PL 43. P. 107–245.
5. *S. Augustini*. In epistolam Joannis ad parthos // PL 35. P. 1977–2062.
6. *S. Augustini*. In Joannis Evangelium // PL 35. P. 1379–1976.
7. *S. Athanasius Alexandrinus*. Expositiones in psalmos. Psalmus XV // PG 27. Col. 99–106.
8. *S. Cyrillus Alexandrinus*. Explanatio in Psalmos. Psalmum LXVII // PG 69. Col. 1143–1160.
9. *S. Gregorius Palamas*. Homilia V // PG 151. P. 63–75.
10. *S. Gregory Palamas*. The Triads / ed. by John Meyendorff, translated by Nicholas Gendle. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1983.
11. *S. Ignatios Antiokheias*. Epistola ad Polycarpum // PG 5. Col. 717–728.
12. *S. Irenaeus Lugdunensis*. Contra haereses // PG 7.
13. *S. Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium. Quaestio XLII // PG 90. Col. 405–410.

14. *Origenes*. In Psalm. Psalmus 23 // PG 12. Col. 1265–1270.
15. *Photius*. Epistulae et Amphilochia, 287.3 (B. Laourdas and L.G. Westerink, Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, vols. 1–6.2 [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (BT) Leipzig: Teubner, 1983]).
16. *Symeon le Nouveau Theoogien*. Catecheses / ed. B. Krivochéine and J. Paramelle // Sources chretiennes, 113. Paris: Éditions du Cerf, 1965.
17. *Tertulliani*. Liber adversus Praxeam // PL 2. P. 153–196.
18. *Иларион Киевский, свт.* Слово о законе и благодати / Перевод со слав. яз. и примеч. А. Белицкой; Предисл. диакона А. Мумрикова // Богословские труды. М., 1987. №28. С. 315–338.
19. *Иоанн Кронштадтский, св.* Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. М.: ЛОКИД-Пресс, 2005. 416 с.
20. *Иоанн Кронштадтский, св.* Полное собрание сочинений. В 7 т. Т. 4–5 [Моя жизнь во Христе]. СПб.: Изд-во Л.С. Яковлевой, 1994. (Репринт: Изд. 2-е, испр. авт. СПб., 1893). 430 с.
21. *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. Б.Китеж, 2006. 378 с.
22. *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. В 5 т. (вып.) М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1898. Вып. 3. 256, VIII с.; 1899. Вып. 4. 256, XI с.; Вып. 5. 232 с.
23. *Филофей, мон.* Послание Великому князю Василию, в нём же об исправлении крестного знамения и содомском блуде // *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). М.: Индрик, 1998. С. 358-363.
24. *Филофей, мон.* Послание о неблагоприятных днях и часах // *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). М.: Индрик, 1998. С. 340-357.

Тексты отцов и учителей Церкви (переводы)

25. *Августин Иппонский, блаж.* О граде Божиим. В 2 т. Т. 1. М.: Т8-RUGRAM, 2020. 662 с.
26. *Августин Иппонский, блаж.* О граде Божиим. В 2 т. Т. 2. М.: Т8-RUGRAM, 2020. 664 с.
27. *Августин Иппонский, блаж.* О предопределении святых. Первая книга к Просперу и Иларию. М.: Путь, 2000. 40 с.
28. *Августин Иппонский, блаж.* О свободе воли // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья. В 2-х т. Т. 1. СПб.: Изд-во РХГИ – Амфора, 2008. С. 25–65.
29. *Августин Иппонский, блаж.* О Троице. В 2 ч. Ч.2. М.: Образ, 2005. 512 с.
30. *Августин Иппонский, блаж.* О христианском учении // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья. В 2-х т. Т. 1. СПб.: Изд-во РХГИ – Амфора, 2008. С. 66–112.
31. *Афанасий Великий, свт.* Послание 3 к епископу Серапиону Тмуитскому о Святом Духе // *Его же.* Творения. В 4 т. Т. 3. М.: Из-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1994. Репринт: Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1902-1903. С. 59–67.
32. *Афанасий Великий, свт.* Послание 4 к епископу Серапиону Тмуитскому о Святом Духе // *Его же.* Творения. В 4 т. Т. 3. М.: Из-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1994. Репринт: Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1902-1903. С. 67–92.
33. *Афанасий Великий, свт.* Слово против язычников // *Его же.* Творения: в 3 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2015. С. 53–102.
34. *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // *Его же.* Творения. В 2-х т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 319–429.

35. *Василий Великий, свт.* Второе каноническое послание к Амфилохию Иконийскому // *Его же*. Творения. В 2 т. Т. 2. М.: Сибирская благовонница, 2009. С. 728–739.
36. *Василий Великий, свт.* О Святом Духе к святому Амфилохию епископу Иконийскому // *Его же*. Творения. В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 93–168.
37. *Василий Великий, свт.* Первое каноническое послание к Амфилохию Иконийскому // *Его же*. Творения. В 2 т. Т. 2. М.: Сибирская благовонница, 2009. С. 695–709.
38. *Василий Великий, свт.* Письмо 8. К кесарийским монахам // *Его же*. Творения. В 2 т. Т. 2. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 455–468.
39. *Василий Великий, свт.* Письмо 125 (120). Список исповедания веры, произнесённого святейшим Василием, и к которому подписался Евстафий, епископ Севастийский // *Его же*. Творения в 2 т. Т. 2. М.: Сибирская благовонница, 2009. С. 630–633.
40. *Василий Великий, свт.* Против Евномия // *Его же*. Творения в 2 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 169–318.
41. *Викентий Леринский, прп.* Памятные записки Перегринна о древности и всеобщности кафолической веры против непотребных новизн всех еретиков // *Его же*. О Священном Предании Церкви. СПб.: Свиток, 2000. С. 14–112.
42. *Григорий Богослов, свт.* Слово 3 // *Его же*. Творения в 2 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2010. С. 27–60.
43. *Григорий Богослов, свт.* Слово 27, против евномиан и о богословии первое, или предварительное // *Его же*. Творения. В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2010. С. 327–332.
44. *Григорий Богослов, свт.* Слово 28, о богословии второе // *Его же*. Творения. В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2010. С. 333–350.

45. *Григорий Богослов, свт.* Слово 29, о богословии третье, о Боге Сыне первое // *Его же*. Творения. В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2010. С. 351–363.
46. *Григорий Богослов, свт.* Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе // *Его же*. Творения в 2 т. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2010. С. 376–391.
47. *Григорий Богослов, свт.* Стихотворения богословские // *Его же*. Творения. В 2 т. Т. 2. М.: Сибирская благовонница, 2011. С. 11–178.
48. *Григорий Кипрский, патр.* К истории споров по вопросу об исхождении Святого Духа / Самая сильная апология против нападков на его свиток // *Христианское чтение*. 1889. № 11–12. С. 545–570.
49. *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово // *Его же*. Догматические сочинения. В 2 т. Т. 1. Краснодар, 2006. С. 9–57.
50. *Григорий Нисский, свт.* К эллинам на основании общих понятий. *Его же*. Догматические сочинения. В 2 т. Т. 1. Краснодар, 2006. С. 87–92.
51. *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека. СПб.: Аксиома, 2000. 220 с.
52. *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея законодателя // *Его же*. Экзегетические сочинения. Краснодар: Текст, 2009. С. 34–97.
53. *Григорий Нисский, свт.* Слово на день светов // *Его же*. Догматические сочинения. В 2 т. Т. 1. Краснодар: Текст, 2006. С. 254–264.
54. *Григорий Нисский, свт.* Слово о Святом Духе // *Его же*. Догматические сочинения. В 2 т. Т. 1. Краснодар: Текст, 2006. С. 297–299.
55. *Григорий Нисский, свт.* Слово о Святом Духе против македонян духоборцев // *Его же*. Догматические сочинения. В 2 т. Т. 1. Краснодар: Текст, 2006. С. 172–187.
56. *Григорий Палама, свт.* О Божественном и боготворящем причастии // *Его же*. Трактаты. Краснодар: Текст, 2007. С. 90–120.
57. *Григорий Палама, свт.* Омилия 5 // *Его же*. Омилии. В 3 ч. Ч. 1. М.: Паломник, 1993. (Репринт: Монреаль, 1965.) С. 57–66.

