

Священник Михаил Легеев

ВКЛАД АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ ШКОЛЫ III ВЕКА В БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИИ

Статья посвящена рассмотрению идей александрийской богословской школы в контексте богословия истории. Именно в III в. 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 свое дальнейшее развитие и осмысление. Важнейшими темами богословской мысли этого времени выступают «Бог», «человек» и «история»; именно они в своей совокупности и взаимном отношении определяют основной облик церковной мысли этой эпохи, становятся ее опорными точками. На этом «фоне» начинает активно формироваться святоотеческое богословие истории. Александрийская школа сыграет в этом процессе ключевую роль.

Ключевые слова: богословие истории, теология истории, христианская историософия, эпоха Древней Церкви, библейский историзм, исторический детерминизм, путь к Богу, Климент Александрийский, Ориген, александрийская школа.

1. Введение

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 и отношении к следующим двум отдельным областям богословского знания*, теперь уже с достаточной ясностью формулируемым:

- *Учение о Боге*, представляющее загадку бытия Святой Троицы и внутритроичных отношений;
- *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 определенную эволюцию и предстанет в следующем виде: **Троица, Церковь, история**¹. В рамках этого «таинственного треугольника» и развивается богословская мысль того времени. Александрийское богословие, поставившее перед собой задачу систематики богословской мысли, вносит в это развитие, вероятно, самый значительный вклад².

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

¹ Уже у Оригена это изменение достаточно явственно. У последующих поколений богословов, таких как отцы-каппадокийцы или блж. Августин Иппонский, оно станет еще более заметно.

² Вместе с малоазийским богословием, имевшим в то время почти столь же значительное влияние и представлявшим в известной степени некоторую альтернативу александрийским учителям. Следует заметить также, что уже сама *структура систематически оформляющейся в это время церковной мысли* несет на себе некоторое отпечатление опорных точек истории. Первые опыты систематизации догматической мысли, предпринятые Климентом Александрийским и, особенно, Оригеном, представляют собой срез истории, простирающейся от начала,

2. Историзм Климента Александрийского и его значение для церковной мысли

2.1. Исторический путь отдельного человека

Понятие об историческом «*постепенном развитии*» [Климент, 2003с, 255. 7:16:98:3] 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, устроением природы человека, хотя связь эта напрямую и неочевидна³. 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 Христовой [Климент, 1996, 50. Гл. 6]: меры *верующего*⁴, *ученика*⁵, *гностика*⁶.

Согласно Клименту, исторические пути отдельных людей *многообразны*, однако в то же время и закономерны, *законосообразны*, представляя собой в этой законосообразности определенную логику движения человека к Богу. Эта логика и есть логика духовных мер — ступеней духовного роста [Климент, 2003с, 217. 7:7:36:1] человека, или «ступеней мистического совершенствования» [Климент, 2003с, 229. 7:10:57:1]. *Мерность* исторического духовного развития человека протекает:

1. от частичного, «не в полной мере» исполнения и понимания заповедей [Климент, 2003с, 246. 7:14:84:1],
2. через познание и «восприятие в Слове Божиим меры сущности вещей, позволяющей различать их достоинство» [Климент, 2003с, 231. 7:11:60:4],
3. к «беспредельной святости (и)... свободе от всех грехов» [Климент, 2003с, 239. 7:12:73:1].

Так, путь истории отдельного человека есть путь его совершенствования, усовершенствования, «постепенного развития» [Климент, 2003с, 255. 7:16:98:3], он — путь реализации «возможности развития», дарованной человеку Богом, пребывающим выше

через середину, к концу, следующий за предшествующим ему учением о Боге, Святой Троице, над- и внеисторичной в своей внутрибожественной жизни.

³ Впоследствии, уже в IV в, (у Евагрия Понтийского) будут иметь место попытки более прямолинейного соотношения между внутритроичными отношениями, природой человека и историей. См.: [Евагрий, 2009].

⁴ «Апостол, противопоставляя гностическому совершенству *общую веру*, иногда называя ее „основанием“ (1 Кор 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 твердою пищей, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах, потому что вы еще плотские. Ибо если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы?“» [Климент, 2003b, 160. 5:4:26:1].

⁵ 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 трехступенного 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» [Климент, 2003b, 146. 5:1:1:4], без упоминания здесь дела и образа действия Святого Духа: понятие «верующего», обобщающее две первые ступени, соответствует в таком контексте восприятию человеком общего дела «рук Отца» [Ириней: *Против ересей*, 2008, 462. 5:6:1] — Святого Духа и Сына.

⁶ «Апостол считает *пневматиками и гностиками* (духовными и знающими, πνευματικόν και γνωστικόν) учеников Святого Духа» [Климент, 2003b, 160. 5:4:25:5].

истории [Климент, 2003b, 185. 5:11:68:2]. Учение Климента о динамически изменяющихся духовных мерах как о вехах личной истории будет впоследствии подхвачено и развито отцами каппадокийцами и, особенно, — прп. Макарием Египетским⁷, и через них прочно войдет в сокровищницу церковной мысли.

