

*Священник Михаил Легеев,
иеромонах Мефодий (Зинковский),
иеромонах Кирилл (Зинковский)*

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИИ В IV–V ВЕКАХ: ПОПЫТКИ И ТЕНДЕНЦИИ

Настоящая статья продолжает цикл статей авторов, посвященных развитию богословия истории в святоотеческой мысли [Легеев и др., 2018а; Легеев, 2018с; Легеев, 2018b]. Несмотря на то, что проблема истории отходит в IV–V вв. на второй план перед насущнейшими для Церкви вопросами триадологии и христологии, именно она оказывается в эпицентре внимания самых грандиозных попыток богословского синтеза этой эпохи. Будучи в целом не лишены множества проблем, богословские системы Евагрия Понтийского и блаженного Августина Иппонского представляют ценный материал для изучения развития взглядов на историю, на ее закономерности и их отношения к свободе человека, на участие в исторических процессах Святой Троицы, Церкви и отдельной человеческой личности. Современники Евагрия и блж. Августина, такие как отцы каппадокийцы, прпп. Макарий Египетский и Иоанн Кассиан, вносят свой ценный вклад в проблематику исторических процессов, корректируя наиболее очевидные недостатки и ошибки их взглядов на историю.

Ключевые слова: богословие (теология) истории, христианская историософия, Церковь, Святая Троица, синергия, свобода, Евагрий Понтийский, блаженный Августин, преподобный Макарий Египетский, преподобный Иоанн Кассиан.

1. Введение

Если время Тертуллиана, Оригена и сщмч. Мефодия Патарского представляет собой время формирования контуров богословия, как догматического, так и аскетического¹, и, соответственно, дает для богословия истории самые общие направления, перспективы, векторы научного развития, то эпоха IV–V вв. затрагивает проблему богословского осмысления истории на новом уровне. Хотя здесь она уже не будет главным вопросом эпохи, однако займет свое немаловажное место в историческом процессе вызревания церковного богословия.

Находясь «в тени» строго догматической проблематики (троической и христологической), богословие истории в это время оказывается скорее аскетическим направлением, пытаясь связать воедино мысль о Боге и о человеке. На этой грани и формируются богословские системы Евагрия Понтийского и блж. Августина, в чем-то повторяя, а в ином далеко уходя от грандиозных построений своих предшественников — Оригена и Тертуллиана. Как и у последних, в основании взглядов Евагрия и блж. Августина будет располагаться проблема взаимосвязи и взаимоотношения

Священник Михаил Викторович Легеев — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской духовной академии (m-legeev@yandex.ru).

Иеромонах Мефодий (Станислав Анатольевич Зинковский) — доктор богословия, преподаватель кафедры педагогики и теории образования ОЦАД на базе РХГА (rev.methody@yandex.ru).

Иеромонах Кирилл (Евгений Анатольевич Зинковский) — доктор богословия, преподаватель кафедры педагогики и теории образования ОЦАД на базе РХГА (ierej.cyril@mail.ru).

¹ А именно на стыке таковых лежит осмысление нашей темы.

Бога, человека и истории [Легеев, 2015, 147 и др.]. Определенным богословским «фоном» для осмысления этой проблемы станет уже сформированный понятийный аппарат, различие которого на Западе и Востоке² повлияет, в том числе, на историко-софские подходы их представителей.

2. От «двух путей» к «двум градам»: от личной к кафолической истории

Концепция «двух градов» представляет собой закономерное развитие и продолжение тематики «двух путей» у мужей апостольских и «двух векторов» у апологетов [Легеев, 2018b, 23–26]. До блж. Августина ее корни и зарождение можно встретить, например, у сщмч. Ипполита Римского³.

Все вместе эти три идеи (двух путей, векторов и градов) представляют собой определенную 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:

- 1. Катехизическая проблематика начала духовного пути, духовного выбора человека** (идея *двух путей*, с Богом и против Бога; Дидахе и др.).
- 2. Проблематика духовных процессов, протекающих в истории** (идея *двух векторов*, ко Христу и от Христа; свв. Иустин Мученик и Ириней Лионский, Климент Александрийский и др.).
- 3. Проблематика целостности истории и эсхатологии** (идея *двух городов*, живущих, соответственно, в Духе Святом и вне Духа; блж. Августин Иппонский).

Динамика обозначенных подходов имеет несколько измерений внимания богословской мысли:

- начала, середины и конца;
- отдельного человека, социума, всецелого человечества (и, соответственно, кафолической Церкви);
- отображения дел Отца, Сына и Святого Духа.

Все вместе они прообразуют и предосмысляют путь всецелой Церкви в истории [См. об этом подробнее: Легеев, 2017d, 33–43; Легеев, 2017a, 51–63; Легеев, 2018a, 129–155].

Безусловно, значение блж. 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»⁴. Подобно своим знаменитым предшественникам (Тертуллиану, Клименту, Оригену, св. Мефодию Патарскому) блж. Августин не просто ищет смыслы истории, но пытается

² Здесь понятия «Запад» и «Восток» употреблены в широком историческом контексте, в противоположность хронологически более узкому контексту, где александрийское богословие почитается чисто западным явлением [см., напр.: Легеев, 2015, 23–26].

³ «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“ (2 Фес 2:9) господствует теперь, и оно подобным же образом, собирая наиболее сродных себе... само начало готовится к борьбе» [Ипполит Рим., 2008, 153].

⁴ «Мы знаем, что существует некоторый Град Божий, гражданами которого мы страстно желаем быть в силу той любви, которую вдохнул в нас Основатель его» [Августин, 1994a, 174, 11:1].

обнаружить и установить закономерную связь (или, скорее, целый комплекс связей) между жизнью Бога, человека и историей. Но его попытка представляет собой еще больший масштаб и предельную концентрацию внимания на *всецелой и кафолической Церкви*⁵, которая в его подходе к истории окончательно сменяет собой (и охватывает в себе) отдельного человека.

Сказанное не означает, что блж. Августин игнорирует исторические процессы, протекающие в отдельном человеке и в социуме. Напротив, он утверждает необходимость как личной⁶, так и социальной (общинной) истории⁷ внутри истории кафолической Церкви. Но характер интеграции этих процессов, этих историй (личной, социально-общинной и кафолической [Ср.: Легеев и др., 2017, 66–67]) у него таков, что кафолическое оказывается склонным не просто охватить в себе, но в определенном смысле и поглотить всякое частное проявление ипостасного бытия⁸. Так, «кафолический подход» блж. Августина к истории свидетельствует одновременно как о силе, так и о слабости его позиции⁹.

С другой стороны, для блж. Августина принципиально важной оказывается связь Церкви и мира, их совместное движение в истории. Прежде всего, Церковь, Град Божий, предстает в его изображении очевидным антиподом всего оторванного от Бога человечества, «града земного»¹⁰. В их взаимодействии и борьбе и протекает история («Оба они, как и с начала, всегда *вместе... сообщили временам различный характер*» [Августин, 1994с, 2. 18:1]). История этих двух градов всегда параллельна и взаимозависима [Ср., напр.: Августин, 1994с. Кн. 18]. Эта видимая интеграция обоих градов¹¹ (при их, напротив, глубинном радикальном разделении и «несмешанности» [См.: Августин, 1994с. Кн. 18]) делает историю непрерывным процессом «извлечения добра из зла» [Августин, 1994с, 318, 319. 22:1]¹². В этом плане блж. Августин также выступает наследником предшествующих ему богословов¹³, наметивших идею развития Предания и антипредания в качестве единого двунаправленного процесса, протекающего в истории [См.: Легеев, 2017b, 47–50; Легеев, 2018a, 66–68].

