

Священник Михаил Легеев

## БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИИ НА РУБЕЖЕ ЭПОХ: ОТ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА К ПРЕПОДОБНОМУ СИМЕОНУ НОВОМУ БОГОСЛОВУ

Настоящая статья посвящена проблематике богословия истории на рубеже двух эпох в жизни Церкви — Вселенских Соборов и Утраченной экумены [см. обоснование и периодизацию этой эпохи: Легеев и др., 2018b, 64–72]. Различные задачи, стоящие перед церковной мыслью в эти периоды, обуславливают и различные подходы в осмыслении истории у двух крупнейших представителей этих эпох — прп. Максима Исповедника (VII в.) и прп. Симеона Нового Богослова (X в.). Христологические задачи одной эпохи сменяются задачами, связанными с тематикой «отдельного человека», возникает «автобиографическое богословие». Соответственно этой смене парадигм также и в области исторической проблематики внимание, направленное на макропроцессы, сменяется вниманием, направленным на те исторические и синергийные процессы, которые протекают в отдельной личности. Оба масштаба истории оказываются связаны друг с другом, но эта связь двумя выдающимися богословами древности осмысливается различно.

**Ключевые слова:** богословие (теология) истории, христианская историософия, преподобный Максим Исповедник, преподобный Симеон Новый Богослов, синергия, субъектная модель истории, современная экклезиология.

### 1. Введение

Две ключевые фигуры — заката одной эпохи в жизни Церкви и начала другой — взяты нами для иллюстрации тех исторических процессов в богословии, которые, в частности, стали индикатором отношения к самой истории. У обоих богословов история выступает великой и малой одновременно. Именно в этот промежуток времени происходит тот качественный сдвиг, когда малая священная история отдельного человека [ср.: Легеев, 2018, 73–83] начинает восприниматься как полноправный участник общеисторического процесса [Максим Исп., 1994, 76].

Прежние попытки глобального осмысления истории, осуществленные Евагрием Понтийским и блж. Августином Иппонским [см.: Легеев и др., 2018a, 11–23], отличались несовершенством. Привнося нечто важное в эту область, каждая из этих попыток не была свободна от богословских ошибок, равно как и от одностороннего взгляда на историю в целом.

Ценный вклад в проблематику богословия истории, наиболее последовательно и развернуто осуществленный этими более ранними авторами<sup>1</sup>, может быть в общем и целом сведен к следующим положениям:

- Учение о синергийных процессах, протекающих в истории (Евагрий Понтийский).
- Субъектная модель истории (блж. Августин Иппонский).

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

<sup>1</sup> Можно упомянуть также о целом ряде святых отцов, внесших свою долю трудов в освещение и корректировку тех или иных аспектов этого вклада, таких как отцы каппадокийцы, прпп. Макарий Египетский и Иоанн Кассиан и др.

Объединить эти важные элементы учения об исторических процессах предстояло прп. Максиму Исповеднику. Начиная же с прп. Симеона Нового Богослова внимание к синергичным процессам сконцентрируется на микромасштабе истории, а историческое рассмотрение «субъектной модели»<sup>2</sup> начнется с самых ее основ — с отдельного человека как Церкви, постепенно, уже в другие исторические периоды, восходя вниманием к церковному бытию общины и, наконец, кафолическому бытию всецелой Церкви, в каждое историческое время ставя и решая предельные вопросы общей — уже экклесиологической, а не христологической, задачи [Легеев и др., 2018b, 66–69].

## 2. Христос в центре истории: богословский синтез прп. Максима

Необходимая победа над монофелитством и оригенизмом, осуществленная прп. Максимом, стала окончательным утверждением образа отношений ипостаси Христа 1) со всей Святой Троицей и 2) с миром. Первую задачу решила победа над монофелитством, вторую — над оригенизмом.

Эти главные исторические задачи прп. Максима, лежащие в общем и целом в *догматической области*, стали платформой для систематического осмысления той проблематики, которая лежит в значительной степени за пределами догматической области, простираясь в область аскетического богословия, на грани с которым, как мы видели ранее [Легеев и др., 2018a, 10 и др.], формировалась вышеобозначенная тематика богословия истории (синергичных исторических процессов, субъектной модели истории).