Тертуллианову отрицанию истории, выраженному в принципе «ничего не знать против правила веры — значит знать всё» [Тертуллиан, 2004, 367. Гл. 14] 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 признал таковым» [Климент, 2003с, 252–253. 7:16:94:5]. Таков «прямой путь» [Климент, 2003с, 253. 7:16:94:6] 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)» [Климент, 2003b, 152. 5:1:11:1]. Отсюда вытекает ключевая максима понимания Климентом истории, исторического развития: «от веры к знанию» [Климент, 2003b, 148. 5:1].

Путь от веры к знанию выражается Климентом через целую череду образов, различно отображающих и акцентирующих характер обозначенных выше *трех ключевых ступеней* духовного восхождения человека⁸. Так, человек на этом пути:

– соединяется со Христом и восходит к Богу «верой, познанием и любовью» [Климент, 2003с, 229. 7:10:56:1], поскольку «храм Бога утверждён на трех столпах — на *вере, надежде и любви*» [Климент 2003b, 153. 5:1:13:4. Ср.: Климент 2003b, 4:7:54:1],

– проходит путь, где Бог есть «начало и конец всего, ибо начало всего — *вера* в Него, а конец — *любовь* к Нему» [Климент, 2003с, 229. 7:10:55:6], «осознавший свое 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» [Климент, 2003b, 155. 5:3:17:1],

– движется от *веры* через *согласие с учением Спасителя* к *непогрешимости ума и знанию* [Климент, 2003с, 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 гносом» [Климент, 2003b, 22–23. 4:6:39:1, 40:1],

– проходит «круг (путь) гностического образования», где «первым шагом к спасению являются *наставления, сопровождаемые страхом*, благодаря которому мы устранимся от всякого зла, за ними следует *надежда*, в силу которой мы избираем наилучшее, наконец, *любовь*... доводит всё до совершенства» [Климент, 2003b, 28. 4:7:53:1],

– переходит от *очищения* к *служению* Богу и затем — *соединению* с Ним [Климент, 2003с, 229. 7:10:57:2],

⁷ К первым протянутся нити преемства от самого Климента, тогда как прп. Макарий, будучи оппонентом аскетического оригенизма (ведущего свое преемство от Оригена, который был, в свою очередь, учеником Климента), в данном случае выступает противником зарождающегося августинизма.

⁸ Наименование этих ступеней впоследствии примет вид устойчивой формулы: $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$, $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, однако их характеристики находят вполне ясное выражение и описание уже у Климента Александрийского.

- «достигает *очищения* через исповедь, а *созерцания* — через (апофатическое) отвлечение, продвигаясь к *первоосновам мышления*», к «умопостигаемой монаде», т. е. Богу [Климент, 2003b, 187. 5:11:71:2],
- возводит свои познавательные способности от *научного знания* (ἐπιστήμη), через *созерцание* <...> к «*святому преображению*» [Климент, 2003с, 246. 7:13:83:4],
- или от *веры* к «*аподиктическому (непреложно вытекающему из нее) знанию*» [Климент, 2003с, 255. 7:16:98:3],
- проходит в своем 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» [Климент, 2003b, 188. 5:11:73:2],
- «получает (от Христа) причитающееся на его человеческую долю» «*на деле, на словах и в духе*» [Климент, 2003с, 249. 7:14:88:3],
- постепенно оставляя греховное разделение, восходит от «плотской части» церковного тела к «телу духовному», то есть к «*самой Церкви*» [Климент, 2003с, 248. 7:14:87:3-4].

Совершаемый со Христом, *весь этот духовный путь* человека в Церкви, от его начала и до конца, именуется Климентом путем совершенным. Так, «*совершенство верующего*, через любовь, превращается в *совершенство «мужа совершенного*, в меру полного возраста (Еф 4:13)» [Климент, 2003с, 246. 7:14:84:2], концом этого пути оказывается «*совершенное знание*» [Климент, 2003с, 42. 6:8:70:4], или «*богопознание*» [Климент, 2003с, 40. 6:8:65:6]. Конечная мера этого совершенства такова, что святому становится «недостаточно тепла, которое можно получить, [извне] соприкасаясь с теплым. И мало света, который дает огонь, но он *сам* желает стать этим светом» [Климент, 2003с, 243. 7:12:79:5]⁹. 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 свое самоотвержение кровью и, истекая ею, испускает дух, полученный от Бога. Отныне он блажен и по праву считается совершенным, „чтобы преизбыточная сила была приписываема Богу, а не нам“ (2 Кор 4:7)*» [Климент, 2003b, 57. 4:21:130:5–131:1].

2.2. Единство пути: Христа, Церкви, человека

Отталкиваясь от античного понимания внутреннего трехчастного устройства души (состоящей из сил познавательной, воделевающей и чувственной) [Климент, 1996, 213. 3:1], связанной через него со всем составом природы человека, «трехмерность души» человека Климент Александрийский иначе определяет через наличие в ней следующих сил и способностей:

1. «заложенную в нее духовную силу *веры*»,
2. «дарованную... силу *слова*»,
3. способность «*солития* всего существа... человека в *единое целое*» [Климент, 2003b, 192. 5:12:80:9].