58. *Дидахе* // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 41–63.
59. *Дионисий Ареопагит, св.* О Божественных именах // *Его же.* О Божественных именах. О мистическом богословии. М.: Глагол, 1994. С. 10–339.
60. *Дионисий Ареопагит, св.* О мистическом богословии // *Его же.* О Божественных именах. О мистическом богословии. М.: Глагол, 1994. С. 340–367.
61. *Дионисий Ареопагит, св.* О небесной иерархии. СПб.: Глагол-Изд-во РХГИ-Университетская книга, 1997. LXVI, 188 с.
62. *Евагрий Понтийский.* Послание к Мелании // Антология восточно-христианской богословской мысли. М.- СПб.: Никея – Изд-во РХГА, 2009. С. 477–497.
63. *Евагрий Понтийский.* Послание о вере // Творения Аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994. С. 142–156.
64. *Евагрий Понтийский.* Слово о молитве // Творения Аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994. С. 76–93.
65. *Евагрий Понтийский.* Умозрительные главы // Творения Аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994. С. 120–122.
66. *Ерм, св.* Пастырь // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 222–309.
67. *Ефрем Сирин, прп.* Различные виды промысла Божия // *Его же.* Творения. В 8 т. М.: Изд. отд. МП, 2004. Т.3. С. 395.
68. *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие // *Его же.* Творения. В 8 т. Т. 8. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра – Отчий дом, 1995. (Репринт: б/м., б/г.). 362 с.
69. *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к ефесянам // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 331–340.

70. *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к магнезийцам // Писания Мужей апостольских. М.: Издат. Совет. РПЦ, 2003. С. 341–346.
71. *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к римлянам // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 352–357.
72. *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к смирнянам // Писания Мужей апостольских. М.: Издат. Совет. РПЦ, 2003. С. 364–371.
73. *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к траллийцам // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 347–351.
74. *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к филладельфийцам // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 358–363.
75. *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послания // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 331–374.
76. *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М.: Индрик, 2002. 416 с.
77. *Иоанн Дамаскин, прп.* Против манихеев // *Его же.* Творения. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М.: Мартис, 1997. С. 30–74.
78. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа о Духе Святом // *Его же.* Творения. В 12 т. Т. 3. Кн. 2. СПб.: Изд. Дух. Акад., 1897. С. 876–896.
79. *Иоанн Кассиан, прп.* Собеседования египетских отцов. М.: Правило веры, 2003. 896 с.
80. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. М.: Правило веры, 1997. 672 с.
81. *Ипполит Римский, свщмч.* Ипполита, епископа Римского, изложение на основании Священного Писания о Христе и антихристе // *Его же.* О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008. С. 200–256.
82. *Ипполит Римский, свщмч.* Против ереси некоего Ноэта // *Его же.* О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008. С. 306–325.
83. *Ипполит Римский, свщмч.* Толкования на книгу пророка Даниила // *Его же.* О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008. С. 47–199.

84. *Иринея Лионский, свщмч.* Доказательство апостольской проповеди // *Его же.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 576–637.
85. *Иринея Лионский, свщмч.* Против ересей // *Его же.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 21–537.
86. *Иустин Мученик, св.* Вторая апология // Памятники древнехристианской письменности. М., 2005. С. 93–106.
87. *Иустин Мученик, св.* Первая апология // Памятники древнехристианской письменности. М., 2005. С. 30–93.
88. *Иустин Мученик, св.* Разговор с Трифоном Иудеем // Памятники древней христианской письменности. В 5 т. Т. 3. М.: Тип. Катков и Ко, 1862. Сочинения древних христианских апологетов. С. 141–378 (380).
89. *Иустин (Попович), прп.* Богочеловеческое развитие (эволюция). Письмо студенту (19 нояб. 1968 г.) // *Его же.* Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 166–168.
90. *Иустин (Попович), прп.* Внутренняя миссия нашей Церкви (Осуществление Православия). Статья 1923 г. // *Его же.* Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 211–217.
91. *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Ч. 3. Сотериология // *Его же.* Собрание творений. В 5 т. Т. 3. М.: Паломник, 2006. С. 5–312.
92. *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Пневматология. М.: Издат. Совет. РПЦ, 2007. 544 с.
93. *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Издат. Совет. РПЦ, 2005. 288 с.
94. *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Эсхатология. М.: Издат. Совет. РПЦ, 2005. 144 с.
95. *Иустин (Попович), прп.* Искание себя, богочеловеческого. Письмо 23 // *Его же.* Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 177–178.

96. *Иустин (Попович), прп.* О духе времени. Апрель 1923 г. // *Его же.* Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 382–383.
97. *Иустин (Попович), прп.* Основная истина Православия – Богочеловек. Статья 1937 г. // *Его же.* Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 217–219.
98. *Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы // *Его же.* Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 107–147.
99. *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм. М.: Паломник, 2006. 287 с.
100. *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм. М.: Моск. Подв. Св.-Троицкой св.-Сергиевой Лавры, 2012. 288 с.²⁰⁹⁸
101. *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского // *Его же.* Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 235–309.
102. *Иустин (Попович), прп.* Святая печаль по усопшим. Письмо студенту богословия Михаилу (1 марта 1962 г.) // *Его же.* Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 158–159.
103. *Иустин (Попович), прп.* Философия и религия Ф. М. Достоевского. Минск: Изд-во Дмитрия Харченко, 2014. 440 с.
104. *Иустин (Попович), прп.* Философия по Христу. Письмо монаху Григорию (16 нояб. 1966 г.) // *Его же.* Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 163–164.
105. *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. М.: Издат. Совет РПЦ, 2004. 279 с.
106. *Иустин (Попович), прп.* Христообразное сердце мира. Письмо другу в Оксфорд (4 авг. 1921 г.) // Собрание творений. В 5 т. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 148–150.

²⁰⁹⁸ Параллельное издание приведено для иллюстрации разницы в переводах.

107. *Киприан Карфагенский, свщмч.* О единстве Церкви // Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. М.: Паломник, 1999. С. 232–251.
108. *Кирилл Александрийский, свт.* Двенадцать глав против тех, которые дерзают защищать мнения Нестория как правые // Восточные отцы и учителя Церкви V века. М.: Изд-во МФТИ, 2000. С. 61-90.
109. *Кирилл Александрийский, свт.* Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице. СПб.-Краснодар: Изд-во О. Абышко – Сатис – Текст, 2014. 384 с.
110. *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Синодальная типография, 1900. 370 с.
111. *Климент Александрийский.* Педагог. М., Нью-Йорк, 1996. 291 с.
112. *Климент Александрийский.* Строматы. В 3 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. Т.1 (Книги 1–3). 544 с.; Т.2 (Книги 4–5). 336 с.; Т.3 (Книги 6–7). 368 с.
113. *Климент Александрийский.* Увещание к язычникам // *Его же.* Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 47–237.
114. *Климент Римский, свщмч.* Второе послание к коринфянам (Главы 1–12) // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 181–188.
115. *Климент Римский, свщмч.* Второе послание к коринфянам (Главы 12–20) // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2008. С. 505–509.
116. *Климент Римский, свщмч.* Первое послание к коринфянам // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 135–172.
117. *Макарий Египетский, прп.* Беседа VIII // *Его же.* Творения. М.: Паломник, 2002. С. 299–301.
118. *Макарий Египетский, прп.* Беседа XII // *Его же.* Творения. М.: Паломник, 2002. С. 316–323.