Полагая «пределами его [Града Божия]... мир» [Августин, 1994с, 124. 19:11], блж. Августин завершает формирование святоотеческого норматива «*параллельных масштабов истории*». Начиная с этого момента их можно полагать образцовыми для исследования любых исторических процессов. Эти масштабы таковы:

⁵ «Что бы ни указывало на порядок проходящих времен, а это называется историей... безотносительно к Церкви можно изучать [лишь] для детского образования» [Августин, 2008a, 87. 28:42].

⁶ 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, 1994с, 108 и др., далее. 19:4]; «Настоящее время — время плодотворного покаяния» [Августин, 1994с, 293. 21:24]; «Дом человека должен быть началом или частичкою града» [Августин, 1994с, 138. 19:16].

⁷ См., напр.: «Град Божий... откуда получил бы свое начало, или как продолжил бы свое существование, и каким образом достигал бы должного конца, если бы жизнь святых не была общественною?» [Августин, 1994с, 115. 19:5].

⁸ См. об этом ниже, в п. 3.1. статьи.

⁹ Развитие этой темы также см. ниже.

¹⁰ «Граждане земного града предпочитают своих богов этому Основателю Града Святого... ограничившись жалким могуществом, создают для себя некоторым образом частные самодержавства... [являются] врагами Святого Града» [Августин, 1994a, 174. 11:1].

¹¹ Относящаяся как к тому, что блж. Августин называет некоторым «согласием между тем и другим градом» в вещах земных [Августин, 1994с, 139. 19:17], так и ко всему тому (в самом широком смысле), что обуславливается единством человеческой природы обоих градов.

¹² Ср. также замечательные рассуждения блж. Августина о стремлении всего существующего к миру и порядку, даже несмотря на христобежный вектор движения земного града: [Августин, 1994с, 125–135. 19:12–14].

¹³ Свв. Иринаея Лионского и Ипполита Римского, Тертуллиана и др.

Масштаб исторических процессов	Град земной	Град Божий
<i>Высший</i> (всеобъемлющий)	мир	Кафолическая Церковь
<i>Средний</i>	социум	общинная жизнь Церкви
<i>Низший</i> («атомарный»)	человек	человек как церковный член

Иерархическое устройство истории, согласно блж. Августину, соответствует иерархическому устройению самого творения и его отношений с Богом¹⁴.

Но позиция блж. Августина не ограничивается утверждением иерархичности всяких исторических процессов и их субъектов. Принцип иерархии и ориентация на вертикализм власти в устройении мира¹⁵ возводится у него до понимания того, что в конце концов Бог, как творец времени и истории [Августин, 1994а, 177–180 и др. 11:4 и др.], становится и преимущественным *исполнителем истории*¹⁶. Безусловно, вместе с тем Бог являет Себя действующим через человека; но это действие оказывается, прежде всего, именно волею Бога, которая неизменна и законообразует историю¹⁷. Основанием этой неизменности, согласно блж. Августину, выступает тождество в Боге Его сущности и действия [Августин, 1994а, 192. 11:10; ср.: Максим Исповедник, 1993а, 110. 2:27]. Следует заметить, что подобное неразличение влечет за собой ряд далеко идущих проблем богословского характера. Так, Бог, в изображении блж. Августина, оказывается выше как всякого движения и действия [Августин, 1994с, 319. 22:2], так и покоя¹⁸. Подобную мысль следовало бы признать вполне православной [Максим Исповедник, 1993в, 156. Введение], если бы она была применена к одной сущности Бога, без пролонгации ее в отношении Бога с миром, в сферу Божественных энергий. К сожалению, у блж. Августина нет этого различения, и нам еще придется вернуться к этой проблеме ниже.

Уделяет внимание блж. Августин и видимой логике истории Церкви и мира, двух градов, предполагающей ее периодизацию. История одновременно Церкви и мира имеет начало, середину и конец [Августин, 1994а, 174. 11:1; Августин, 1994с, 1. 18:1]. Эти эпохи представляют собой *обетование*¹⁹, *прообразование* и, наконец, *явление Церкви Христовой*. Ход истории свидетельствует о *постепенном вызревании кафоличности*, всецелости жизни во Христе, являемой миру. Так, согласно блж. Августину, «всеобщий путь ко спасению души святые ангелы и святые пророки указывали и предрекали (в определенном историческом порядке):

¹⁴ 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, 1994с, 111. 19:4]; жизнь представляет собой «упорядоченное согласие относительно управления и повиновения сожителям... 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» [Августин, 1994с, 135, 138. 19:14, 16].

¹⁵ А именно такой идеал и представляет, согласно блж. Августину, Град Божий, Церковь.

¹⁶ «Поскольку Бог все знал наперед... 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, 1994b, 29. 14:11].

¹⁷ «Саму историю не нужно считать в числе человеческих установлений, так как то, что передано и не может стать несвершенным, то должно находиться в том порядке времен, Создателем и Правителем которых является Бог» [Августин, 2008а, 89. 28:44].

¹⁸ «Покой Божий означает покой тех, которые упокаиваются в Боге» [Августин, 1994а, 185. 11:8. См. и далее, здесь же].

¹⁹ По другой периодизации Августина — замысел Божий о спасении мира. См.: «В... первом человеке, который был создан первоначально, получили начало, хотя еще не обнаружившиеся, но уже для предведения Божия существовавшие два общества, как бы два града» [Августин, 1994а, 286. 12:37].

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*» [Августин, 1994а, 169. 10:32].

Этот же порядок различается блж. 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» [Августин, 1994а, 213. 11:24]).

«Конец истории» представляет собой тысячелетнее царствование святых со Христом (Ср.: Откр 20:3–7), которое понимается блж. Августином буквально в плане временном и историческом, означая бытие торжествующей Церкви святых в дни земной истории Церкви, с которой торжествующая часть Церкви составляет единое целое²⁰. Так, «тысячелетнее Царство Христово» представляет, согласно мысли блж. Августина, *собственно эпоху земного бытия Церкви*, или «тот период времени, в который совершается первое воскресение» [Августин, 1994с, 189–190. 20:9].

Такова, в общем и целом, концепция «двух градов». Однако на этом взгляд блж. Августина на историю не заканчивается.

3. Две модели истории: Евагрия и блж. Августина

Кого история представляет оппонентом блж. Августину? Пелагия? Прп. Иоанна Кассиана?

С исторической точки зрения это верно. Но если иметь в виду попытки фундаментального синтеза тех разделов богословия, которые мы обычно называем догматическим и аскетическим (а история, и именно история отношений Бога и человека, не может не играть в этом синтезе Божественного и человеческого наследий ключевую и связующую роль)²¹, вероятно, лишь фигура Евагрия Понтийского, его немногим старшего современника, представляет собой равновеликую блж. Августину величину в это время. Сформировавшиеся в совершенно различной среде, эти два мыслителя представляют собой как бы исторический слепок с их не менее выдающихся предшественников, Тертуллиана и Оригена; многие интенции их мысли, при всем фактическом ее различии, восходят именно туда, к III в. Масштаб деятельности обоих богословов, как мы знаем, отнюдь не означает соответствующего масштаба положительной роли их учения в церковной жизни; тем не менее, эта деятельность указывает на некие магистральные направления поисков человеческой мысли в отношении истории, ее законов и развития, ее связи с Богом и человеком. Поэтому многое из сказанного на этом этапе будет впоследствии отфильтровано Церковью, другое же — переосмыслено, принято и облагоустроено трудами будущих святых отцов.