⁹ То, что впоследствии сможет быть наименовано «ипостасным обожением». Ср.: «Вода, которую Я дам ему, делается *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, 2009, 207].

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 [См. об этом, напр.: Легеев, 2017, 35–36].

Сам путь от веры к знанию иначе изображается Климентом как *путь «через Сына к Отцу»* [Климент, 2003b, 146. 5:1:1:4. Ср.: Ириней: *Доказательство апостольской проповеди*, 2008, 582. Гл. 7]. Сын описывается им как образ Отца (Он отображает, открывает человеку Отца и приводит к Нему), тогда как вера — образ знания. Образ и отображаемая в нем реальность связаны неразрывно и не могут существовать друг без друга¹⁰. Богословская максима Климента *«итак, от веры к знанию, через Сына к Отцу»* [Климент, 2003b, 146. 5:1:1:4] обозначает связь домостроительства Божия и истории человека (*вера* подается Сыном и совершается как доверие Сыну, тогда как *знание* подается Отцом и соединяет с Отцом¹¹), имеет перспективу, обратную той, которую мы наблюдали у Тертуллиана, «обрубившего» историю на домостроительстве Божественного простираения к человеку¹² и фактически лишившего человека собственной, личной истории и пути аскезы. Климент подчеркивает характер исторических трудов человека *в их отношении* к домостроительству Божию и *образам действия* Лиц Святой Троицы — Сына и Отца¹³, хотя и не раскрывает эту тему подробно, идя, впрочем, в этом отношении несколько дальше св. Ириней Лионского (который только утверждал эту связь, но не описывал ее 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 человека [Климент, 2003b, 146. 5:1:1:2–3]. 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 жизнь вечную как Бог» [Климент, 2006, 52. 1:7:3]; 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 *синергичном характере* всего пути истории, пути человека к Богу [См.: Климент, 2003c, 224. 7:7:47:7; Климент, 2003b, 57, 193. 4:21:131:1; 5:12:82:4]. Упразднение необходимой для этого пути опоры человека на Бога, Святую Троицу (с сохранением трудов самого человека) символизируется *иудейством*¹⁴, тогда как, напротив, упразднение трудов человека, исполнения заповедей Христовых (с сохранением опоры на Слово Божие) символизируется *ересями и расколами*¹⁵, где, впрочем, отсутствие дел искажает, как следствие, и саму веру [См.: Климент, 2003b, 262. 7:18:109:1–5]. Упразднение опоры как на Бога, так и на собственный труд повергает человека в «совершенную нечистоту», соделывает его «прахом, который ветер сметает с лица земли» (Пс 1:4) [Климент, 2003b, 263. 7:18:110:1–3].

¹⁰ Ср. с богословием образа и реальности у свт. Мелитона Сардийского и др. представителей малоазийской богословской школы, определенное влияние которых несомненно испытал Климент Александрийский.

¹¹ 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: *Против ереси некоего Нозта*, 2008, 314–315, 319. Гл. 7, 12].

¹² Его образа Откровения через преемство эпох Отца, Сына и Святого Духа.

¹³ Ср.: «Первый Господский образ действия (ἐνεργείας τρόπος)», запечатлеваемый в человеке [Климент, 2003c, 230, 299. 7:10:58:1].

¹⁴ И прообразуется жвачными, но не парнокопытными животными, полагающимися в Ветхом Завете нечистыми, отвергаемыми для жертвы Богу.

¹⁵ И также прообразуется животными парнокопытными, но не жвачными, также отвергаемыми для жертвоприношения и нечистыми.

Климент утверждает *единоначалие и единство пути Церкви*, но вместе с тем — *многообразии включенных в него личных путей* отдельного человека [Климент, 2003с, 253. 7:16:95:3; Климент, 2003b, 56, 58–59. 4:21:130:1, 132:1–133:1], поскольку Христос — «Учитель [Педагог] свободы» для всякого человека [Климент, 1996, 50. 1:6].

Масштабы истории в представлении Климента оказываются соизмеримы и связаны друг с другом. Как всё человечество, так и каждый отдельно взятый человек дето-водительствуется 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 и]... велик, как сама Церковь, и мал, как человек» [Климент, 2003с, 245. 7:13:82:4]). Вместе с тем, исторический масштаб Церкви Христовой оказывается иным, нежели у отдельного человека. Принадлежащее всецелой Церкви Божественное Откровение включает в себе образы истории, ее 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» [Климент, 2003с, 38. 6:7:61:1–2] — Предание¹⁶ есть стержень истории. Отдельный человек, гностик, усваивающий это Предание и восходящий до «тела духовного», то есть до кафолической полноты Церкви [Климент, 2003с, 248. 7:14:87:3–4], с благодарностью принимает «*прошлое, настоящее и будущее*, которое уже присутствует здесь (в настоящем) благодаря вере» [Климент, 2003с, 243. 7:12:79:2].