119. *Макарий Египетский, прп.* Беседа XIV // *Его же.* Творения. М.: Паломник, 2002. С. 323–325.
120. *Макарий Египетский, прп.* Беседа XIX // *Его же.* Творения. М.: Паломник, 2002. С. 365–369.
121. *Макарий Египетский, прп.* Беседа XXXVII // *Его же.* Творения. М.: Паломник, 2002. С. 427–432.
122. *Макарий Египетский, прп.* Беседа XLIV // *Его же.* Творения. М.: Паломник, 2002. С. 444–448.
123. *Макарий Египетский, прп.* Беседа XLVII // *Его же.* Творения. М.: Паломник, 2002. С. 455–461.
124. *Макарий Египетский, прп.* Слово XXXI // *Его же.* Духовные слова и послания. Собрание I / под ред. А. Г. Дунаева. Св. Гора Афон-М.: Изд. Пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015. С. 503–515.
125. *Макарий Египетский, прп.* Слово XXXIII // *Его же.* Духовные слова и послания. Собрание I / под ред. А. Г. Дунаева. Св. Гора Афон-М.: Изд. Пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015. С. 524–531.
126. *Макарий Египетский, прп.* Слово LI // *Его же.* Творения. М.: Паломник, 2002. 175–180.
127. *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию. М.: Сибирская благовонница – Нижегородская ДС, 2019. 974 с.
128. *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения прп. Максима Исповедника. В 2 т. Т.1. М.: Мартис, 1993. С. 215–256.
129. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви // Творения прп. Максима Исповедника. В 2 т. Т. 1. М.: Мартис, 1993. С. 96–145.
130. *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Творения прп. Максима Исповедника. В 2 т. Т. 1. М.: Мартис, 1993. С. 154–184.

131. *Максим Исповедник, прп.* О недоумениях к Иоанну // *Его же.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 51–383, 396–462.
132. *Максим Исповедник, прп.* О недоумениях к Фоме // *Его же.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 14–50.
133. *Максим Исповедник, прп.* Письмо XXVI. Пресвитеру Фалассию, спросившему, как это некоторые из языческих царей ради Божьего гнева, угрожавшего их подданным, приносили в жертву детей и родственников, и гнев прекращался, как описано у многих древних писателей // *Его же.* Письма. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2015. С. 262–263.
134. *Максим Исповедник, прп.* Письмо XXXIV. Авве Полихронию // *Его же.* Письма. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2015. С. 270.
135. *Максим Исповедник, прп.* Послание к Иоанну Кубикуларию о любви // Творения прп. Максима Исповедника. В 2 т. Т. 1. М.: Мартис, 1993. С. 146–153.
136. *Максим Исповедник, прп.* Схолии к трактату «О церковной иерархии» св. Дионисия Ареопагита // *Дионисий Ареопагит, св.* О Церковной иерархии. Послания. СПб.: Алетейя, 2001. С. 12–181.
137. *Максим Исповедник, прп.* Толкование на молитву Господню // Творения прп. Максима Исповедника. В 2 т. Т. 1. М.: Мартис, 1993. С. 185–202.
138. *Марк Минуций Феликс.* Октавий // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Благовест-Алетейя, 1999. С. 226–271.
139. *Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе: Литургическая поэма / пер. с греч. и послесл. иером. Илариона (Алфеева). М.: Крутицкое Патриаршее подворье – Общ-во любителей церк. истории, 1998. 36 с.
140. *Мефодий Патарский, свцмч.* О пиявице // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. М.: Паломник, 1996. (Репринт: Петроград, 1916). С. 353–364.

141. *Мефодий Патарский, свщмч.* О свободе воли // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. М.: Паломник, 1996. (Репринт: Петроград, 1916). С. 365–389.
142. *Мефодий Патарский, свщмч.* Пир десяти дев // Отцы и учителя Церкви III века. Антология. В 2-х тт. М.: Либрис, 1996. Т.2. С. 388–464.
143. *Никита Стифат, прп.* О рае // *Ким Н., свящ.* Рай и человек: наследие преподобного Никиты Стифата. СПб.: Алетейя, 2003. С. 87–176.
144. *Никодим Святгорец, прп., Макарий Коринфский, свт.* Книга душеполезнейшая о непрестанном причащении Святых Христовых Тайн. Ахтырка: Ахтырский Свято-Троицкий м-рь, 2017. 160 с.
145. *Николай Кавасила, св.* Изъяснение Божественной Литургии // Христос. Церковь. Богородица. Богословские труды св. Николая Кавасилы. М.: Храм св. мч. Татианы при МГУ, 2007. С. 200–308.
146. *Николай Кавасила, св.* Семь слов о жизни во Христе // Христос. Церковь. Богородица. Богословские труды св. Николая Кавасилы. М.: Храм св. мч. Татианы при МГУ, 2007. С. 14–199.
147. *Николай Кавасила, св.* Слово на Благовещение Пресвятой Богородицы и Владычицы нашей Приснодевы Марии // Христос. Церковь. Богородица. Богословские труды св. Николая Кавасилы. М.: Храм св. мч. Татианы при МГУ, 2007. С. 345–360.
148. *Ориген.* О началах // *Его же.* О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. С. 25–402.
149. *Ориген.* Против Цельса // *Его же.* О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. С. 404–790.
150. *Ориген.* Толкования на Евангелие от Иоанна. СПб.: Изд-во РХГА, 2018. 540 с.
151. *Поликарп Смирнский, свщмч.* Послание к филиппийцам // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 383–389.
152. Послание апостола Варнавы // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 87–114.

153. Послание к Диогнету // Памятники древнехристианской письменности. М., 2005. С. 235–247.

154. *Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны // Творения. В 3 т. Т. 3. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2017. 544 с.

155. *Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы // Творения. В 3 т. Т. 2 (Слова 53–92. Деятельные и богословские главы). Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014. С. 569–636.

156. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова богословские и нравственные. М.: Перервинская ПДС, 2017. 312 с.

157. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 45 // Творения. В 3 т. Т. 1 (Слова). Слова 1–52. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014. С. 411–470.

158. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 83 // Творения. В 3 т. Т. 2 (Слова 53–92. Деятельные и богословские главы). Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014. С. 426–443.

159. *Тертуллиан.* О Прескрипции против еретиков // *Его же.* Избранные сочинения. М.-СПб.: Изд-во АСТ – Северо-Запад Пресс, 2004. С. 356–392.

160. *Феофил Антиохийский, свщисп.* Три послания к Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Благовест-Алетейя, 1999. С. 128–191.

Труды православных богословов XX века

161. *Антоний Сурожский, митр.* Беседы о вере и Церкви. М.: СПИИнтербук, 1991. 319 с.

162. *Афанасьев Н., протопр.* Две идеи Вселенской Церкви // *Его же.* Церковь Божия во Христе: сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 146–160.

163. *Афанасьев Н., протопр.* Ей, гряди, Господи Иисусе! // *Его же.* Церковь Божия во Христе. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 686–700.
164. *Афанасьев Н., протопр.* Кафолическая Церковь // *Его же.* Церковь Божия во Христе. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 480–515.
165. *Афанасьев Н., протопр.* Неизменное и временное в церковных канонах // *Его же.* Церковь Божия во Христе. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 161–178.
166. *Афанасьев Н., протопр.* Проблема истории в христианстве // *Его же.* Церковь Божия во Христе. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 104–112.
167. *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Духа Святого. Киев: Центр православной книги, 2005. 480 с.
168. *Афанасьев Н., протопр.* Церковь, председательствующая в Любви // *Его же.* Церковь Божия во Христе. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 542–600.
169. *Булгаков С.Н.* Апокалиптика и социализм // *Его же.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М: Наука, 1993. С. 368–434.
170. *Булгаков С.Н.* Воскресение Христа и современное сознание // *Его же.* Два града СПб.: Изд-во РХГА, 1997. С. 269–274.
171. *Булгаков С. Н.* Два града: исследования о природе общественных идеалов. М.: Астрель, 2008. 783 с.
172. *Булгаков С.Н.* На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги // *Его же.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М: Наука, 1993. С. 564–626.
173. *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса // *Его же.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М: Наука, 1993. С. 46–94.
174. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. 640 с.
175. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // *Его же.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М: Наука, 1993. С. 49–297.