3.1. Линейная логика истории блж. Августина Иппонского

Важной составляющей взглядов блж. Августина на историю становится проблематика синергии (или, вернее сказать, ее оскудения и даже отсутствия); связь этой проблематики с августиновской концепцией двух градов неочевидна, однако существует.

Проблема споров о свободе человека и благодати Бога (в которых, как известно, блж. Августин не только принял участие, но и сыграл одну из ключевых ролей) есть в основе своей проблема *ипостасных отношений*.

²⁰ То есть блж. Августин полагает, что история Церкви (а следовательно, и мира — обоих градов) продлится тысячу лет, после чего придет антихрист, а затем наступит всеобщее воскресение. См., напр.: [Августин, 1994с, 194–196 и др. 20:8 и др.]

²¹ См. о позднейшей проблематике этого синтеза: [Легеев и др., 2018b, 66–67].

Лишение этих отношений обоюдной свободы, сведение их до «функционала» природных действий и их отношений задает строгую последовательность — своего рода «линейную логику» истории, всех исторических процессов, участниками которых выступают Бог и человек. Такая логика не допускает объемного видения синергичного процесса отношений Бога и человека [См. об этом: Легеев, 2018а, 32–35], задает однозначную линейную же последовательность «благодать — ответ человека», порождает идеи предопределения²², фактически ставит блж. Августина в положение прямого оппонента исторической синергии²³. В такой «системе координат» один Бог становится творцом истории²⁴, равно как и один Христос (*totus Christus*) ее историческим Совершителем. Законосообразность истории интерпретируется блж. Августином как ее *определенность, заданность Богом* — в том аспекте истории, который составляет ее неизменный стержень, — то есть в аспекте благодатных отношений Бога и человека, и, таким образом, прежде всего истории Церкви.

Так, утверждаемая блж. Августином во всех отношениях неумолимо лидирующая роль Бога в его взаимодействии с человеком²⁵ не только умаляет человеческую свободу²⁶, но и *определяет ипостасный облик истории*. Этот облик, согласно блж. Августину, есть безусловно облик Христов и облик исторического шествия Его Церкви, которая есть *totus Christus* [Augustini: *In epistolam*, 1979. 1:2], но — здесь и заканчивается область подлинно персонального проявления: в этом облике сам конкретный человек обезличивается, хотя и остается 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* [См.: Мефодий, 2014, 318–319]), а соответственно, и личного *образа действия* человека [См.: Легеев, 2017с, 148–152], фактически обесценивает и, так сказать, лишает силы и саму человеческую персону. Признание блж. Августином и сохранение в человеке *воли*²⁷, то есть энергии, или проявления его природы (а не ипостаси), никак не меняет картину; скорее, напротив, подчеркивает недооценку блж. Августином ипостасного аспекта в человеке.

«Оборотной стороной медали» такого взгляда становится *отрицание уже в Боге* каких-либо изменений не только в существенном плане, но и в *энергичном*. Так, согласно блж. Августину, Бог есть действующий, желающий и проч. не Сам по Себе, но потому именно, что Он содействует делающими, желающими и проч. других — человека [Августин, 1994с, 319–320. 22:2]. Святоотеческий образ «неподвижного движения», совершаемого в Боге, вряд ли понятый блж. 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 определенного

²² В конечном счете именно на ее основе формируется римо-католическая концепция линейной вертикали власти, то есть идея папства.

²³ См., напр.: «Не имея охоты противиться... столь ясным свидетельствам [Священного Писания]... человек выставляет себя соратником Бога: и себе часть веры присваивает, и Богу часть оставляет» [Августин: *О предопределении святых*].

²⁴ Предведение Божие изменяется у блж. Августина в предопределение: Бог «сотворил уже все, что только хотел... не только прошедшее и настоящее, но даже и будущее» [Августин, 1994с, 321. 22:2].

²⁵ Бог «сотворил уже все, что только хотел... не только прошедшее и настоящее, но даже и будущее» [Августин, 1994с, 321. 22:2]; святые же желают и действуют «в силу Им же внушаемой святой воли» [Августин, 1994с, 22:2] и др.

²⁶ Конечно, на словах блж. 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, 2008b, 53]. См. также: [Августин, 1994с, 400–401. 22:30].

²⁷ «Зло [есть] зло не природы, но воли» [Августин, 1994а, 204. 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» [Августин, 1994а, 242. 12:6]; «Потеряв блаженство, [мы] не потеряли самой воли к блаженству» [Августин, 1994с, 401. 22:30]. И др.

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 [См.: Легеев, 2017с, 143–155].

Внутритроичные отношения выступают у блж. Августина своего рода *метаисторией*. Идя к осмыслению Троицы от человека, блж. Августин приходит к следующей логике: функционирование природы человека²⁸ исторично и последовательно, поступенно в силу привнесенного в природу историзма, а *следовательно*²⁹, 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 вопроса³⁰ от обратного, 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 образа *троичной* жизни Бога) у блж. Августина представляет собой совершенно иное толкование, нежели у Евагрия³¹. Блж. Августин в попытках раскрытия этого понятия сосредоточивается на одной духовной стороне сложной природы человека³² — на той стороне, которая только и способна, согласно его взгляду³³, к принятию Божественного произволения и *воипостасному усвоению в него* (в это Божественное произволение) собственной воли человека³⁴. Подобно Евагрию³⁵, 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 блж. Августином как «ум, слово, любовь» [Августин, 2005, 279 и др. 9:12] или «память, знание, воля» [Августин, 2005, 408 и др. 14:8:11] 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...*

Другое основание осмысления Августином троичной жизни Бога — всецелая история человечества, и ее стержень — Церковь, ее история в мире. Всецелый Христос (*totus Christus*) как Церковь отображает прообразующее Его всецелое и неделимое Божество Троицы, так что есть основание полагать, что субстанциальность (фактически ипостасность) единой Троицы, полагаемая Августином в Божественной сущности (*essentia*) и отождествляемая с ней³⁶, неразличение общего и конкретно-реального

²⁸ Точнее, процессов, протекающих в его душе.

²⁹ В силу именно вторичности троического вопроса для блж. Августина по отношению к антропологии и истории в его богословской методологии.

³⁰ Отношений между троической жизнью Бога, устройением природы человека и его истории. См. выше о «таинственном треугольнике»: сноска 3.

³¹ См. ниже.

³² «Образ той природы, лучше каковой 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, 2005, 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» [Августин, 2005, 446. 15:7:11].

³³ Впрочем, терминологически не выраженному определенно.

³⁴ Выше мы отметили, что богословие блж. Августина нечувствительно к той проблеме, которая будет впоследствии обозначена и раскрыта прп. Максимом Исповедником, — о различии понятий «воля» (лат. *voluntas*, греч. *φέλψα*) и «произволение» (лат. *arbitrium, destinatio*; греч. *πρόαιρεσις, отчасти γνώμη*). Человеческая воля видится в системе блж. Августина как неспособная к собственной ипостасной реализации в человеческом произволении, в его личном выборе и определении.

³⁵ См. ниже.