Исторический рост человека, а также его бытие как Церкви, со-бытие со Христом традиционно изображается Климентом под образами семени [Климент, 2003с, 243. 7:12:80:2; Климент, 2003b, 147. 5:1:3:1], древа [Климент, 2003b, 187–188. 5:11:72:2–4], хора [Климент, 2003с, 222, 225, 243, 244, 257. 7:7:45:1, 49:4; 7:12:78:6, 80:2; 7:16:102:3. Ср.: Климент, 2006, 50–51. 1:5], здания [Климент, 2003с, 246. 7:13:83:5; Климент, 2003b, 160. 5:4:26:3–4].

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 апостольских¹⁷:

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» [Климент, 2003а, 92. 1:5:29:1, 3].

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, *отклоняющихся* от главного» [Климент, 2003с, 250–251. 7:15:91:5]. «Несчастливы оставившие этот прямой путь» [Климент, 2003с, 253. 7:16:94:6. Ср.: Климент, 2003с, 41. 6:8:67:2].

¹⁶ В терминологии Климента Александрийского — «гностическое Предание» [Климент, 2003с, 38. 6:7:61:1].

¹⁷ Ср.: «Евангелие, как пророки и апостолы, говорит о двух путях» [Климент, 2003b, 164. 5:5:31:1].

Отход с «прямого пути» [Климент, 2003с, 253. 7:16:94:6], «царского пути» Церкви, предвзрается *остановкой* на нем, представлением о *мнимом достижении конца своего развития*¹⁸. Одновременно с этим отход с «царского пути» знаменует собой историческую новизну, начало и возглавление ереси или школы, выступающие исторической подменой начала и возглавления Христом Церкви [Климент, 2003с, 251. 7:15:92:7]¹⁹. Если свет веры направляет человека по пути к знанию, то, напротив, «душа, омраченная (еретическими) „догмами“, не согласными с ее природой, теряет способность видеть не только ясный свет истины, но даже и ближайшие предметы» [Климент, 2003с, 255. 7:16:99:1]. Центробежный путь человека нередко приобретает черты хаоса: «большинство [человечества] движется вперед наобум, не задумываясь даже, какому началу следовать, и кто должен быть носителем его, и как идти за ним» [Климент, 2003с, 255. 7:16:100:2; Ср.: Климент, 2003b, 165. 5:6:33:4].

«Прямой путь» Церкви и идущих к ней, напротив, учит человека неизменно «вычленять глупое» [Климент, 2003с, 253. 7:16:94:6], опираясь как на некую опору на Самого Христа, «руководящего нашим познанием» [Климент, 2003с, 253. 7:16:95:3]. Христос есть опора всякого созидательного исторического процесса, представляя человеку Себя как «*познание и жизнь*» [Климент, 2003с, 255. 7:16:100:1] (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» окружающее [Климент, 2003с, 227. 7:9:52:2] и преображать «мир раздвоенности» в «состояние причастности» Богу [Климент, 2003с, 223. 7:7:46:6; Климент, 2003b, 68. 4:25:157:2]²⁰.

3. «Онтологический историзм» Оригена

3.1. Троищность человека, Церкви, истории

Ближайший и выдающийся ученик Климента Александрийского Ориген продолжает развитие его исторического богословия.

Примечательно, что в III в. мы имеем некоторую аналогию происходившего столетием ранее. Крупнейший представитель предшествующего периода апологетов св. Иринея Лионский обращает свое 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 еще более глубокий и устойчивый характер, — вся мировая история оказывается в его системе лишь неким (в эсхатологической перспективе ничего не значащим) фоном подлинной истории — истории Церкви. Сама же *история Церкви, а равно и человека в Церкви*, в своем течении, согласно мысли Оригена, неким таинственным образом опирается на закономерности устройства самой Церкви и самого человека, отображающие в себе таинственную жизнь и устройство Святой Троицы.

Так, прежде всего, основанием истории для Оригена является само бытие человека и Церкви. Трехчастная структура тварного бытия, заключенного в природе

¹⁸ «Они зря льстят себя надеждой, что исследование их достигло *конечного предела*» [Климент, 2003с, 251. 7:15:92:5]. Ср.: «Если же кто говорит: „Богат я, довольно с меня и того, что приобрел; больше не нужно“, — то таковой не христианин, а сосуд прелести и диавола» [Макарий, 2015, 527. 2:4].

¹⁹ Ср. с учением апологетов и св. Иринея Лионского о новизне как одном из существенных признаков ересей и расколов.

²⁰ Ср. с учением о рекапитуляции у сщмч. Иринея Лионского.