176. Булгаков С.Н. Христианство и социализм // *Его же*. Христианский социализм: споры о судьбах России. Новосибирск: Наука, 1991. С. 205–233.
177. Булгаков С.Н. Церковь и социальный вопрос // *Его же*. Христианский социализм: споры о судьбах России. Новосибирск: Наука, 1991. С. 79–104.
178. Булгаков С., прот. Агнец Божий. М. : Общедоступный православный университет, 2000. 464 с.
179. Булгаков С., прот. Апокалипсис Иоанна (опыт догматического истолкования). Париж: YMKA-press, 1948. 353 с.
180. Булгаков С., прот. Иерархия и таинства // *Его же*. Путь Парижского богословия. М.: Изд-во храма св. мч. Татианы, 2007. С. 433–460.
181. Булгаков С., прот. Ипостась и ипостасность (Scholia к Свету Невечернему) // С. Н. Булгаков: pro et contra. СПб.: РХГА, 2021. С. 146–197.
182. Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М.: Общедоступный православный университет, 2005. 655, [1] с.
183. Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения православной церкви. Париж: YMCA-PRESS, 1985. 403 с.
184. Булгаков С., прот. Святой Грааль // *Его же*. Чаша Грааля. Софиология страдания. М: Никея, 2021. С. 1–48.
185. Булгаков С., прот. Софиология смерти // *Его же*. Чаша Грааля. Софиология страдания. М: Никея, 2021. С. 49–122.
186. Булгаков С., прот. У кладезя Иаковля. О Реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах // Христианское воссоединение. Париж : YMKA-press, 1933. С. 9–32.
187. Булгаков С., прот. Утешитель. М.: Общедоступный православный университет, 2003. 464 с.
188. Булгаков С., прот. Христос в мире // *Его же*. Чаша Грааля. Софиология страдания. М: Никея, 2021. С. 123–226.

189. *Булгаков С., прот. Una Sancta // Православная община. 1996. № 34. С. 50–61.*
190. *Василий (Кривошеин), архиеп. Кафоличность и структуры Церкви (Некоторые мысли в связи с вступительным докладом проф. С. С. Верховского) // Его же. Богословские труды. Н. Новгород: Изд-во «Богословская библиотека», 2011. С. 587–599.*
191. *Василий (Кривошеин), архиеп. Экклезиология святителя Василия Великого // Его же. Богословские труды. Н. Новгород: Христианская библиотека, 2011. С. 536–564.*
192. *Иларион (Троицкий), свщмч. Единство Церкви и всемирная конференция христианства (письмо г. Роберту Гардинеру, секретарю комиссии для устройства мировой конференции христианства) // Его же. Творения. В 3 тт. М.: Изд. Сретенского м-ря, 2004. Т.3. С. 495–540.*
193. *Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Св.-Филаретовский Православно-христианский институт, 2006. 280 с.*
194. *Иоанн (Зизиулас), митр. Современные дискуссии о первенстве в православном богословии // Петрово служение. Диалог католиков и православных. М.: ББИ, 2006. С. 257–276.*
195. *Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. 332 с.*
196. *Иоанн (Зизиулас), митр. Божественная Евхаристия и Церковь // Его же. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 43–72.*
197. *Иоанн (Зизиулас), митр. Евхаристия и Царство Божие // Его же. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 203–298.*
198. *Иоанн (Зизиулас), митр. Епископ как предстоятель на Евхаристии // Его же. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 91–111.*

199. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Идентичность Церкви // *Его же.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 19–42.
200. *Иоанн (Зизиулас), митр.* О явлении Церкви в истории // *Его же.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 313–327.
201. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения / пер. с англ. Д. М. Гзгзяна // Страницы. М., 1997. Т.2. №1. С. 36–47.
202. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и эсхатология // *Его же.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 170–202.
203. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Экклесиологическое значение Божественной Литургии // *Его же.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 138–169.
204. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. М.: Изд-во ББИ, 2012. XII, 407 с.
205. *Каллист (Уэр), митр.* Православная Церковь. М.: Изд-во ББИ, 2012. 376 с.
206. *Лосский В.Н.* Боговидение // *Его же.* Боговидение. Минск: Белорусский экзархат, 2007. С. 3–127.
207. *Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // *Его же.* Боговидение. Минск: Белорусский экзархат, 2007. С. 400–411.
208. *Лосский В.Н.* Господство и царство (эсхатологический этюд) // *Его же.* Боговидение. Минск, 2007. С. 480–493.
209. *Лосский В.Н.* Кафолическое сознание (Антропологическое приложение догмата Церкви) // *Его же.* Боговидение. Минск, 2007. С. 458–468.
210. *Лосский В.Н.* О третьем свойстве Церкви // *Его же.* Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 448–458.
211. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Его же.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви.

Догматическое богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. С. 8–378.

212. *Лосский В.Н.* Предание и предания // *Его же.* Боговидение. Минск, 2007. С. 424–448.

213. *Лосский В.Н.* Соблазны церковного сознания // *Его же.* Боговидение. Минск, 2007. С. 237–243.

214. *Лосский В. Н.* Спор о софии // *Его же.* Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 128–215.

215. *Мейендорф И., протопр.* Византийское богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. 336 с.

216. *Мейендорф И., протопр.* Единство Церкви – единство человечества // *Его же.* Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 903–920.

217. *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997. 480 с.

218. *Мейендорф И., протопр.* Исторический релятивизм и авторитет в христианском вероучении // *Его же.* Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 3–19.

219. *Мейендорф И., протопр.* Кафоличность Церкви // *Живое Предание.* М.: Паломник, 2004. С. 28–157.

220. *Мейендорф И., протопр.* Святая Троица в паламитском богословии // *Его же.* Пасхальная тайна. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 605–620.

221. *Мейендорф И., протопр.* Смысл Предания // *Его же.* Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 61–73.

222. *Мейендорф И., протопр.* Современное понимание Церкви в Православии // *Его же.* Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 221–236.

223. *Мейендорф И., протопр.* Существовал ли когда-либо «Третий Рим»? // *Его же.* Церковь в истории: статьи по истории Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 592–608.

224. *Мейендорф И., протопр.* Творение в истории православного богословия // *Его же.* Пасхальная тайна. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 101–113.

225. *Мейендорф И., протопр.* Христианское благовестие и социальная ответственность: Православное Предание в истории // *Живое предание.* М.: Паломник, 2004. С. 300–327.

226. *Мейендорф И., протопр.* Церковный регионализм: структуры общения или прикрытие сепаратизма? // *Его же.* Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 191–205.

227. *Мейендорф И., протопр.* Церковь, общество, культура в Предании // *Его же.* Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 354–369.

228. *Мейендорф И., протопр.* Что такое Вселенский Собор? // *Его же.* Церковь в истории. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 307–325.

229. *Сергий (Страгородский), патр.* Значение апостольского преемства в инославии // *Хрестоматия по сравнительному богословию.* М.: Изд-во московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 62–88.

230. *Сергий (Страгородский), патр.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от неё сообществам // *Хрестоматия по сравнительному богословию.* М.: Изд-во московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 33–61.

231. *Софроний (Сахаров), схиархим.* Аз есмь. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра – М-рь св. Иоанна Предтечи, 2017. 168 с.