³⁶ Реальность Бога (представляющая преимущественную область тайны и выражаемая через понятие «триединый образ бытия») побуждает блж. Августина искать способы ее

в Боге [Фокин, 2014, 547–548 и др.], становится у него предвечным прообразом *аналогично понимаемой субстанциальности Церкви*, этого земного отоображения Троицы, прообразом определенной неразличимости в Церкви субстанциально-ипостасного (totus Christus³⁷) и природного (totus homo³⁸) ее компонентов³⁹. Нечувствие блж. Августином различия между totus homo и totus Christus (которые в действительности не тождественны, как не тождественны Христос и Его Церковь [См., напр.: Легеев и др., 2017, 61–62, 64–66]) есть нечувствие различия или, скорее, сведение в одно природного и ипостасного аспектов экклезиологии.

Блж. 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 и даже большее, чем Христос⁴⁰. Неразличение блж. Августином Церкви и Христа в ней оказывается тем более удивительным, что в другом сходном вопросе он выступит флагом подобного различения — Церкви и ее таинств [См., напр.: Augustini: *De baptismo*, 144. Lib. 3. Cap. 10:13. И др.] (особенно это примечательно, учитывая христологическую в целом направленность сакраментологии⁴¹).

Наконец, сведение ипостасного облика Церкви до одного Христа умаляет значение в ней не только человека, но и Божественной ипостаси Святого Духа, вертикализируя и сводя к линейной логике *внутритроицные отношения точно так же, как это произошло у блж. Августина с историей*. Так, «таинственный треугольник» (Троицкая жизнь, устройство природы человека, история отношений Бога и человека), занимавший умы учителей III в., находит у блж. Августина своеобразное концептуальное разрешение и объяснение.

3.2. Деперсонализация истории у Евагрия Понтийского

Если взгляды на богословскую систему блж. Августина достаточно известны, то позиция Евагрия Понтийского здесь гораздо менее изучена, да и вряд ли может быть изучена вполне подробно в силу печально-закономерной исторической судьбы

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 блж. Августина и шире, во многом, — на Западе.

³⁷ «„Слово стало плотью и обитало среди нас“ (Ин 1:14), к той плоти присоединяется Церковь, и становится *всецелым Христом*, головой и телом» («*Verbum caro factum est, et habitavit in nobis; illi carni adjungitur ecclesia, et fit Christus totus, Caput et corpus*») [Augustini: *In epistolam*, 1979. 1:2].

³⁸ «Тогда радуемся и благодарим, что мы стали не только христианами, но и самим Христом. Вы понимаете, братья, благодарят 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 capitis? Admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim caput ille, nos membra; totus homo, ille et nos... Plenitudo ergo Christi, caput et membra*») [Augustini: *In Joannis*, 1568–1569. 21:5:8].

³⁹ В противовес блж. Августину, святоотеческое богословие утверждает во Христе не ипостасный, а именно природный аспект Церкви. См., напр.: «Дело, совершенное Христом, относится к нашей природе» [Лосский, 2013, 230]. Понятие «totus homo», означающее у Августина природу человека, совершенно напротив, следует отнести к ипостасному аспекту Церкви.

⁴⁰ 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).

⁴¹ В таинствах Церковь сообщает своим членам Христа, но при этом таинства принципиально нетождественны самой Церкви. См.: [Легеев и др., 2017, 61].

значительной части его сочинений⁴². Тем не менее, общие контуры его богословской системы, в которой отношение к истории и осмысление истории играет ключевую роль, вполне прослеживаются.

Евагрий в своем богословии продолжает александрийские традиции осмысления истории [Легаев, 2018b, 45–59], заложенные Климентом Александрийским и Оригеном и уходящие корнями к Посланию апостола Варнавы, апостолу Петру и Евангелию от Марка⁴³. Большое значение в этой традиции имели идеи многообразия путей, ведущих к Богу, а также мерности, закономерной постепенности их прохождения. Конечно, Евагрий (несмотря на позднейшую критику его в этом отношении со стороны другого александрийца, прп. Иоанна Синайского [Иоанн Син., 1997, 216–217. 14:12]), принадлежа к этой традиции, не является и не может являться противником идеи постепенного восхождения человека к Богу. Как раз наоборот. Такое восхождение, священная история человека, оказывается для Евагрия *принципиальным двигателем истории*, способом постепенного и совершаемого через труды преодоления человеком своего падшего состояния [См., напр.: Евагрий Понт., 1994b, 77. Гл. 2. И др.], понимаемого Евагрием, впрочем, вполне в духе оригенизма: не просто как природное состояние человека, искаженное в своих энергиях, но как результат утраты первоначальной онтологической простоты [Ср.: Евагрий Понт., 2009, 486. Гл. 30]⁴⁴.

Путь человека к Богу, согласно Евагрию, *синергиен* и представляет определенно закономерный ряд открытий, единений с подаваемыми Богом реалиями. Образцом этого пути является Сам Христос, предызобразивший его в Самом Себе⁴⁵. В основе своей этот путь трехчастен: его закономерности связаны с иерархическим строением творения, а в конечном счете, и самой Святой Троицы⁴⁶.

Как творение, так и Бог, Святая Троица, представляют, согласно Евагрию, строгую *иерархию*, выражающую и, вместе, обеспечивающую связь всех «компонентов» существующего. Иерархическое устройство мира (и человека) оказывается способом и проводником его исторического шествия к Богу. Каждая из ступеней иерархии творения *проображает и приготавливает* последующую и способна привести к ней⁴⁷. Все 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 бестелесных [Евагрий Понт., 2009, 480–481. Гл. 12. И др.].

Разделяемый на видимое и невидимое (телесное и умопостигаемое) мир исполнен препедевических *знаков*⁴⁸ (впоследствии в святоотеческом богословии — *образов*

⁴² Сам Евагрий Понтийский, уже посмертно, как и многие его труды, будут осуждены на V Вселенском Соборе в 553 г.

⁴³ Так, Евангелие от Марка с особой выразительностью показывает динамику общественного служения Христа — Его дел, учения и Крестной Жертвы.

⁴⁴ «Потому то и существуют числа между телом, душой и умом — из-за различий в волях» [Евагрий Понт., 1994b, 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.: Евагрий Понт., 2009, 478, 479. Гл. 5, 8; Евагрий Понт., 1994b, 78. Гл. 3].

⁴⁵ «[Он] явил нам учение Свое, состоящее из духовного делания, естественного [созерцания] и богословской [философии], которым душа питается и постепенно приготавливается к созерцанию сущих» [Евагрий Понт., 1994a, 147. 4:15].

⁴⁶ 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 Понт., 1994c, 121. Гл. 19 (V:57)].

⁴⁷ Вообще смыслы творений, согласно Евагрию, заключены в *прообразовании* высшего (духовного тварного мира, а затем и Бога), которое служит делу восхождения человека к Богу.

⁴⁸ «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]» [Евагрий Понт., 2009, 478. Гл. 5].

(греч. — τρόπος, тропос) и *логосов*⁴⁹); 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 Сами Лица Троицы: Святой Дух, Сын и, наконец, Отец, замыкающий цепь всего восхождения⁵⁰. 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 Божественное [Евагрий Понт., 2009, 481. Гл. 13–14; см. также прим. 31]. Так, *через* чувственные вещи как через телесные образы познаются смыслы (логосы) вещей; через них, в свою очередь, происходит духовное соприкосновение человеческого духа с Духом Святым; а через Него — с Сыном и, наконец, Отцом. Все это составляет трудный, но неизбежный путь всякого человека к Богу⁵¹.