человека (дух, душа, тело), особенным образом оказывается способной реализовать себя в Церкви; уже вместе они реализуют себя в истории. Через Церковь заключенное в человеке сродное (в качестве образа) троическому бытию Бога оказывается способным и призванным к *историческому сопроникновению*²¹ с самим этим троическим бытием. Это сопроникновение может быть интерпретировано как **ипостасное отображение** троической жизни Бога в человеке и Церкви: «Церковь полна Святой Троицы» [Origenis, 1265B], однако последующее развитие оригенизма поставит под сомнение такую интерпретацию. Развитие подобной темы можно было наблюдать у предшествующих церковных богословов, таких как св. Ириней Лионский и Климент Александрийский [См. выше, а также: Леев и др., 2018, 35–37], однако Ориген здесь, по-видимому, идет дальше своих предшественников.

Прежде всего, у Оригена мы встречаем указания на определенный и явственный *параллелизм* между устройением природы человека, строением Церкви и составом Святой Троицы [См.: Ориген: *О началах*, 2008, 202–203. 2:8:5]:

человек	тело	душа	дух (ум)
Церковь	Церковные члены , «множество верующих, [которые] называются <i>телом</i> Его» [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 202–203. 2:8:5] ²² .	Священная иерархия , основанная на апостолах, «которых Он назвал <i>душою</i> , как лучших из всего остального тела» [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 202–203. 2:8:5].	Христос — Глава Церкви
Домостроительство Св. Троицы [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 105–106. 1:3:5. И далее].	«Может быть, для указания на... тайну [приведения всего творения в действие Сыном Божиим, подобно тому, как душа приводит в действие тело человека] Бог [Отец] называется в Священном Писании <i>телом</i> или описывается как <i>телесный</i> » [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 202–203. 2:8:5]. Так и все «существа имеют свое <i>бытие</i> от Бога Отца» [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 109. 1:3:8].	«Под <i>душою</i> Бога можно разуметь Единородного Сына Божия . 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» [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 202–203. 2:8:5]. Так и «существа имеют... разумность от Слова» [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 109. 1:3:8].	Святой Дух — завершитель домостроительства Святой Троицы «Существа имеют... святость от Святого Духа» [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 109. 1:3:8].

Смысл этих связей для самого Оригена оказался окончательно не прояснен. 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 истины²³.

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.

²¹ Тому, что в последующем богословии будет названо «ипостасным сопроникновением» или «перихоресисом» (греч. *περιχώρησις*).

²² Но при этом всякий человек может послужить «образом Церкви» и ее развития [Ориген: *О началах*, 2008, 374. 4:21].

²³ См. п. 3.2. настоящей статьи.

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 ка 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]. [Ориген: *О началах*, 2008, 352. 4:11].

Представляя собой «поле», «пространство» Священной Истории, Писание, согласно мысли Оригена, собственно *исторический*, событийный контекст относит к «*телу*» истории — к его «телесной», внешней, видимой составляющей [Ориген: *О началах*, 2008, 343, 352. 4:7, 11–12], иносказательный и более глубокий контекст — к её «*душе*» [Ориген: *О началах*, 2008, 353–355. 4:12], 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» [Ориген: *О началах*, 2008, 355. 4:7:13. Ср.: Ориген: *О началах*, 2008, 381. 4:24].

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 свое окончание в Духе Святом: «главная цель Святого Духа — сохранить последовательность духовного смысла как в том, что должно произойти, так и в событиях уже минувших» [Ориген: *О началах*, 2008, 362. 4:15]. «Некоторые тайны» [Ориген: *О началах*, 2008, 364. 4:16], ипостасно раскрываемые в истории, представляют ее высший и духовный смысл в противовес самому историческому течению событий, значение которого лишь вспомогательно; так тайна Божественного замысла, являемая всей полнотой Троицы (и запечатлеваемая Святым Духом — последним из Ее Лиц), прорастает сквозь «ткань истории».

3.2. Историзм Оригена и влияние на него платонической философии

Общеизвестно, что проблемность понимания Оригеном (также как, впрочем, и Тертуллианом) истории состоит в ее чрезмерной «онтологизации», в несохранении того баланса между законосообразностью, логикой истории (выраженными прежде всего в центральной исторической роли и едином пути Церкви и Предания как ее 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» спасения*²⁴. 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, что сослужило ему, в том числе, не самую хорошую службу. Климентова максима «*научим*»²⁵ эволюционировала у него в направлении «*заставим*»²⁶, а его понимание истории с предельной точностью оказалось возможным выразить фразой:

²⁴ См. выше, п. 2.2.

²⁵ Выраженная в том числе в его лозунге «от веры к знанию».