Вышеобозначенное наследие восточных и западных школ, наиболее ярко проявившее себя в богословских системах Евагрия и блж. Августина, было не только ассимилировано и впервые интегрально объединено прп. Максимом Исповедником при создании им собственной грандиозной богословской системы, исполнившей историческую задачу, сформулированную некогда еще Оригеном в III в.<sup>3</sup>, но и обнаруживает *корреляцию* с догматическими задачами, исполненными святым.

### 2.1. Синергия исторического процесса как путь к свободе

Так, *проблема согласования двух волей во Христе* представляет собой, в том числе, область синергичного богословия — согласование волей, их совместное действие, осуществляемое в одной ипостаси Сына Божия, являет форму «синергии со-бытия» (в противовес «синергии диалога») [Легеев, 2018, 35–38], одновременно прообразуя всякий синергичный исторический процесс.

В одном из планов богословской системы прп. Максима история представляет собой *почти статичную картину*. Основанием этой «статики» служит Божественное участие в истории — некое проникновение Бога, самого по себе «исключающего всякую мысль о времени» [Максим Исп., 1993: *Главы о богословии*, 215. 1:1] (но все же являющегося «началом, серединою и концом сущих» [Максим Исп., 1993: *Главы о богословии*, 216. 1:10; ср.: Максим Исп., 2007, 249. Амб. 7:416]) в жизнь творения, во всяком своем масштабе имеющую также и по образу Божию «начало, середину и конец» [Максим Исп., 1993: *Главы о богословии*, 215–216. 1:3, 7], то есть во всяком своем масштабе простирающуюся в историю.

Однако именно в синергии со-бытия Божественная «статика» *преобразуется в динамику истории*; или, лучше сказать, в синергии со-бытия встречаются, приходя к совершенному согласию, неподвижный план Божественного замысла о человеке

<sup>2</sup> То есть модели субъектов, действующих в истории и представляющих два града — Божий и земной. Со стороны Церкви (Града Божия) она представляет собой ряд ипостасных организмов (образов бытия): человек как Церковь, Церковь-община и кафолическая Церковь.

<sup>3</sup> Который пытался не только основать систематическое богословие, каково и была его историческая задача, но и наполнить его контуры предельным и емким содержанием, связав воедино Бога Троицу, Христа, человека и историю. Решение несвоевременных задач закономерно оборачивается ошибками, что и случилось в III в.

и подвижный — совместная (Божественная и человеческая) реализация этого замысла и плана. Именно энергийный аспект бытия, согласно прп. Максиму, оказывается действительным же и главным полем истории — полем встречи временного и вечного. Так, начинаясь от непреложной синергии Христа<sup>4</sup>, затем простираясь через Церковь ко всем пределам творения, постепенно совершается *приведение в согласие всех энергий творения и, прежде всего, человека* (изображаемое прп. Максимом как апоктастасис (αλοκατάστασις, восстановление), совершается *единение творения* во Христе и Святой Троице.

Следует заметить, что по мере удаления от своего источника<sup>5</sup> и приближения к конкретному человеку, пусть даже и члену Церкви, **динамизм истории, сохраняясь, приобретает черты неустойчивости**. Синергия диалога Бога и человека (продолжающая синергию со-бытия Божественной и человеческой природ во Христе)<sup>6</sup> представляет собой поле выбора (γνώμη) человека, которому еще только предстоит прийти к христоподобному согласованию своей воли с Божественной волей в себе самом [Максим Исп., 2007, 263. Амб. 7:93–94 и др.]. Все время истории оказывается «временем младенчества» человека [Максим Исп., 1993: *Главы о богословии*, 227. 1:70], временем его постоянно совершающегося выбора; и вместе с тем **оно же** оказывается временем самодостаточного раскрытия человечества Сына Божия (простираясь от ветхозаветных образов через Воплощение и подвиг Христа к таинственному и перманентному вызреванию Его в Церкви и ее членах [См., напр.: Максим Исп., 1993: *Толкование на молитву Господню*, 193]) [Максим Исп., 1993: *Главы о богословии*, 226. 1:66–67].