Как же происходит это «через»? Каков *механизм самого восхождения*, то есть исторического пути отношений с Богом? Образы видимых явлений представляют собой предмет для подражания (образ Христовых дел — «полноту заповедей» [Евагрий Понт., 1994b, 77. Гл. 2]), а логосы умопостигаемого — предмет осмысления и умного единения с ними в «незыблемом положении ума» [Евагрий Понт., 1994b, 77. Гл. 2]. Благодать Святого Духа, стоящая выше как видимого, так и умопостигаемого, призывает человека к единению с Самим Богом и выходу за пределы собственной природы⁵², «делая его способным воспринять искомое состояние» [Евагрий Понт., 1994b, 77. Гл. 2]. Этот «выход» понимается Евагрием совершенно буквально, как растворение в природе Божества⁵³. Бытие человека «по образу Божию» (то есть природный состав его из тела, души и духа) означает принципиальную познаваемость через него Бога — Святой Троицы [Евагрий Понт., 1994b, 480. Гл. 12]; а основанная на этом образе лестница, ведущая к Богу, «путь внутреннего очищения» [Евагрий Понт., 1994b, 479. Комм.], согласно Евагрию, оказывается непосредственно **постепенным приближением к познанию Святой Троицы, осуществляемым через Ее триединый образ действия в мире, творении** [Евагрий Понт., 1994b, 478–479 и др. Гл. 5–9 и др.]. 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 всем напряжении у него собственно человеческого*, в конечном счете приводит к отрицанию этого человеческого — к такому его «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 Ипостасиями⁵⁴.

⁴⁹ Которые в контексте этого позднейшего богословия мы можем интерпретировать как энергии творения и Божии.

⁵⁰ 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» [Евагрий Понт., 2009, 480–481. Гл. 12]. Ср.: 1 Кор 15:28.

⁵¹ 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» [Евагрий Понт., 2009, 481, 483. Гл. 15, 21].

⁵² «Выше же его [человека] природы то, что „мы стали Его подобием“ (1 Ин. 3:2)» [Евагрий Понт., 2009, 495. Гл. 62].

⁵³ «Природа разумных творений... должна смешаться с природой своего Творца и по Его милости стать в Нем единой со всем, что не имеет конца... в одном сущностном и единственном знании» [Евагрий Понт., 2009, 496. Гл. 63, 66].

⁵⁴ Вместо воипостазирования благодати в человеке происходит исторический процесс постепенного чисто апофатического преодоления собственной природы и собственного ипостасного

Одно из важнейших понятий богословия Евагрия — **образ Божий** — представляет у него именно всю природу человека, его *дух, душу и тело*⁵⁵. Последовательное и кропотливое исполнение трудов этой природы в каждом конкретном человеке (делание, созерцание, обожение)⁵⁶ означает возведение всей этой природы не просто к *бого-подобной тишине*, а к такой тишине, в которой будет осуществлено и реализовано ее фактическое *единосущие* с природой Божества. Поскольку же, согласно каппадокийскому богословию (в определенном 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 ипостасей⁵⁷.

Учение ап. Павла о Церкви как о Телес Христовом погружается Евагрием в привычный для оригенизма платонизирующий контекст и интерпретируется следующим образом:

Ум [человеческий] есть тело Духа и Логоса. Как тело [человека являет] обитающую в нем душу, [так и] он [ум человека] являет Их [Духа и Логоса], и такая Душа⁵⁸ этого ума являет [в свою очередь] его Ум, который есть Отец [Евагрий Понт., 2009, 481. Гл. 15]⁵⁹.

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 свое существование; впрочем, такая «судьба» ожидает и сам ум [Евагрий Понт., 2009, 483–484. Гл. 22; см. также: Евагрий Понт., 2009, Прим. 51].

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 с Троицей⁶⁰. Такое представление фактически обезличивает человека, **части природы человека становятся у него «функциями» истории**. Однако важно понимать, что у Евагрия

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 Понт., 2009, 485–486. Гл. 27–28]; «Бог, будучи единым, соединяет всех, когда оказывается в каждом, а поэтому с приходом Единицы исчезает число» [(Евагрий Понт., 1994а, 151. 7:25].

⁵⁵ Следуя за св. Иринеем Лионским, Евагрий представляет Сына и Духа «руками Отца», или, точнее, «рукою и перстом Отца» [См.: Евагрий Понт., 2009, 478–480. Гл. 5–10], что более точно отображает домостроительную динамику простираания образа Божественного Откровения и действия — от Отца к Духу. В определенном смысле этот образ также подчеркивает 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 блж. Августина, концентрирующегося на чисто духовных отображениях троичности в человеке. Евагрий употребляет здесь следующие троические образы: «воля (любовь), рука, перст», «воля, сила, мудрость».

⁵⁶ А это исполнение трудов и означает последовательную реализацию исторических и синергийных задач всего состава человеческой природы.

⁵⁷ «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 Понт., 2009, 484. Гл. 23].

⁵⁸ Здесь «Душою» ума человеческого Евагрий называет Сына и Святого Духа.

⁵⁹ 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 [Евагрий Понт., 2009, 481–482. Гл. 15].

⁶⁰ Тогда как у блж. Августина — «вливание» во Христа.

обезличивает человека не его (человека) пассивность⁶¹ и не недостаток произволения (προαίρεσις)⁶², но онтология его природного устройства, а следом за ней — и действия, в конечном счете — онтология его взаимоотношений с Богом.

4. Святоотеческая коррекция крайних взглядов на исторический процесс в IV–V вв.

В рассматриваемое нами время именно Евагрий Понтийский и блж. Августин Иппонский предпринимают попытки научно-богословского осмысления истории; впрочем, эти попытки оказываются несовершенными, а в некоторых своих положениях совершенно неверными. Среди других богословов Церкви, казалось бы, мы не находим столь пристального внимания к этой теме, как и вообще стремления к столь всеохватному богословию в духе и традиции таких ранних учителей, как Тертуллиан и Ориген. Однако это не означает, что святые IV–V вв. совершенно чужды этой теме и их мысль, более осторожная и сдержанная, но вместе с тем и лишённая опасных крайностей, не способна представить векторов движения к более взвешенному решению поставленных вопросов в области богословия истории.

Ключевым для историософской тематики в данный период выступает активно формирующееся учение о синергии.

Уже **отцы каппадокийцы** закладывают весомую базу в это учение:

1. Развивают учение об энергиях Бога и человека;
2. Утверждают идеи апофатического и катафатического векторов богопознания, духовной меры и свободы человека в его отношениях с Богом;
3. Намечают закономерности, касающиеся общей последовательности исторических ипостасных отношений Бога и человека⁶³.

Прп. Макарий Египетский⁶⁴ и **Иоанн Кассиан** продолжают и развивают их учение прежде всего применительно к насущным задачам своего времени и окружения. Это развитие в значительной степени представляет собой их скрытую полемику, соответственно, с идеями Евагрия и блж. Августина. Обозначим тезисно их вклад в богословие истории:

Прп. Макарий Египетский	Прп. Иоанн Кассиан
<p>1. Утверждение ценности многообразия творчества, а также ценности и уникальности, в определенном смысле в этом отношении даже равенности Богу — каждой человеческой личности, ипостаси.</p> <p>2. Необходимость личной истории человека и ее смысл.</p>	<p>1. Мысль о ценности межличностного общения; Бог и человек (в котором частично сохранилась свобода) ведут свободный диалог в истории, оба являются его участниками и деятелями; в результате этого совместного (синергического)</p>

⁶¹ Утверждение самой рьяной аскезы имело место уже у Оригена, духовного вдохновителя учения Евагрия.