232. *Софроний (Сахаров), схиархим.* Видеть Бога как Он есть. М.: Путём зерна, 2000. 256 с.

233. *Софроний (Сахаров), схиархим.* Духовные беседы. В 2-х тт. Эссекс-М.: Свято-Иоанно-Предтеченский Монастырь – Паломник, 2003. Т.1. 384 с.
234. *Софроний (Сахаров), схиархим.* Духовные беседы. В 2-х тт. Эссекс-М.: Свято-Иоанно-Предтеченский Монастырь — Паломник, 2007. Т.2. 336 с.
235. *Софроний (Сахаров), схиархим.* О молитве. Эссекс-М.: Свято-Иоанно-Предтеченский Монастырь — Русский путь, 2002. 224 с.
236. *Софроний (Сахаров), схиархим.* Письма в Россию. М.-Эссекс: Паломник – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003. 288 с.
237. *Софроний (Сахаров), схиархим.* Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Эссекс-М.: Св.-Иоанно-Предтеч. М-рь – Паломник, 2002. 368 с.
238. *Софроний (Сахаров), схиархим.* Преподобный Силуан Афонский. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. 465 с.
239. *Софроний (Сахаров), схиархим.* Рождение в царство непоколебимое. Эссекс-М.: Свято-Иоанно-Предтеченский м-рь – Паломник, 2000. 224 с.
240. *Софроний (Сахаров), схиархим.* Таинство христианской жизни. М.-Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева Лавра – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. 272 с.
241. *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу единства Святой Троицы // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1950. №2–3. С. 8–33.
242. *Станилое Д., прот.* О некоторых характерных особенностях Православия / *Иванов И., свящ.* Перевод статьи профессора протоиерея Думитру Станилое «О некоторых характерных особенностях Православия» // Труды и переводы. 2018. № 1. С. 67–77.
243. *Станилое Д., прот.* Православное понимание Предания и развития учения / *Потёмкин С., свящ.* Перевод статьи профессора

протоиерея Думитру Станилое «Православное понимание Предания и развитие учения» // Труды и переводы. 2020. № 1(3). С. 77–85.

244. *Флоровский Г., прот.* Богословские отрывки // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 441–459.

245. *Флоровский Г., прот.* Вера и культура // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 650–670.

246. *Флоровский Г., прот.* Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 84–107.

247. *Флоровский Г., прот.* В мире исканий и блужданий // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 122–164.

248. *Флоровский Г., прот.* Два Завета // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 165–181.

249. *Флоровский Г., прот.* Дом Отчий // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 229–258.

250. *Флоровский Г., прот.* Евхаристия и соборность // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 350–364.

251. *Флоровский Г., прот.* Затруднения историка-христианина // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 671–707.

252. *Флоровский Г., прот.* Идея творения в христианской философии // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 316–342.

253. *Флоровский Г., прот.* Метафизические предпосылки утопизма // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 197–228.

254. *Флоровский Г., прот.* О границах Церкви // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 511–523.

255. *Флоровский Г., прот.* О воскресении мертвых // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 543–567.

256. *Флоровский Г., прот.* О последних вещах и последних событиях // *Его же.* Догмат и история. М.: Изд-во Св.-Владимирского братства, 1998. С. 444–465.

257. *Флоровский Г., прот.* Откровение и истолкование // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 616–633.

258. *Флоровский Г., прот.* Памяти Новгородцева // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 182–196.

259. *Флоровский Г., прот.* Послушание и свидетельство // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 708–720.

260. *Флоровский Г., прот.* Промысел Святого Духа в Богооткровении // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 477–494.

261. *Флоровский Г., прот.* Противоречия оригенизма // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 732–740.

262. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Минск: Харвест, 2006. 608 с.

263. *Флоровский Г., прот.* Смысл истории и смысл жизни // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 61–83.

264. *Флоровский Г., прот.* Соборность Церкви // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 524–542.

265. *Флоровский Г., прот.* Социальная проблема в Восточной Православной Церкви // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 596–607.

266. *Флоровский Г., прот.* Спор о немецком идеализме // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 402–423.

267. *Флоровский Г., прот.* Хитрость разума // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 49–60.

268. *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 641–649.

269. *Флоровский Г., прот.* Христос и Его Церковь. Тезисы и критические замечания / пер. с англ. В. Пислякова // *Лосский В.Н.* Богословие и боговидение: Сборник статей. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 600–615. [Этот же текст с изменениями: Православная беседа. URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=771> (дата обращения: 13.03.2019)].

270. *Флоровский Г., прот.* Церковь, её природа и задача // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 568–582.

271. *Флоровский Г., прот.* Человеческая мудрость и Премудрость Божия // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Из-во РХГА, 2005. С. 108–121.

272. *Флоровский Г., прот.* Эволюция и эпигенез // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 424–440.
273. *Шмеман А., протопр.* Беседы на радио «Свобода». В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. X, 624 с.
274. *Шмеман А., протопр.* Богослужение в секулярный век // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 72–84.
275. *Шмеман А., протопр.* Богослужение и эсхатология // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 299–308.
276. *Шмеман А., протопр.* Введение в литургическое богословие. Киев: Пролог, 2003. 294 с.
277. *Шмеман А., протопр.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 364–373.
278. *Шмеман А., протопр.* Дневники. 1973 – 1983. М.: Русский путь, 2005. 720 с.
279. *Шмеман А., протопр.* Догматический союз // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 603–615.
280. *Шмеман А., протопр.* «Единство», «разделение», «объединение» в свете православной экклезиологии // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 354–363.
281. *Шмеман А., протопр.* Задача православного богословия сегодня // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 231–239.
282. *Шмеман А., протопр.* Знаменательная буря // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 550–572.
283. *Шмеман А., протопр.* Исторический путь Православия. М.: Омофор, 2016. 416 с.
284. *Шмеман А., протопр.* Литургия, символ и таинство // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 240–248.

285. Шмеман А., *протопр.* Мир в свете православной мысли и опыта // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 98–109.
286. Шмеман А., *протопр.* Мир как таинство // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 26–33.
287. Шмеман А., *протопр.* Миссионерский императив // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 20–25.
288. Шмеман А., *протопр.* Миссия Православия // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 527–539.
289. Шмеман А., *протопр.* О понятии первенства в православной эkkлезиологии // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 391–412.
290. Шмеман А., *протопр.* Православный мир: прошлое и настоящее // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 39–68.
291. Шмеман А., *протопр.* Проблемы православия в Америке // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 468–526.
292. Шмеман А., *протопр.* Свобода в Церкви // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 427–435.
293. Шмеман А., *протопр.* Спор о Церкви // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 337–345.
294. Шмеман А., *протопр.* Судьба византийской теократии // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 616–630.
295. Шмеман А., *протопр.* Упадок или возрождение? // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 94–97.
296. Шмеман А., *протопр.* Церковь, государство, теократия // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 384–390.
297. Шмеман А., *протопр.* Церковь и история // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 17–19.
298. Шмеман А., *протопр.* Церковь и церковное устройство // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 314–336.

299. Шмеман А., *протопр.* Церковь, эмиграция, национальность // *Его же.* Собрание статей. 1947 – 1983. М.: Русский путь, 2009. С. 309–313.
300. *Stăniloae D., pr.* Iisus Hristos Lumina lumii si indumnezeitorul omului. București, 1993.
301. *Stăniloae D., pr.* Iisus Hristos sau restaurarea omului. Craiova, 1993.
302. *Stăniloae D., pr.* Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit. Paris, 1981.
303. *Stăniloae D., pr.* Teologia Dogmatică Ortodoxă. București, 2003. Т. 1.
304. *Staniloae D., pr.* Theology and the Church. Cresstwood. NY.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980. 240 p.
305. *Zizioulas J. D., metropolitan.* Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries. Brookline: Holy cross orthodox press, 2001. 279 p.