Восточное синергийное богословие всегда было чуждо крайностей августинизма — его чрезмерной статичности, доминирующей законосообразности над волею, свободою и выбором человека [См.: Легеев и др., 2018а, 22–23]. Γνώμη прп. Максима есть именно познавательный выбор, хотя и не обладающий еще совершенством свободного следования за Христом и Богом, но вполне свободный в своем самоопределении, имеющем множество оттенков между «черным» и «белым».

Синергийный и исторический процесс прп. Максим изображает как последовательное и постепенное единение мира и человека<sup>7</sup>. Представляя собой, прежде всего, Божественную энергию [См.: Максим Исп., 1993: *Послание к Иоанну Кубикулярию*, 146 и др.] (как в своем начале, так и в завершении синергийного процесса)<sup>8</sup>, процесс единения не ограничивается этим Божественным компонентом. Уже во Христе Его человеческая воля и энергия следуют за Его Божественной волей (объединяясь произволением (προαίρεσις) в Его Божественной ипостаси) и являя совершенную свободу Его как Богочеловека; так, обе Его воли служат синергийным началом единения мира. Следуя за Христом, и Его Церковь осуществляет единение мира и человечества как своей Божественной, так и человеческой энергией; причем значение каждой из них оказывается особым [О человеческой энергии Церкви см.: Максим Исп., 1993: *Мистагогия*, 157]. Вслед за Церковью прп. Максим рассматривает отдельного человека, церковного члена (человека, взятого как Церковь [Максим Исп., 1993: *Мистагогия*, 160–161]). В отличие от католической Церкви, всякий человек еще только стоит на историческом пути ко Христу. Именно поэтому в рамках земной истории (и конкретно личной малой священной истории человека) связь энергии человеческой с простираемой к нему энергией Бога неустойчива и одновременно стремится к своей

<sup>4</sup> Обусловленной совершенством обеих Его природ, энергии которых по Воплощении соединились неразрывно под внешнеичным произволением (προαίρεσις) Его единственной и Божественной ипостаси [Максим Исп., 2006, 36–37. 1060А].

<sup>5</sup> Святой Троицы, затем Христа и, наконец, Церкви.

<sup>6</sup> В которой участвуют как все Лица Святой Троицы, так и отдельные человеческие ипостаси. См.: [Легеев, 2018, 47–48, 56–58].

<sup>7</sup> Призванное объединить весь мир во Христе единение, согласно прп. Максиму, имеет последовательную иерархию источников: 1. *Святая Троица*, 2. *Христос*, 3. *Церковь*, 4. *Отдельный человек, становящийся Церковью*. Через Святую Троицу, Христа, Церковь и человека, сущего в Церкви, весь мир, вообще все творение призваны к единению.

<sup>8</sup> См. ниже.

исторической развязке — устойчивому и непреложному стоянию человека в Боге, что будет означать для него конец истории [Максим Исп., 2007, 251–253].

## 2.2. История и ее итог как деятельное многообразие в единстве

Пронизая историю<sup>9</sup> и уходя в вечность, реальность *ипостасной* самоидентификации и *природной* полноты Богочеловека Христа — как Божественной, так и человеческой<sup>10</sup> — служит для прп. Максима не только *связью времени и вечности, истории и метаистории*, но и основанием единения мира и человека, всей иерархии творения с его завершением в спасающем человека всесвязующем бытии и иерархии Церкви. Другой важной опорой сохранения и, одновременно, единения мира, равно как и опорой истории, выступает для прп. Максима их (мира и истории) логосность — законосообразность, заданная и определенная Богом.

Как Ипостась Божественного Логоса, так и логосность мира, его многообразная связь с энергиями Божиими, представляющими в богословии прп. Максима в виде многообразных логосов тварных существей<sup>11</sup>, выступают, согласно его мысли, ключевыми оформителями истории, всякого исторического процесса. Логосы выступают Божественным основанием *сущности, силы и энергии* творений [Максим Исп., 1993: *Главы о богословии*, 215. 1:3–4 и др.]; тогда как ипостасный Божественный Логос пребывает подлинным Основанием бытия всей ипостасной полноты мира со всем многообразием его существей, сил и энергий, заключенном в человеческой богоподобной природе [Максим Исп., 1993: *Главы о богословии*, 226. 1:66–67]. Представление прп. Максима о сущности, силе и энергии тварного бытия раскрывается в его учении о *начале, середине и конце* всякого исторического процесса [Максим Исп., 1993: *Главы о богословии*, 215–233. 1:5–100].