²⁶ «*Не можешь — научим, не хочешь — заставим*» — такой армейской поговоркой можно выразить смысл пафоса 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 определенными способами путем определенного научения и в определенные времена. При этом никакая необходимость не будет принуждать к покорению, так что весь мир

«Конец всегда подобен началу» [Ориген: *О началах*, 2008, 127–128. 1:6:2]. Античное представление о *цикличности истории*²⁷ наложило свой неизгладимый отпечаток на понимание Оригеном истории, равно как и на все его богословие, оказавшись в нем 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 Александрийским²⁸, 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) [Ориген: *О началах*, 2008, 330, 209–211. 3:6:8; 2:9:6-7]. Понимаемая таким образом изначальная и, вместе с тем, конечная, финальная *простота* природы человека²⁹, по его мысли, представляет собой законосообразную последующую (после Бога) и первую (перед остальным миром) ступень природного совершенства³⁰. Таким образом, в интерпретации Оригена история оказывается своего рода *апофатическим путем* к «онтологической», *природной простоте*³¹, а отнюдь не к гармонизации в человеке многообразной природной совокупленной сложности всего мира. Соответственно, для Оригена оказывается вполне чужда идея и о во-ипостасизации в человеке и в его внутренней природной сложности самой божественной жизни³². Впоследствии, уже в IV в., Евагрий Понтийский, в контексте сформировавшегося аскетического богословия, интерпретирует такое понимание Оригеном истории и представит ее процессом не только частичной де-субстанциализации³³ человека, но также и его де- или, скорее, *ре-ипостасизации*³⁴, 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 истории [Тертуллиан, Гл. 4], тогда как у второго — «прежде истории», в предвечном бытии Бога [Ориген: *О началах*, 2008, 69, 76–77. 1:2:3, 10]. *Изведение Святого Духа*,

будет покорен Богу не силой, но словом, разумом, учением, призыванием к добру... а также надлежащими и соответствующими угрозами» [Ориген: *О началах*, 2008, 320. 3:5:8].

²⁷ С характерными для него элементами детерминизма и пантеизма.

²⁸ См. выше, п. 2.3.

²⁹ То есть сведение ее к одному духу.

³⁰ 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*, 2008, 105. 1:3:5. См. прим.: Письмо блаж. Иеронима к Авиту. Также см.: Ориген: *О началах*, 2008, 65. 1: Примечания:4]. Вся эта схема напоминает пантеистическую череду эманаций в неоплатонизме.

³¹ «Уже не будет разнообразия там, где все составляют одно» [Ориген: *О началах*, 2008, 327. 3:6:4].

³² 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 все во всем» [Ориген: *О началах*, 2008, 323. 3:6:1].

³³ Букв. «обезсуществления».

³⁴ «[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, 2009, 484. Гл. 23. Ср.: Евагрий, 2009, 485. Гл. 27].

напротив, у обоих (Тертуллиана и Оригена) становится гарантом спасения и упокоения человека в Боге: в одном случае (у Тертуллиана) — мгновенно и внутри истории³⁵, в другом случае (у Оригена) — простираясь в эсхатологическую перспективу за ее пределами [Ориген: *О началах*, 2008, 328. 3:2:6]. Примечательна, в частности, опора обоих детерминистических концептов на учение св. Иринейя 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 Отца [Ириней: *Против ересей*, 2008, 323, 462, 516. 4: Пр.:4; 5:6:1; 28:4]. Это учение дало этим мыслителям импульс к дальнейшему развитию мысли, породив следующую схему-представление о развитии исторических закономерностей и самой истории в ее соотношении с делом Святой Троицы:

1. «Невидимая» человечеству «предыстория»³⁶, полагаемая в Отце.
2. Начало истории, соотносимое с бытием и делом Сына.
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 определенного смысла. Сообразно именно такому пониманию общего соотношения 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 (последовательно сменяющие друг друга эпохи Отца, Сына и Святого Духа). Сохраняет она свою актуальность и для Оригена. Таинственное и одновременно совершенное явление — последовательно — Каждого из Лиц Святой Троицы знаменует, соответственно, начало Его личной эпохи³⁷.

Конец истории, ее последний этап, «последние времена», «эпоха Духа», в свою очередь, разворачивается, согласно Оригену, в историю Церкви, понимаемую им как время неумолимого и последовательного воцерковления всего творения. Хилиастическая концепция св. Иринейя Лионского и его предшественников³⁸, творчески переосмысляемая Оригеном, дает 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» [Ориген: *О началах*, 2008, 331, 330. 3:6:9, 8].
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 Христос Господь... [Там] Он будет царствовать над ними до тех пор, пока не покорит их Отцу» [Ориген: *О началах*, 2008, 331. 3:6:9].

³⁵ То есть для верных в момент сошествия Духа, что составляет, в том числе, ключевую черту представлений позднего Тертуллиана и монотанизма в целом.

³⁶ В случае с Оригеном понимаемая чисто логически, как причина по отношению к следствию, но не как нечто, существующее во временной последовательности.

³⁷ 1. Эпоха Отца — простирается от рождения Сына (и начала истории) до Боговоплощения; 2. Эпоха Сына — простирается от Боговоплощения до сошествия Святого Духа на апостолов; 3. Эпоха Духа — простирается от сошествия Святого Духа и до конца истории и упокоения всего во Отце. Следует заметить, что при этом 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*, 2008, 110. 1:3:8].

³⁸ В т. ч. послания ап. Варнавы, к чьей традиции восходит непосредственно, через его александрийских учителей, учение самого Оригена.

3. Время (или, скорее, окончание времени), когда святые «сделаются способными принять Бога, и Бог будет для них всё во всё» [Ориген: *О началах*, 2008, 331. 3:6:9].