III. Исследования и литература

Исследования

306. *Асмус М., свящ.* Рецепция идеи “Москва – Третий Рим” греческим церковным сознанием в XVI-XVII веках // Угрешский сборник. Труды преподавателей Николо-Угрешской православной духовной семинарии. № 7. 2017. С. 178-187.
307. *Бальтазар Х.У. фон.* Теология истории. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 136 с.
308. *Бальтазар Х.У. фон.* Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории. М.: Истина и Жизнь, 2001. 368 с.
309. *Барсов М.В.* Апокалипсис святого Иоанна Богослова. Толкование. М.: Лепта, 2002. 400 с.

310. *Бирюков Д. С.* Святой Симеон Новый Богослов // Антология восточно-христианской богословской мысли. М.-СПб.: Никея-Изд-во РГХА, 2009. С. 283-292.
311. *Бультман Р.* История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: «Канон+» – РООИ «Реабилитация», 2012. 208 с.
312. *Гаврилов И. Б.* Актуальные вопросы богословия истории на страницах «Трудов кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии», 2021, № 4 (12), 247 с. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (4). С. 203-212.
313. *Гаврилов И. Б.* Богословие истории преподобного Иустина (Поповича) в полемике с гуманизмом // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 4 (16). С. 10–34.
314. *Гаврилов И. Б.* Богословие истории свт. Серафима (Соболева) в полемике с прогрессистским утопизмом XX в. С. 12–42.
315. *Говорун С.Н.* Движение колливадов // Церковь и время. М., 2001. №3(16). С. 86–106.
316. *Греггерсен Н.* Идея глубокого воплощения: библейские и патристические источники // Богословие творения. М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 97–1123.
317. *Даниелю Ж.* Христианское понимание истории // Символ. Париж-М., 1986. №16. С. 33–48.
318. *Даниелю Ж.* Христос центр истории // Символ. Париж-М., 1986. №10. С. 9–23.
319. *Данн Джеймс Д.* Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. М.: Изд-во ББИ, 2009. 523 с.
320. *Дионисий (Шлёнов), игум.* Осуждение филетизма/этнофилетизма на Константинопольском Соборе 1872 г.: критические замечания // Богословский вестник. 2023. № 3 (50). С. 245-283.

321. *Зоитакис А.* Традиционное просветительство в Греции в XVIII веке: Косма Этолийский и Никодим Святогорец. М.: Изд. дом «Святая Гора», 2008. 288 с.
322. *Кассиан (Безобразов), еп.* Евангелисты как историки // Да придет Царствие Твое: сборник статей / еп. Кассиан (Безобразов). Paris: Presses Saint-Serge – Institut de Theologie Orthodoxe, 2003. С. 9–30.
323. *Кассиан (Безобразов), еп.* Новый Завет в наше время. История и богословие // Да придет Царствие Твое: сборник статей / еп. Кассиан (Безобразов). Paris: Presses Saint-Serge – Institut de Theologie Orthodoxe, 2003. С. 73–94.
324. *Кирилл (Зинковский), иером.* Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб.: Изд-во О. Абышко, 2014. 512 с.
325. *Кириллов И.* Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М: «Третий Рим», 1996. 111 с.
326. *Лаврентьев А.* Теология истории Вольфхарта Панненберга // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. М., 2015. №3(33). С. 345–360.
327. *Лодел М.* История Бога. СПб.: Изд-во Вера и святость – Библия для всех, 2006. 276 с.
328. *Любак А. де.* Католичество. Социальные аспекты догмата. Милан: Христианская Россия, 2012. 400 с.
329. *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология святого Григория Нисского. М.: Паломник, 1999. 674 с.
330. *Макаров Д. И.* Паламизм до святителя Григория Паламы, спор о филиокве и примат папы в византийской эkkлесиологии XII – XIV вв.: некоторые наблюдения. Екатеринбург: Екат. Дух. семинария, 2017. 92 с.
331. *Маркидонов А.В.* О некоторых особенностях древнерусского религиозного сознания (на примере Палеи Толковой) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки / Мат-лы IX межд.

научн.-богосл. конф., посв. 100-летию начала мученического и исповеднического подвига РПЦ. 28–29 сентября 2017 года. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 265–272.

332. *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX–XX веках. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. 320 с.

333. *Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. 256 с.

334. *Мефодий (Зинковский), иером.* Термин «προαίρεσις» и богословие личности // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2014. Т.8. №2. С. 312–327.

335. *Михайлов П. Б.* Историческая теология о. Иоанна Мейендорфа // *Мейендорф И., протопр.* Церковь в истории: статьи по истории Церкви. М., 2018. С. XIV–XV.

336. *Михайлов П.Б.* История как предмет богословия // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. М., 2012. №6(44). С. 30–42.

337. *Михайлов П.Б.* История как призвание богословия // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. М., 2012. №4(47). С. 7–22.

338. *Михайлов П.Б.* Категории богословской мысли / 2-е изд., исправл. и доп. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 384 с.

339. *Мольтман Ю.* Начало и завершение времени в первоначальном и эсхатологическом моментах // Богословие творения: сборник / под ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 24–36.

340. *Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П.* Пути православного богословия на Запад в XX веке. М.: Изд-во ББИ, 2016. 438 с.

341. *Орлов И.А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар: Изд-во «Текст», 2010. 208 с.

342. *Пиков Г.Г.* Эсхатология и христианская историософия // Эсхатологический сборник. СПб.: Алетейя, 2006. С. 85–97.

343. *Писарев Л.И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Век мужей апостольских (I и начало II в.). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009. 576 с.
344. *Половинкин С. М.* Русский персонализм. М.: Синаксис, 2020. 1156 с.
345. *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 464 с.
346. *Суворов В., прот.* Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке. М.: Познание, 2020. 872 с.
347. *Тракателлис Д.* Власть и страдание. Христологические аспекты Евангелия от Марка. М.: Изд-во ББИ, 2012. 257 с.
348. *Тримбл У. У.* Промысл и диалог: отзыв на монографию *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука: опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. 656 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 2 (14). С. 226-243.
349. *Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: ОЦАД, 2014. 782 с.
350. *Холлэдей К.* «Рассказ про путь» в Евангелии от Луки: история и богословие // История и теология в Евангельских повествованиях. Материалы седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета. М.: Познание, 2018. С. 231–265.
351. *Хондзинский П., свящ.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. 304 с.
352. *Хоружий С. С.* Исихазм и культура // Культура и искусство. № 1(31). 2016. С. 25–40.
353. *Хоружий С. С.* Очерки синергийной антропологии. М.: Ин-т теологии, философии и истории св. Фомы. 2005. 408 с.

354. *Шишков А.В.* Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа) // Вестник РХГА. СПб., 2014. Т.15. №1. С. 32–41.

355. *Шишков А.В.* Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Философия. Богословие. М., 2015. №1(57). С. 25–38.

356. *Lavrentiev A. V.* A theology of history: in search of a method // Changing societies & personalities. 2022. Т. 6. № 3. P. 700-705.

357. *Coman V.* Dumitru Stăniloae's Theology of the World: Reflections on the Margins of the Relationship between Humankind and Creation // *Communio Viatorum: a theological journal*. 2017. Vol. 59. No. 2.

358. *Costache D.* A Theology of the World: Dumitru Stăniloae, the Traditional Worldview, and Contemporary Cosmology // *Orthodox Christianity and Modern Science: Tensions, Ambiguities, Potential* / Ed. by Vasilios N. Makrides and Gayle Woloschak. Science and Orthodox Christianity 1. Turnhout: Brepols Publishers, 2019.

359. *Cullmann O.* Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History. London: SCM Press Ltd., 1962. 253 p.

360. *Letham R.* The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship. Phillipsburg: P&R, 2001. 551 p.