	логосы творений — энергии Божии	ипостасный Логос — Сын Божий
<b>Начало (сущность)</b>	Логосы творений, энергии Божии, оказываются историческим началом полноты тварного мира и человека. Логосы есть замыслы Божии о мире, Божественные идеи и, таким образом, основания <i>сущностей</i> тварного мира [Максим Исп., 1993: <i>Главы о богословии</i> , 216. 1:9].	Ипостасный Божественный Логос, подающий всю полноту благодати, творит всю полноту этих существей — творит как все ипостасное многообразие мира, опираясь на общий с Отцом и Святым Духом замысел о нем; в Нем — замысел Божий о человеке и Первообраз человека, образа Божия [ср.: Максим Исп., 1993: <i>Главы о богословии</i> , 239. 2:28].
<b>Середина (сила)</b>	Логосы оказываются, согласно прп. Максиму Исповеднику, и <i>серединю, деятельным эпицентром</i> всякого исторического процесса. Иерархия мира и человека, установленная Богом и поддерживаемая его энергиями — логосами творений, — <i>направляет энергии мира и человека к этим логосам</i> [Максим Исп., 1993: <i>Главы о богословии</i> , 218, 236. 1:21; 2:15] при сохранении природного и ипостасного многообразия мира.	<i>Божественный Логос, Христос, оказывает эпицентром истории — центром всей истории. В конечном итоге всецелый человек направляется всецелым Богом и Человеком — Христом</i> <sup>12</sup> . Логосы и Божественный Логос дают <i>силу</i> всему творению (и прежде всего человеку) — которая есть <i>возможность ответного движения</i> мира и человека к Богу [Максим Исп.: <i>Главы о богословии</i> , 1993, 236. 2:11].

<sup>9</sup> Начиная от ее приготовления и преобразования (в отношении человечества Христова) в Ветхом Завете.

<sup>10</sup> Всецелой и всесовершенной природы человека. «Господь и Бог наш воспринял целостную природу (человека)» [Максим Исп., 1994, 129. Вопрос XII].

<sup>11</sup> Которые есть воления, или энергии, Божии: [Максим Исп., 2007, 267–269. Амб. 7:111].

<sup>12</sup> В этой идее мы видим отголоски переработанной и православно переосмысленной ошибочной идеи Евагрия Понтийского об *устремлении ипостасного и природного многообразия мира и человека к триипостасному бытию Святой Троицы* с последующим растворением в нем.

<p><b>Конец (энергия)</b></p>	<p>В логосах же, волениях Божиих, человек (как и всякое творение) находит, приходя и прилепляясь к ним, и потенциальный <i>конец истории</i>, <i>конец локального исторического движения</i> [Максим Исп., 1993: <i>Главы о богословии</i>, 215. 1:3; Максим Исп., 2006, 313. СХ:1345В–С]. Всякая сущность находит свой предел и упокоение в собственном логосе.</p>	<p>Во Христе, Который есть полнота и средоточие логосов творения<sup>13</sup>, человек, таким образом, обнаруживает не только средоточие, но и <i>конец всецелой истории</i> — <i>конец Священной истории и истории мира</i><sup>14</sup>. Так, именно к логосам и Божественному Логосу призваны стремиться в своих <i>энергиях</i> человек, а за ним и весь мир; и только в них они (человек и мир) способны найти предел своего движения, <i>конец истории и подлинное упокоение</i> [Максим Исп., 1993: <i>Главы о богословии</i>, 226, 251. 1:66–68; 2:80].</p>
-------------------------------	--	---

Логосы, таким образом,

1. *содержат*,
2. *направляют и*
3. *упокоивают* (приводят к своей цели) творение — отдельные тварные сущности<sup>15</sup>.

Подобным образом *содержит, направляет и упокоивает*<sup>16</sup> творение и Божественный Логос, вторая Ипостась Святой Троицы, но, в отличие от частных логосов, осуществляет это не в отношении какой-то его части, а в отношении всего творения и, прежде всего, его природного макрокосма — человека [Максим Исп., 2007, 269. Амб. 7:118].