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 «обождению». Здесь, как и там, имеет место определенное отображение в истории жизни Святой Троицы и явление троического образа Ее Откровения. *Можно сказать и так, что логика истории (истории всеобщей с «предысторией», коренящейся в предвечности) коррелируется у Оригена с логикой уходящей в вечность метаистории «новой земли», предысторией которой или, скорее, ее 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.*

В заключение заметим, что, будучи естественным следствием чрезмерной увлеченности логикой схем, представление Оригена *о свободе* (а тему свободы следует признать вообще ключевой для богословия III в.) носит двойственный характер. Утверждая (на словах) идею христианской свободы³⁹, 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*)⁴⁰ вполне закономерно оборачивается у него несвободой человека — невозможностью для него личного выбора в конце истории и вечного определения своей жизни, хотя бы и вне Бога. Эти идеи могут быть наглядно выражены в следующих максиммах:

- Как Сын не может быть не рожден, так и человек не может быть не сотворен.
- Как Святой Дух не может быть не изведен, так и человек⁴¹ не может быть не спасен.

Все 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 историзм⁴², что, возможно, верно лишь отчасти; все же Ориген (как даже и последующий оригенизм) вносит свой, пусть и проблемный, вклад в исследование истории *с точки зрения ее логических закономерностей и логического устройства.*

4. Заключение

Историческое общение Бога и человека, помимо обоюдной свободы воли, имеет в своем основании то, что можно было бы назвать неким *онтологическим фактором*. Причем действие этого онтологического фактора также и с необходимостью

³⁹ «Человеку известно, что по отношению к добродетели значит потерять саму ее сущность, если лишить ее свободы» [Ориген: *Против Цельса*, 2008, 674. 4:3]; «Жить праведно или менее праведно — наше дело, и нас не принуждают к этому ни внешние воздействия, ни судьба» [Ориген: *О началах*, 2008, 241. 3:1:6].

⁴⁰ То есть фактически Его несвобода. См., напр.: «Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть» [Ориген: *О началах*, 2008, 76. 1:2:10].

⁴¹ Человек, принявший Святого Духа, согласно Тертуллиану, или всякий человек, согласно Оригену.

⁴² «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, 2005, 734–735].

складывается из двух его составляющих — Божественной и человеческой. Как предвечное бытие и устройство Святой Троицы, так и бытие и устройство человека (его природы и его ипостасной жизни — от личной до кафоличной) не могут не быть отражены в истории отношений Бога и человека. Несмотря на свободу Бога и человека (а значит, и элемент непредсказуемости), этот онтологический фактор определяет закономерности, общий характер, а в каком-то смысле и ход истории, *хотя и не ее конкретный облик*.

Ясное осознание этого факта будет формироваться постепенно, на протяжении всего III в. и даже позднее, вплоть до исполнения прп. Максимом Исповедником в VII в. той задачи, которую несвоевременно и непосильно взвалил на себя Ориген, — примирить логику истории и свободу человека. Фигуры Климента Александрийского и Оригена в этом процессе равномасштабны, хотя наша оценка их церковной деятельности и различна.

Источники и литература

1. Евагрий (2009) — *Евагрий Понтийский*. Письмо к Мелании // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2 т. М.: Ника; СПб.: Изд-во РХГА, 2009. Т. 1. С. 477–497.
2. Ипполит (2008) — *Ипполит Римский, сщмч.* О Христе и антихристе. Сборник трудов. СПб.: Библиополис, 2008.
3. Ириней (2008) — *Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008.
4. Климент (1996) — *Климент Александрийский*. Педагог. М.; Нью-Йорк, 1996.
5. Климент (2003а) — *Климент Александрийский*. Строматы: в 3 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. Т. 1.
6. Климент (2003б) — *Климент Александрийский*. Строматы: в 3 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. Т. 2.
7. Климент (2003с) — *Климент Александрийский*. Строматы: в 3 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. Т. 3.
8. Климент (2006) — *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.
9. Легеев (2017) — *Легеев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 33–43.
10. Легеев и др. (2018) — *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.
11. Макарий (2015) — *Макарий Египетский, прп.* Слово 33 // *Он 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.
12. Ориген (2008) — *Ориген*. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008.
13. Софроний (2009) — *Софроний (Сахаров), архим.* Тайнство христианской жизни. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.
14. Тертуллиан (2004) — *Тертуллиан*. Об отводе дела против еретиков // *Он же*. Апология. М.: АСТ; СПб.: Северо-Запад Пресс, 2004.
15. Тертуллиан — *Тертуллиан*. Против Праксея. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/protiv-prakseja/>. (дата обращения: 18.05.2018)
16. Флоровский (2005) — *Флоровский Г., прот.* Противоречия оригенизма // *Он же*. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 732–740.
17. Origenis — *Origenis*. In Psalm. 23,1 // PG 12.

Priest Mikhail Legeyev. The Contribution of the Alexandrian School of the 3rd Century to the Theology of History.