⁶² Как у блж. Августина.

⁶³ См., напр.: «Добродетель — не дар только великого Бога, почтившего Свой образ, потому что нужно и твоё стремление. Она [с другой стороны] не произведение твоего только сердца, потому что нужна превосходнейшая сила... 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, 1994, 39–40].

⁶⁴ Корректнее вести речь о так называемом «Макариевом корпусе», часть которого, как полагают исследователи, была написана не самим прп. Макарием Египетским, но его учениками.

<p>3. Мысль о возведении тварного мира (в человеке) до качественно нового ипостасного образа бытия.</p> <p>4. Утверждение духовного пути человека как комплексного процесса: учение о сердце как об органе, через который происходит связывание, гармонизация всей человеческой природы, ее просопонизация, персонализация⁶⁵, актуализация ее уникальности; учение о предельном (сообразно текущей духовной мере) усилении воли и энергии человека.</p>	<p>процесса происходит постепенное восхождение человека к Богу.</p> <p>2. Значение истории личности для истории Церкви. Созидание истории через человеческий ипостасный образ действия.</p> <p>3. Развитие богословия духовной меры человека (в противовес августиновскому акценту сведения меры, числа, формы, закона до прерогатив одного Бога⁶⁶).</p>
--	---

Фундамент для их богословия мы обнаруживаем и в более раннюю эпоху⁶⁷.

Примерно в это же историческое время, хотя и с другими участниками, схожий круг вопросов, проявленных, однако, в рамках христологической тематики, поднимали и разрешали свт. Кирилл Александрийский, блж. Феодорит Кирский и другие отцы Церкви.

5. Заключение

Итак, два наиболее монументальных взгляда на историю (взятую как предмет богословского осмысления), представленных в золотом веке святоотеческой письменности, представляют собой концепции, полярные в своих основных положениях и внутренних интенциях.

Евагрий утверждает синергию, которая парадоксальным образом разрушает человека; блж. Августин, совершенно напротив, отрицая синергийный труд Бога и человека в истории, фактически упраздняя свободное⁶⁸ произволение человека, вместе с тем утверждает самого человека (вместе с общинным бытием и католической Церковью) как «факт истории», переходящий в вечность. И согласно Евагрию, и согласно блж. Августину, история оказывается законосообразна, но если у Евагрия история расщепляет человека, в конце исторического пути лишает его личности, собственного ипостасного бытия (человек оказывается у него в конечном счете не просто духовен, но божественен, переставая быть при этом человеком), то для Августина, в определенном смысле совершенно напротив, человек, участник Града Божия, оказывается чрезмерно «духовен и даже божественен» уже на самых первых шагах своего исторического пути с Богом — он увлекается и водительствоется Богом до такой степени Божественного участия, при которой собственно человеческому остается лишь формальное место в этом процессе. Блж. Августин погрешает против личных отношений (как Святого Духа к другим Лицам Святой Троицы, так и человека — к Божественным Лицам, а также другим человеческим ипостасям⁶⁹), выражаемых, в том числе, с помощью понятий «образ бытия» и «образ действия» [См. также: Легеев, 2017с,

⁶⁵ Т. е. вовлечение ее в процессы межличностного общения.

⁶⁶ См., напр.: «Все... имеет формы, потому что обладает числом... Существует [же] некая вечная и неизменная Форма... посредством которой все это [существующее в мире] может формироваться и исполнять в своем роде, и выражать числа пространства и времени... [Но] никакая вещь не может оформить саму себя... [Эта] сама неизменная Форма, посредством Которой все изменяемое пребывает, так что его наполняют и направляют числа его форм, Сама есть их Промысл» [Августин, 2008b, 57, 59. Гл. 16:42, 44; 17:45]; «Ты из причастия Ей не превратишь ничего в свою собственность, но что ты берешь от нее, и мне достанется в целости» (данное противопоставление некорректно с точки зрения каппадокийского богословия) [Августин, 2008b, 54. 14:37].

⁶⁷ См., напр., тематику свободы и истории у сщмч. Мефодия Патарского.

⁶⁸ Пусть и несовершенное.

⁶⁹ Что проявит себя, например, в последующей концепции папства, восходящей в своих корнях к учению блж. Августина как одному из своих источников.

150–151]; тогда как Евагрий погрешает против самих лиц — против католического и иных образов бытия Церкви, а также против каждого человека, представляя его как Церковь в перспективе деперсонифицированным, или обезличенным⁷⁰. Учитывая сказанное, проблема осмысления *свободы человека* в историческом процессе по-прежнему (как и в III в.) сохраняет свою актуальность.

Пытаясь глубоко проникнуть в смыслы истории, человеческий ум наталкивается на исторические же препятствия, преждевременное преодоление которых порождает трагические ошибки.

И вместе с тем оба богослова вносят важный вклад в богословие истории: один⁷¹ — утверждая двигателем истории *синергийный путь человека к Богу*, другой⁷² — утверждая *католическую модель Церкви*, главного двигателя исторического процесса. Иные отцы и учителя Церкви, такие как свв. Макарий Египетский, Иоанн Кассиан, а впоследствии Максим Исповедник, Фотий Константинопольский и проч., шествуя царским путем Церкви, будут исправлять ошибки своих собратьев, принимая и сохраняя от них подлинно ценное.

Источники и литература

1. Августин (1994а) — *Августин Иппонский, блж.* О Граде Божиим: в 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 2. 336, 10 с.
2. Августин (1994б) — *Августин Иппонский, блж.* О Граде Божиим: в 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 3. 284 с.
3. Августин (1994с) — *Августин Иппонский, блж.* О Граде Божиим: в 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 4. 412 с.
4. Августин (2005) — *Августин Иппонский, блж.* О Троице: в 2 ч. М.: Образ, 2005. Ч. 2. 512 с.
5. Августин (2008а) — *Августин Иппонский, блж.* О христианском учении // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. СПб.: Изд-во РХГИ; Амфора, 2008. Т. 1. С. 66–112.
6. Августин (2008б) — *Августин Иппонский, блж.* О свободе воли // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. СПб.: Изд-во РХГИ; Амфора, 2008. Т. 1. С. 25–65.
7. Августин: *О предопределении святых* — *Августин Иппонский, блж.* О предопределении святых. 2:6. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-predopredelenii-svjatykh/#0_2 (дата обращения: 03.07.2018).
8. Григорий Богослов (1994) — *Григорий Богослов, свят.* Песнопения таинственные. Слово 9 // *Он же.* Собрание творений: в 2 т. Сергиев Посад, 1994. Т. 2. С. 37–41.
9. Евагрий Понт. (1994а) — *Евагрий Понтийский.* Послание о вере // *Он же.* Творения: аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994. С. 142–156.
10. Евагрий Понт. (1994б) — *Евагрий Понтийский.* Слово о молитве // *Он же.* Творения: аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994. С. 76–93.
11. Евагрий Понт. (1994с) — *Евагрий Понтийский.* Умозрительные главы // *Он же.* Творения: аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994. С. 120–122.
12. Евагрий Понт. (2009) — *Евагрий Понтийский.* Послание к Мелании // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. М.; СПб.: Никая; Изд-во РХГА, 2009. С. 477–497.
13. Ипполит Рим. (2008) — *Ипполит Римский, сщмч.* Толкования на книгу пророка Даниила // *Он же.* О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008. С. 47–199.