В частных логосах (энергиях Божиих) действует Тот же Сын Божий, совместно с другими Лицами Святой Троицы, но это действие не являет еще Его ипостасной полноты. И наоборот, Воплотившийся Христос являет миру всю полноту благодати — всю полноту логосности творения [Максим Исп., 2006, 66. 1080А]<sup>17</sup> — через Свою всецелую и всеобожненную человеческую природу<sup>18</sup>. Можно сказать и так: что совершают логосы творений (как энергии Божии, принадлежащие всем Лицам Святой Троицы, но особым *образом*<sup>19</sup> подаваемые Сыном Божиим), то же совершает и Божественный Логос — Христос, Сын Божий, но совершает это *всецело и ипостасно*, будучи Сам Ипостасью. Творит и направляет творение и человека Он как Логос, а усовершенствует, принимает и приводит к своему концу как Слово Воплотившееся и ставшее совершенным человеком.

Итак, *как логосы творений, так и Божественный Логос оказываются началом, серединою и концом истории.*

Но от ипостасного дела Сына Божия (будучи Его ипостасным продолжением) Святым Духом рождается многообразная полнота ипостасного же бытия Церкви (ср.: «Церковь остается единой ипостасно» [Максим Исп., 1993: *Мистагогия*, 159]), имеющая части и члены проникающими друг в друга [Максим Исп., 1993: *Мистагогия*, 159–168] и вместе с тем — отдельными [Максим Исп., 1993: *Мистагогия*, 168 и др.] в своем бытии. Именно Церковь, подобно Христу соединяя в себе Божественное и человеческое,

<sup>13</sup> Обладая ими как Бог (ведь они есть энергии Божии) и совершенно обладая всей полнотой логосов тварей как человек, поскольку являет в Себе всю полноту человеческого.

<sup>14</sup> Ср. библейское представление о времени Христа как о «последнем времени», «последних временах», что вовсе не означает буквальное окончание истории.

<sup>15</sup> Прп. Максим также разделяет логосы творений сообразно их значению в истории на логосы бытия, благобытия и присноблагобытия; см., напр.: [Максим Исп., 2007, 265. Амб. 7:96–97].

<sup>16</sup> Ему принадлежат как Богу *творение, промысел и суд* над миром [Максим Исп., 1993, 237. 2:16].

<sup>17</sup> См. также: «Логосы всех вещей пребывают в Логосе Божиим и вмещаются в Нем, но ни одно из сущих не вмещает в себя Его» [Максим Исп., 1993, 235. 2:10].

<sup>18</sup> См. сноску 11.

<sup>19</sup> Ср.: *Τρόλος ενέργιαν* (образ действия). См.: [Легеев, 2018, 41–44 и др.].

представляет собой стержень истории, равно как и все ее масштабы, соединяя все со всем — от Христа до последнего и самого малейшего своего члена, простираясь своими Божественными и человеческими энергиями до всех пределов творения, времени и пространства. Так, подобно Святой Троице и Христу, **Церковь выступает началом, серединою и концом истории** [Максим Исп., 1993: *Мистагогия*, 158].

Но вместе с этим, согласно мысли прп. Максима Исповедника, *началом, серединою и концом истории оказывается и деятельность человека* — вообще всякого человека в своем локальном масштабе, по образу Человечества Христа в макромасштабе всего исторического процесса. Но не только энергичная деятельность — *ипостасная реальность* человеческого бытия оказывается таким же двигателем истории, как Божественные Ипостаси Святой Троицы — Отец, Сын и Святой Дух. Всякая человеческая ипостась становится деятельным участником исторического процесса, и прежде всего — исторического процесса в самом себе.

Воплощение Христово оказывается новым тропосом (тролос, способ) исторического бытия Сына Божия, столь глубоко проникшего в историю [Максим Исп., 2007, 285. 7 Амб.:163–165; Максим Исп., 2006, 29–32]. Вслед за Христом обновленными, личными тропосами следования за Ним (образами действия) проявляет себя и многообразие человечества, вошедшего в Церковь [Максим Исп., 2006, 312. СІХ:1344D].