Abstract: The article is devoted to the consideration of the ideas of the Alexandrian theological school in the context of theology of history. It was in the 3rd century that the structure of scientific and theological thought was made with the basis for systematic consideration and understanding of all aspects of the church doctrine. In this historical period the theological themes, born at the end of the preceding time of the apologists, receive their further development and comprehension. The most important themes of the theological thought of this time are “God”, “man” and “history”; they, in their totality and mutual relation, determine the basic image of the ecclesiastic thought of this epoch, and become its reference points. On this “background” the patristic theology of history begins to form actively itself. The Alexandrian school will play a key role in this process.

Keywords: Theology of History, Christian historiography, era of the Ancient Church, biblical historicism, historical determinism, the way to God, Clement of Alexandria, Origen, the Alexandrian school.

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

Sources and References

1. Evagriy (2009) – Evagriy Pontijskiy. *Poslanie k Melanii* [Evagrius of Pontus. *The letter to Melania*]. Antologiya vostochno-khristianskoy bogoslovskoy mysli. Ortodoksiya i geterodoksiya. V 2 t. [An anthology of Eastern Christian theological thought. Orthodoxy and heterodoxia. In 2 vols.] Moscow; Saint-Petersburg, 2009, vol. 1, pp. 477–497. (Russian translation).

2. Florovskiy (2005) – Florovskiy G., prot. *Protivorechiya origenizma. Khristianstvo i tsivilizatsiya. Izbrannye trudy po bogosloviyu i filosofii*. [G. Florovsky, archpriest. *Contradictions of Origenism. Christianity and civilization. Selected works on theology and philosophy*]. Saint-Petersburg, 2005, pp. 732–740. (In Russian).

3. Ippolit (2008) – Ippolit Rimskiy, sshchmch. O Hriste I antihriste. Sbornik trudov [St. Hippolytus of Rome. *On Christ and antichrist. Creations*]. Saint-Petersburg, 2008. (Russian translation).

4. Iriney (2008) – Iriney Lionskiy, sshchmch. *Protiv yeresey. Dokazatel'stvo apostol'skoy propovedi* [St. Irenaeus of Lyons. *Against heresies. Argument of the apostolic preaching*]. Saint-Petersburg, 2008. (Russian translation).

5. Kliment (1996) – Kliment Alexandriyskiy. *Pedagog* [Clement of Alexandria. *Paedagogus*]. Moscow; New York, 1996. (Russian translation).

6. Kliment (2003a) – Kliment Alexandriyskiy. *Stromaty*: v 3 t. [Clement of Alexandria. *Stromata*. In 3 vols]. Vol. 1. Saint-Petersburg: Oleg Abyshko Publ. House, 2003. (Russian translation).

7. Kliment (2003b) – Kliment Alexandriyskiy. *Stromaty*: v 3 t. [Clement of Alexandria. *Stromata*. In 3 vols]. Vol. 2. Saint-Petersburg: Oleg Abyshko Publ. House, 2003. (Russian translation).

8. Kliment (2003c) – Kliment Alexandriyskiy. *Stromaty*: v 3 t. [Clement of Alexandria. *Stromata*. In 3 vols]. Vol. 3. Saint-Petersburg: Oleg Abyshko Publ. House, 2003. (Russian translation).

9. Kliment (2006) – Kliment Aleksandriyskiy. *Uveshchanie k yazychnikam* [Clement Of Alexandria. *Admonition to the Gentiles*]. Saint-Petersburg, 2006. (Russian translation).

10. Legeyev (2017) – 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).

11. Legeyev etc. (2018) – Legeyev M., priest. Methodius (Zinkovsky), hieromonk, Cyrill (Zinkovsky), hieromonk. Nauchno-bogoslovskoye osmysleniye istorii u muzhey apostol'skikh 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).

12. Makariy (2015) — Makariy Egipetskiy, prp. Slovo 33. Dukhovnye slova i poslaniya. Sobranie I. [St. Macarius of Egypt. *The word 33. Spiritual words and messages. Assembly I*]. Athos; Moscow, 2015. (Russian translation).

13. Origen (2008) — Origen. *O nachalakh. Protiv Tsel'sa*. [Origen. *About the origins. Against Celsus*]. Saint-Petersburg, 2008. (Russian translation).

14. Origenis — Origenis. *In Psalm. 23,1*. PG 12.

15. Sofroniy (2009) — Sofroniy (Sakharov), arkhim. *Tainstvo khristianskoy zhizni*. [Sophronii (Sakharov), Archimandrite. *The Mystery of Christian Life*]. Moscow; Essex, 2009. (In Russian).

16. Tertullian (2004) — Tertullian. *Ob otvode dela protiv eretikov. Apologiya* [On prescriptive against heretics. *Apologia*]. Saint-Petersburg, 2004. (Russian translation).

17. Tertullian — Tertullian. *Protiv Prakseya*. [Tertullian. *Against Praxeas*]. Available at: <https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/protiv-prakseja/> (accessed: 18.05.2018). (Russian translation).