361. *McPartlan P.G.* The Eucharist Makes the Church: Henry De Lubac and John Zizioulas in Dialogue. Edinburgh, 1993. xxii+342 p.

362. *Roberson R. G.* Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues / *Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, Pontificium Institutum Orientale, Rome 1988.*

Исследования автора

363. *Легеев М., диак.* Учение о синергии святителя Феофана Затворника: две аскетико-богословские парадигмы восстановления

человеческой природы в святоотеческом богословии // Церковь и время. М., 2013. №3(64). С. 84–103.

364. *Легеев М., священник.* Богословие истории в свете христианского персонализма у архимандрита Софрония (Сахарова) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 23–45.

365. *Легеев М., священник.* Богословие истории и актуальные проблемы экклесиологии. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. 312 с.

366. *Легеев М., священник.* Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклесиологии // Научные труды кафедры богословия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015–16 уч. год. С. 135–157.

367. *Легеев М., священник.* Богословие истории как наука. Метод. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2021. 280 с.

368. *Легеев М., священник.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. 656 с.

369. *Легеев М., священник.* Богословие истории на рубеже эпох: от преподобного Максима Исповедника к преподобному Симеону Новому Богослову // Христианское чтение. СПб., 2018. №5. С. 51–61.

370. *Легеев М., священник.* Богословие истории протоиерея Георгия Флоровского: путь свободы, драмы и подвига // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 43–65.

371. *Легеев М., священник., Антипина Ю. Н.* Богословие истории протоиерея Сергия Булгакова // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 4 (16). С. 1–29.

372. *Легеев М., священник.* Богословский взгляд на историю протопресвитеров Александра Шмемана и Иоанна Мейендорфа // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 1 (17). С. 60–83.

373. *Легеев М., свящ.* Вклад александрийской школы III века в богословие истории // *Христианское чтение*. СПб., 2018. №3. С. 45–59.

374. *Легеев М., свящ. Добыкина А.А.* Богословское осмысление историзма Ветхого Завета: ключевые темы // *Христианское чтение*. СПб., 2019. № 2. С. 19–30.

375. *Легеев М., свящ., Иванов И., свящ.* Мир как теофания, дар и тайна. К вопросу о богословии истории прот. Думитру Станилое // *Христианское чтение*. 2022. №1. С. 136–149.

376. *Легеев М., свящ.* История и богословие истории у протоиерея Георгия Флоровского (по материалам статьи «Затруднения историка-христианина») // *Русско-Византийский вестник*. 2023. №2 (13). С. 76-84.

377. *Легеев М., свящ.* Ключевые тенденции развития богословия истории в православной мысли XX века // *Христианское чтение*. 2022. № 4. С. 136–147.

378. *Легеев М., свящ.* Логика церковной истории: труд, торжество, кенозис // *Христианское чтение*. СПб., 2017. №6. С. 51–63.

379. *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель // *Христианское чтение*. СПб., 2016. №3. С. 88–99.

380. *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека: свобода и закономерности // *Святитель Феофан Затворник – основатель христианской психологии. Материалы третьей Всероссийской научно-практической конференции*. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. С. 61-70.

381. *Легеев М., свящ.* Метод и цель в их взаимном отношении. Ответ на критический отзыв: Маркидонов А. В. «Я, как читатель, растерян...» // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2021. № 1 (9). С. 134–139.

382. *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две

тенденции в богословии XX века. Часть 1 // Христианское чтение. СПб., 2016. №6. С. 107–127.

383. *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 2 // Христианское чтение. СПб., 2017. №1. С. 16–28.

384. *Легеев М., свящ. Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Научно-богословское осмысление истории в IV-V веках: попытки и тенденции // Христианское чтение. СПб., 2018. №4. С. 10–27.

385. *Легеев М., свящ. Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Научно-богословское осмысление истории у мужей апостольских и апологетов: от Святой Троицы к человеку // Христианское чтение. СПб., 2018. №1. С. 34–45.

386. *Легеев М., свящ. Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Периодизация «Эпохи утраченной экумены»: взгляд со стороны богословия истории // Русско-Византийский вестник. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. №1. С. 64–72.

387. *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота // Христианское чтение. СПб., 2017. №2. С. 57–80.

388. *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Экуменизм как явление современности // Вестник РХГА. 2017. Т.18. №4. С. 223–240.

389. *Легеев М., свящ. Мефодий (Зинковский), иером.* Типология исторического развития: τρόπος τῆς ἐνεργείας Святой Троицы и его значение для истории // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 262–274.

390. *Легеев М., свящ.* Мир и Церковь как участники исторических процессов в «Эпоху утраченной экумены» // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 2018. №1(2). С. 208–221.

391. *Легеев М., свящ.* Научно-богословское осмысление истории у мужей апостольских и апологетов: развитие и Предание // Христианское чтение. СПб., 2018. №2. С. 10–24.

392. *Легеев М., свящ.* Научно-технический прогресс в контексте «Божественной педагогики» // Христианское чтение. СПб., 2016. №5. С. 52–69.

393. *Легеев М., свящ.* Образ действия как богословское понятие и его значение для богословия истории // Христианское чтение. 2019. №4. С. 23–33.

394. *Легеев М., свящ.* О значении догматического понятийного аппарата для современной экклезиологии // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки / Материалы VIII международной научно-богословской конференции, посвящённой 70-летию возрождения Санкт-Петербургской Духовной Академии: в 2-х частях. Часть 1: Библистика. Богословие. Церковное искусство и архитектура. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2017. С. 249–260.

395. *Легеев М., свящ.* Отдельный человек как Церковь и его границы // Материалы ежегодной научно-богословской конференции СПбДА. 30 сентября 2015 г. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. С. 146–151.

396. *Легеев М., свящ.* Попытка “эйнштейновского переворота” в православной мысли. История и эсхатология в богословской системе митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 86–105.

397. *Легеев М., свящ.* Предание и антипредание // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 44-54.

398. *Легеев М., свящ.* Природа и «ипостась» Церкви. К вопросу о понятийном аппарате современной экклезиологии и богословия истории // Христианское чтение. СПб., 2017. №3. С. 68–79.

399. *Легеев М., свящ.* Проблема «границ Церкви» в перспективе богословия истории // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 1 (9). С. 18–44.

400. *Легеев М., свящ.* Проблемы толкования «правила о чиноприемах» святителя Василия Великого (первое правило «Первого канонического послания» к свт. Амфилохию Иконийскому) // Святитель Василий Великий в богословской традиции Востока и Запада. Материалы Шестой международной патристической конференции ОЦАД. Москва 11-13 апреля 2019 года. М.: Познание, 2022. С. 278–295.

401. *Легеев М., свящ.* Развитие внешних форм жизни человеческого социума: богословские аспекты // В сборнике: Христианские ценности в культурной традиции Востока и Запада – история и современность. Сборник докладов XXII международных Кирилло-Мефодиевский чтений. ГУО «Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета. 2017. С. 311-315.

402. *Легеев М., свящ.* «Сакраментологический барьер» в экклесиологии XX века и пути его преодоления сегодня // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 140–159.

403. *Легеев М., свящ.* Свобода и закономерности в истории // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2017. №1. С. 143–155.

404. *Легеев М., свящ.* Святитель Ириней Лионский у истоков богословия истории // Святитель Ириней Лионский в богословской традиции Востока и Запада. Материалы Пятой международной патристической конференции ОЦАД. Москва 19-21 апреля 2018 года. М.: Познание, 2020. С. 169-183.

405. *Легеев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. СПб., 2017. №5. С. 33–43.

406. *Легеев М., свящ.* Типология исторического развития: персона, социум, универсум. Метод исследования // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 137–161.

407. *Легеев М., свящ.* У истоков богословия истории в Русской Церкви // Русско-Византийский вестник. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. №1(2). С. 104–114.