Учение прп. Максима Исповедника о логосности и тропосности творения позволяет соединить лишенное крайностей святоотеческое учение о синергии, с одной стороны, и представление о субъектной (ипостасной) модели истории [ср.: Лееев и др., 2018а, 12–13], с другой, где множество иерархически связанных ипостасей образуют многоипостасную реальность исторического процесса и становятся его творцами во главе со Христом, тем самым впервые исполнив претенциозную задачу, которую ставили себе Ориген, Евагрий и блж. Августин по созданию всеохватной богословской системы, связующей Бога, человека и историю.

Везде, во всяком слове прп. Максима в эпицентре внимания стоит Христос; Он же выступает у него и главным двигателем истории.

### **3. Человек в центре истории: автобиографическое богословие прп. Симеона**

Богословие прп. Симеона Нового Богослова также говорит о Христе (хотя еще более — о Святом Духе); но здесь речь о Христе не стоит в эпицентре внимания автора. Его богословие всецело принадлежит человеку, внимание направлено на человека, и не просто на человека, а на члена Церкви. И потому оно автобиографично.

Характерным отличием этого богословия о человеке от более ранних и в общем-то многочисленных примеров аскетической письменности является его глубокая, теснейшая интеграция с тем багажом богословского знания, багажом Предания, вобравшим в себя развернутое и предельно ясное учение о Святой Троице и о Христе, которое Церковь накопила к концу эпохи Вселенских Соборов и с которым вступила в новую историческую эпоху — Утраченной экумены. Интеграцию догматического и аскетического пластов церковного богословия, намеченную уже у прп. Максима Исповедника, в наследии прп. Симеона можно полагать окончательно совершившейся; такая ситуация сохранится и на последующие века.

#### **3.1. Путь человека как Церкви**

Именно *предельное состояние человека на его пути к Богу*, совершенный путь человека как Церкви, становится главным предметом внимания прп. Симеона при его взгляде на человека. Человек как Церковь, пронзенный Христом и всецело соединенный с Ним — необходимый земной итог такого пути.

Весь этот путь человека, согласно прп. Симеону, имеет определенную логику; он пролегал:

- от святости к совершенству<sup>20</sup>,
- от трудов и исполнения заповедей (как определенного условия евхаристического соединения со Христом) к совершенному невидению и неведению в себе подвижником «заслуг» и условий этого соединения,
- от младенческого начала самопознания к совершенному выходу человека за пределы самого себя — к Богу [Симеон Н. Бгсл., 2017а, 229. Слово нр. 9 и др.].

Этот путь традиционно трехчasten и коррелирует с парадигмой прп. Максима Исповедника и более ранних святых отцов: делание, созерцание, обожение (πράξις, θεωρία, θέωσις). Но прп. Симеон привносит в понимание этого пути важные богословские коннотации.

По мере продвижения по духовному пути истории человек оказывается все более и более поляризован; в конце концов сочетание глубокого, радикального осознания совершенного недостойнства и греховности человека и действующей в нем освящающей силы Божией выступает антиномичным<sup>21</sup> двигателем духовного пути человека к Богу [Симеон Н. Бгсл., 2017b, 223–225. Гимн 31 и др.].

Если позднейшие святые отцы будут делать акцент на трудах человека и их си-нергийном значении в деле обожения (например, св. Николай Кавасила [Николай Кавасила, 2007, 91–97. Слово 4]), то здесь, у прп. Симеона, последовательно подчеркивается именно нехватка этих трудов, особенно *на последнем этапе духовного пути и священной истории человека*, их не бессмысленность (напротив), но *принципиальная ничтожность* перед величием и бездною приближающегося Божества. Антиномия напряженности сил и трудов человека и их ничтожности перед святостью и силой Божией составляет характерную черту богословия прп. Симеона.

### 3.2. «Человек как Церковь» и Святая Троица

«Божественный свет Троицы есть во „всем“» [Симеон Н. Бгсл., 2017b, 211. Гимн 27], именно он прообразует и направляет путь всякой личной истории.