⁷⁰ Ср. с учением митр. Иоанна (Зизиуласа) об экклезиальной ипостаси Христа.

⁷¹ Евагрий Понтийский.

⁷² Блж. Августин Иппонский.

14. Иоанн Син. (1997) — *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М.: Правило веры, 1997. 672 с.
15. Легеев (2015) — *Легеев М., свящ.* Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. СПб.: Изд-во СПбДА, 2015. 592 с.
16. Легеев (2017a) — *Легеев М., свящ.* Логика церковной истории: труд, торжество, кенозис // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 51–63.
17. Легеев (2017b) — *Легеев М., свящ.* Предание и антипредание // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 44–54.
18. Легеев (2017c) — *Легеев М., свящ.* Свобода и закономерности в истории // Труды кафедры богословия СПбДА. 2017. № 1. С. 143–155.
19. Легеев (2017d) — *Легеев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 33–43.
20. Легеев (2018a) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. 312 с.
21. Легеев (2018b) — *Легеев М., свящ.* Вклад александрийской школы III века в богословие истории // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 45–59.
22. Легеев (2018c) — *Легеев М., свящ.* Научно-богословское осмысление истории у мужей апостольских и апологетов: развитие и Предание // Христианское чтение. 2018. № 2. С. 10–24.
23. Легеев и др. (2017) — *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви: аскеза, таинства, католическая полнота // Христианское чтение. 2017. № 3. С. 57–80.
24. Легеев и др. (2018a) — *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. 2018. № 1. С. 34–45.
25. Легеев и др. (2018b) — *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Периодизация «Эпохи утраченной экумены»: взгляд со стороны богословия истории // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 64–72.
26. Лосский (2013) — *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2013. С. 7–378.
27. Мефодий (2014) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Термин «*προσίρεσις*» и богословие личности // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. VIII (2). С. 312–327.
28. Максим Исповедник (1993a) — *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви // Он же. Творения: в 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 96–145.
29. Максим Исповедник (1993b) — *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Он же. Творения: в 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 154–184.
30. Фокин (2014) — *Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: ОЦАД, 2014. 782 с.
31. Augustini: *De baptismo* — *S. Augustini De baptismo contra dondistas libri septem* // PL 43. P. 107–244.
32. Augustini: *In epistolam* — *S. Augustini In epistolam Joannis ad parthos* // PL 35. P. 1977–2062.
33. Augustini: *In Joannis* — *S. Augustini In Joannis Evangelium* // PL 35. P. 1379–1976.

Priest Mikhail Legeyev, Hieromonk Methodius (Zinkovsky), Hieromonk Cyril (Zinkovsky). The Scientific and Theological Interpretation of History in the 4th – 5th Centuries: Attempts and Tendencies.

This article continues the cycle of articles by authors and is dedicated to the development of the theology of history in patristic thought [Legeev et al., 2018a; Legev, 2018c; Legev, 2018b]. Despite the fact that the problem of history departs in the 4th – 5th centuries. on the background to the most urgent for the Church questions of Triadology and Christology, it is she who is at the epicenter of attention of the most grandiose attempts at the theological synthesis of this epoch.

Being generally not without many problems, the theological systems of Evagrius of Pontus and the St. Augustine are a kind of valuable material for studying the development of views on history, on its laws and their relationship to human freedom, to participate in the historical processes of the Holy Trinity, the Church and a separate human person. Contemporaries of Evagrius and St. Augustine, such as the Cappadocian fathers, St. Macarius of Egypt and St. John Cassian, make their valuable contribution to the problems of historical processes, correcting the most obvious shortcomings and errors of their views on history.

Keywords: theology of history, Christian historiography, Church, Holy Trinity, synergy, freedom, Evagrius of Pontus, St. Augustine, St. Makarios of Egypt, St. John Cassian.

Priest Mikhail Viktorovich Legeyev – Candidate of Theology, Associate Professor at St. Petersburg Theological Academy (m-legeev@yandex.ru).

Hieromonk Methodius (Zinkovsky Stanislav Anatolyevich) – Doctor of Theology, Lecturer at Department of Pedagogics and Theory of Education at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies on the base of Russian Christian Academy for Humanities (rev.methody@yandex.ru).

Hieromonk Cyril (Zinkovsky Yevgeny Anatolyevich) – Doctor of Theology, Lecturer at Department of Pedagogics and Theory of Education at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies on the base of Russian Christian Academy for Humanities (ierej.cyril@mail.ru).

Sources and References

1. Avgustin (1994a) – Avgustin Ipponskiy, blazh. *O Grade Bozhiem: v 4 t.* [St. Augustine of Hippo. *City of God: in 4 vols.*]. Moscow: Spaso-Preobrazhenskiy Valaamskiy monastyr' Publ., 1994, vol. 2. (Russian translation).

2. Avgustin (1994b) – Avgustin Ipponskiy, blazh. *O Grade Bozhiem: v 4 t.* [St. Augustine of Hippo. *City of God: in 4 vols.*]. Moscow: Spaso-Preobrazhenskiy Valaamskiy monastyr' Publ., 1994, vol. 3. (Russian translation).

3. Avgustin (1994c) – Avgustin Ipponskiy, blazh. *O Grade Bozhiem: v 4 t.* [St. Augustine of Hippo. *City of God: in 4 vols.*]. Moscow: Spaso-Preobrazhenskiy Valaamskiy monastyr' Publ., 1994, vol. 4. (Russian translation).

4. Avgustin (2005) – Avgustin Ipponskiy, blazh. *O Troitse: v 2 ch.* [St. Augustine of Hippo. *About the Trinity: in 2 parts*]. Moscow: Obraz, 2005, part 2. (Russian translation).

5. Avgustin (2008a) – Avgustin Ipponskiy, blazh. O khristianskom uchenii. *Antologiya srednevekovoy mysli: Teologiya i filosofiya evropeyskogo Srednevekov'ya: v 2 t.* [St. Augustine of Hippo. About Christian teaching. *Anthology of Medieval Thought: Theology and Philosophy of the European Middle Ages: in 2 vols.*]. Saint-Petersburg, RKhGI Publ.; Amfora, 2008, vol. 1. pp. 66–112. (Russian translation).

6. Avgustin (2008b) – Avgustin Ipponskiy, blazh. O svobode voli. *Antologiya srednevekovoy mysli: Teologiya i filosofiya evropeyskogo Srednevekov'ya: v 2 t.* [St. Augustine of Hippo. The freedom of the will. *Anthology of Medieval Thought: Theology and Philosophy of the European Middle Ages: in 2 vols.*]. Saint-Petersburg, RKhGI Publ.; Amfora, 2008, vol. 1, pp. 25–65. (Russian translation).

7. Avgustin: *O predopredelenii svyatykh* – Avgustin Ipponskiy, blazh. *O predopredelenii svyatykh* [St. Augustine of Hippo. *On the Predestination of the Saints*]. 2:6. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-predopredelenii-svyatykh/#0_2 (accessed: 03.07.2018). (Russian translation).

8. Grigoriy Bogoslov (1994) – Grigoriy Bogoslov, svt. Pesnopeniya tainstvennyye. Slovo 9. *Sobranie tvoreniy: v 2 t.* [St. Gregory the Theologian. The Chants are Mysterious. Word 9. *Creations: in 2 vols.*]. Sergiev Posad, 1994, vol. 2. pp. 37–41. (Russian translation).