408. *Легеев М., свящ.* У истоков богословия образования: Климент Александрийский и историческое преемство его взглядов на педагогику // Вестник РХГА. СПб., 2016. Т.17. №4. С. 26–35.

409. *Легеев М., свящ.* Формирование католической проблематики в истории Церкви: от колливадов к евхаристической экклезиологии // Христианское чтение. СПб., 2019. №1. С. 63–76.

410. *Легеев М., свящ., Хулан В., прот., Сизоненко Д., прот., Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* Богословие истории в XX веке: Восток и Запад / Под общей ред. свящ. М. Легеева. СПб.: Изд-во СПбДА, 2023. 564 с.

411. *Легеев М., свящ.* Экклезиология сегодня: две модели устройства Церкви и их исторические предпосылки // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 2 (6). С. 17–42.

412. *Мефодий (Зинковский), иером, Легеев М.В.* Ипостасно-природный характер синергии // Церковь и время. М., 2012. №4(61). С. 69–106.

Иная литература

413. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М. 1977. 320 с.

414. *Амвросий (Ермаков), архиеп., Легеев М., свящ.* Введение в аскетику. СПб.: Изд-во СПбДА, 2017. 264 с.

415. *Всеволод (Филиппьев), инок.* Путь святых отцов. Джорданвилль, 2006. 640 с.

416. *Голдсуорси Г.* По Божьему замыслу. Введение в библейское богословие. Черкассы: Колоквиум, 2011. 320 с.
417. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 622 с.
418. *Добыкин Д.Г.* Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике: учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. 272 с.
419. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. В 2 т. Т. 1. СПб.: Библиополис, 1996. 456 с.
420. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1876. Декабрь. Глава первая. III. Голословные утверждения // *Его же.* Собрание сочинений. В 15 т. Т. 13. СПб.: Наука, 1994. С. 387–391.
421. Жития византийских святых. СПб.: Corvus – Terra Fantastica – РоссКо, 1995. 543 с.
422. *Иларион (Алфеев), митр.* Православное богословие на рубеже столетий. Православное богословие на рубеже столетий. Киев: Дух и литера, 2002. 536 с.
423. *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. 366 с.
424. *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М.: ПСТГУ – Русский путь, 2001. 560 с.
425. *Легеев М., свящ.* Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. 592 с.
426. *Лихачёв Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII вв.: эпохи и стили. Л.: Наука, 1973. 254 с.
427. *Малиновский Н., прот.* Очерк православного догматического богословия. М.: ПСТБИ, 2003. (Репринт: Сергиев Посад, 1912). 485+351+XXXIII (874) с.
428. *Мартинс Э.* Замысел Бога. СПб.: Библия для всех, 1995. 281 с.

429. *Мень А., прот.* Библиологический словарь. М.: Фонд им. Александра Меня, 2002. 603 с.

430. *Мень А., прот.* Исагогика. Ветхий Завет. М.: Фонд им. А. Меня – Общедоступный православный университет, 2003. 640 с.

431. *Сильвестр Малеванский, еп.* Опыт православного догматического богословия. В 5 т. СПб.: Об-во памяти игумении Таисии, 2008. Т.1. 328 с.

432. *Сорокин А., прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. М.: Изд-во Крутицкого подворья – Отд. по делам молодёжи Моск. Патриархата – Об-во любителей церк. истории, 2006. 648 с.

433. *Эриксон М.* Христианское богословие. СПб.: Библия для всех, 2009. 1088 с.

Интернет ресурсы

434. *Ашков Г., прот.* Богословие истории «по заказу». URL: <https://artos.org/articles/bogoslovie-istorii-po-zakazu-ashkov/> (дата обращения: 10.10.2021).

435. *Венедиктов В. Ю.* К проблеме этнофилетизма. Исторический очерк. Часть 3 // Studia Humanitatis. URL: <http://st-hum.ru/content/venediktov-vyu-k-probleme-etnofiletizma-istoricheskiy-ocherk-chast-iii> (дата обращения: 19.12.2023 г.).

436. *Венедиктов В. Ю.* К проблеме этнофилетизма. Исторический очерк. Часть 4 // Studia Humanitatis. 2017. № 2. URL: https://st-hum.ru/sites/st-hum.ru/files/pdf/venediktov_4.pdf (дата обращения: 19.12.2023 г.).

437. *Горбачёв А. А.* Экклесиологическая концепция священника Михаила Легеева в контексте полемики о границах Церкви в русском богословии XX века (видео № 5). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 04.12.2023).

438. *Елпидофор (Ламбриниадис), митр.* Первый без равных. Ответ на «Позицию Московского Патриархата по проблеме первенства во Вселенской

Церкви. URL: https://history-mda.ru/publ/pervyyiy-bez-ravnyih-otvet-na-dokument-o-pervenstve-v-tserkvi-prinyatyiy-na-zasedanii-svyashhennogo-sinoda-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi_3650.html (дата обращения: 26.12.2023 г.).

439. *Ильин А., свящ.* Ипостасно-эсхатологическая «личность» и историческое бытие Церкви в богословской системе митрополита Иоанна (Зизиуласа) (видео № 4). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2023 г.).

440. *Калаицидис Панделис.* От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия // ПСТГУ. 11 мая 2012 г. URL: <http://pstgu.ru/news/smi/2012/05/11/3712> (дата обращения: 11.02.2019).

441. *Костромин К., прот.* История как наука или как искусство глазами богослова. URL: <https://spbda.ktalk.ru/recordings/MS1QA4KFgAAh6aGRIZ54> (дата обращения: 25.12.2023 г.).

442. *Легеев М., свящ.* Взгляд на перихоресис Церкви в различных подходах XX века и сегодня (видео № 1). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2013 г.).

443. *Легеев М., свящ.* Структура Церкви: историческое в неисторическом (видео № 3). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2023 г.).

444. Обсуждение докладов секции «Богословие истории» VI общественно-научного форума «Государство и религия: пути диалога», 05-06.12.2023 г. URL: <https://spbda.ktalk.ru/recordings/MS1QA4KFgAAh6aGRIZ54> (дата обращения: 25.12.2023 г.)

445. По итогам работы Всероссийской научной конференции «Богословие истории и экклезиологические концепции современности: догматические аспекты», организованной смлами кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии и прошедшей 21-22 февраля 2023

г. в СПбДА были сформулированы следующие выводы. URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2023 г.).

446. Троический аспект экклесиологии и история (круглый стол; видео № 1). URL: <http://theology-spbda.ru/?p=3077#more-3077> (дата обращения: 22.12.2023 г.).

447. *Флоровский Г., прот.* Христос и Его Церковь. Гл. 5. Богочеловеческая природа Церкви // Православная беседа. URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=771> (дата обращения: 13.03.2019).

448. *Ambrose Ih.-Ren Mong.* The One and Many: An Examination of John Zizioulas' Ecclesiology // The Canadian Journal of Orthodox Christianity. Vol. IX. № 3. 2014. URL: https://www.cjoc.ca/pdf/Vol_IX_3_1_Mong_A.pdf (дата обращения: 20.12.2023 г.).

449. *Wong J., Yee Kheong.* John Zizioulas' Ecclesiology of 'the one and the many' (Thesis, Doctor of Philosophy). University of Otago. URL: <https://ourarchive.otago.ac.nz/handle/10523/9239> (дата обращения: 20.12.2023 г.).

450. *Ἐλπίδοφόρου Λαμπρυνιάδου, μητρ.* Primus sine paribus // Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον. URL: <http://www.ec-patr.org/arxeio/elp2014-01-gr.pdf> (дата обращения: 24.02.2019).

IV. Официальные издания и документы

451. Акты святейшего патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти 1917-1943. М.: Изд-во ПСТГУ, 1994. 1064 с.

452. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. Патриархия.ru. 9 июня 2008 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 15.03.2019).