9. Evagriy Pont. (1994a) – Evagriy Pontiyskiy. Poslanie o vere. *Tvoreniya: asketicheskie i bogoslovskie traktaty* [Evagrius of Pontus. Message of Faith. *Creations: Ascetic and Theological Treatises*]. Moscow: Martis, 1994, pp. 142–156. (Russian translation).

10. Evagriy Pont. (1994b) — Evagriy Pontiyskiy. Slovo o molitve. *Tvoreniya: asketicheskie i bogoslovskie traktaty* [Evagrius of Pontus. Word of Prayer. *Creations: Ascetic and Theological Treatises*]. Moscow: Martis, 1994, pp. 76–93. (Russian translation).
11. Evagriy Pont. (1994c) — Evagriy Pontiyskiy. Umozritel'nye glavy. *Tvoreniya: asketicheskie i bogoslovskie traktaty* [Evagrius of Pontus. Speculative Chapters. *Creations: Ascetic and Theological Treatises*]. Moscow: Martis, 1994, pp. 120–122. (Russian translation).
12. Evagriy Pont. (2009) — Evagriy Pontiyskiy. Poslanie k Melanii. *Antologiya vostochno-khristianskoy bogoslovskoy mysli. Ortodoksiya i geterodoksiya* [Evagrius of Pontus. The Letter to Melania. *Anthology of Eastern Christian Theological Thought. Orthodoxy and Heterodoxy*]. Moscow; Saint-Petersburg: Nikeya; RKhGA Publ., 2009, pp. 477–497. (Russian translation).
13. Ippolit Rim. (2008) — Ippolit Rimskiy, sshchmch. *Tolkovaniya na knigu proroka Daniila. O Khriste i antikhriste* [St. Hippolyte of Rome. *Interpretations on the Book of Daniel. Christ and the Antichrist*]. Saint-Petersburg: Bibliopolis, 2008, pp. 47–199. (Russian translation).
14. Ioann Sin. (1997) — Ioann Sinayskiy, prp. *Lestvitsa* [St. John of Sinai. *Stairs*]. Moscow: Pravilo very, 1997. (Russian translation).
15. Legeyev (2015) — Legeyev M., priest. *Patrologia. Period Drevney Tserkvi: s hrestomatiey* [Patrology. *The Period of the Ancient Church with the Anthology*]. Saint-Petersburg: SPbDA Publ., 2015. (In Russian).
16. Legeyev (2017a) — Legeyev M., priest. Logika tserkovnoy istorii: trud, torzhestvo, kenozis [The Logic of Church History: Labor, Triumph and Kenosis]. *Khristianskoye Chteniye*, 2017, no. 6, pp. 51–63. (In Russian).
17. Legeyev (2017b) — Legeyev M., priest. Predanie i antipredanie [Tradition and Anti-Tradition]. *Khristianskoye Chteniye*, 2017, no. 4, pp. 44–54. (In Russian).
18. Legeyev (2017c) — Legeyev M., priest. Svoboda i zakonomernosti v istorii [Liberty and Patterns in History]. *Proceedings of the Department of theology SPbTA*, 2017, no. 1, pp. 143–155. (In Russian).
19. Legeyev (2017d) — Legeyev M., priest. Smysl istorii: torzhestvo ili kenozis Tserkvi? K postanovke voprosa [The Meaning of History: Toward the Question of the Triumph or Kenosis of the Church]. *Khristianskoye Chteniye*, 2017, no. 5, pp. 33–43. (In Russian).
20. Legeyev (2018a) — Legeyev M., priest. *Bogoslovie istorii i aktual'nye problemy ekkleziologii* [Theology of History and Actual Problems of Ecclesiology]. Saint-Petersburg: SPbDA Publ., 2018. (In Russian).
21. Legeyev (2018b) — Legeyev M., priest. Vklad aleksandriyskoy shkoly III veka v bogoslovie istorii [The Contribution of the Alexandrian School of the 3rd Century to the Theology of History]. *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 3, pp. 45–59. (In Russian).
22. Legeyev (2018c) — Legeyev M., priest. Nauchno-bogoslovskoe osmyslenie istorii u muzhey apostoľskikh i apologetov: razvitie i Predanie [A Scientific and Theological Rationalization of History among the Apostolic Fathers: Development and Tradition]. *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 2, pp. 10–24.
23. Legeyev et al. (2017) — Legeyev M., priest, Methodius (Zinkovsky), hieromonk, Ciril (Zinkovsky), hieromonk. Put' Tserkvi: askeza, tainstva, kafolicheskaya polnota [The Way of the Church: Ascetics, the Mysteries, and Catholic Fullness]. *Khristianskoye Chteniye*, 2017, no. 2, pp. 57–80. (In Russian).
24. Legeyev et al. (2018a) — Legeyev M., priest, Methodius (Zinkovsky), hieromonk, Ciril (Zinkovsky), hieromonk. Nauchno-bogoslovskoe osmyslenie istorii u muzhey apostoľskikh i apologetov: ot Svyatoy Troitsy k cheloveku [A Scientific and Theological Rationalization of History among the Apostolic Fathers: from the Holy Trinity to the Human Being]. *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 1, pp. 34–45. (In Russian).
25. Legeyev et al. (2018b) — Legeyev M., priest, Methodius (Zinkovsky), hieromonk, Ciril (Zinkovsky), hieromonk. Periodizatsiya «Epokhi utrachennoy ekumeny»: vzglyad so storony bogosloviya istorii [Periodization of the “Epoch of the Lost Ecumene”: a View from the Theology of History]. *Russko-Vizantiyskiy vestnik*, 2018, no. 1, pp. 64–72. (In Russian).
26. Losskiy (2013) — Losskiy V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi* [Lossky V.N. *Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church*]. Moscow: Svyato-Troitskaya Sergieva lavra, 2013, pp. 7–378. (In Russian).

27. Mefodiy (2014) — Mefodiy (Zinkovskiy), hieromonk. Termin «προαίρεσις» i bogoslovie lichnosti [*The Term “προαίρεσις” and the Theology of the Person*]. ΣΧΟΛΗ. *Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya*, 2014, vol. VIII (2), pp. 312–327. (In Russian).
28. Maksim Ispovednik (1993a) — Maksim Ispovednik, prp. *Glavy o lyubvi. Tvoreniya: v 2 t.* [St. Maximos the Confessor. *Chapters on Love. Creations: in 2 vols.*]. Moscow: Martis, 1993, vol. 1, pp. 96–145. (Russian translation).
29. Maksim Ispovednik (1993b) — Maksim Ispovednik, prp. *Mistagogiya. Tvoreniya: v 2 t.* [St. Maximos the Confessor. *Mystagogia. Creations: in 2 vols.*]. Moscow: Martis, 1993, vol. 1, pp. 154–184. (Russian translation).
30. Fokin (2014) — Fokin A. R. *Formirovanie trinitarnoy doktriny v latinskoy patristike* [*Formation of the Trinitarian Doctrine in Latin Patristics*]. Moscow: OTsAD, 2014. (In Russian).
31. Augustini: *De baptismo* — S. Augustini *De baptismo contra dondistas libri septem*. PL 43, pp. 107–244.
32. Augustini: *In epistolam* — S. Augustini *In epistolam Joannis ad parthos*. PL 35, pp. 1977–2062.
33. Augustini: *In Joannis* — S. Augustini *In Joannis Evangelium*. PL 35, pp. 1379–1976.