Согласно прп. Симеону, путь отдельного человека как Церкви неразрывно связан со Святой Троицей — с Ее исповеданием, отображением в себе через последовательное очищение природы человека [Симеон Н. Бгсл., 2017а, 302. Слово нр. 15<sup>22</sup>; Симеон Н. Бгсл., 2017а, 122, 120, 172, 24. Слово нр. 3, 5, богосл. 2<sup>23</sup>], а затем и теснейшим единением с Ней [Симеон Н. Бгсл., 2017а, 153, 160, 191. Слова нр. 4, 6]. Примечательно широкое и свободное использование прп. Симеоном троических образов.

Еще чаще прп. Симеон делает акцент не на природу человека, а на его ипостасное устройство в перспективе обожения: *тело, душа, Бог* [Симеон Н. Бгсл., 2017а, 183–184. Слово нр. 6 и др.]. В этой модели прп. Симеоном подчеркивается хриstopодобный кенозис, самоумаление человеческого духа, «растворяющегося в ничто» перед Лицом Духа Святого и перед полной Троицеского Божества. «Единое» человека выходит к Богу и соединяется с «единым Богом» [Симеон Н. Бгсл., 2017а, 122–123. Слово нр. 3] (с тем, что впоследствии свт. Григорий Палама назовет единой энергией Божества), погружаясь в Него как в безбрежную пучину океана [Симеон Н. Бгсл., 2014, 620. Деят. и богосл. главы. 143–144]<sup>24</sup>. Прп. Симеон приходит не только к категорическому

<sup>20</sup> Хотя и «преспянию веки не будет конца» [Симеон Н. Бгсл., 2017b, 210. Гимн 27].

<sup>21</sup> Следует заметить, что тексты прп. Симеона вообще чрезвычайно насыщены богословскими антиномиями.

<sup>22</sup> Образ, близкий парадигме Евагрия и наиболее характерный для восточного богословия в целом, где под природным составом человека понимается дух, душа и тело.

<sup>23</sup> Образ, близкий блж. Августину, рассматривающий духовно-душевную часть человеческой природы (ум, слово, душа; ум, разум, душа; ум, слово, разумение).

<sup>24</sup> Ср. с оригенистическим образом растворения человеческой ипостаси в океане Божества у Евагрия Понтийского, который здесь переосмыслен в православном ключе.

отрицанию значения каких-либо трудов человека на заключительном этапе его пути к Богу, но и к нежеланию простого упоминания того внутреннего «*деятеля*», который завершает в природе человека созидание его жизни во Христе, восходя к вершинам таинственного богопознания — то есть *духа человеческого*<sup>25</sup>. Предел христоподобного самоумаления человеческого духа таков, что его место в ипостасном обожении занимает Сам Бог, конечно не упраздняя дух человека, но являя в человеке совершенную свободу от самости человеческого. Обратная перспектива истории обнаруживает в человеке простоту, невозможную прежде восхождения его к простоте Божией [Симеон Н. Бгсл., 2017а, 176. Слово нр. 5].

С другой стороны, полнота обожения представлена прп. Симеоном как глубоко телесный процесс, как процесс проникновения Божества до всех пределов и глубин природы человека — как процесс, освящающий человеческое тело [Симеон Н. Бгсл., 2017b, 396–397, 212. Гимны 58, 28. И др.]. И здесь мы сталкиваемся с христологическим аспектом его «личностной экклезиологии».

### 3.3. *Человек и Христос*

Теснейшая связь, соединение со Христом<sup>26</sup>, проникновение во Христа имеет, согласно прп. Симеону, как природный, так и личный характер. Человек соединяется со Христом по природе<sup>27</sup>, а не по ипостаси [Симеон Н. Бгсл., 2017а, 113. Слово нр. 2]. Однако, с другой стороны, это соединение, которое есть вхождение человека в Церковь и вживание в нее, вообще священная история человека, представляет собой личную встречу со Христом [Симеон Н. Бгсл., 2017а, 171. Слово нр. 5], общение с Ним «лицом к лицу» [Симеон Н. Бгсл., 2017а, 302. Слово нр. 15], движимое «ипостасной любовью» Бога к человеку и человека к Богу [Симеон Н. Бгсл., 2017а, 264. Слово нр. 11].

Малую священную историю человека прп. Симеон изображает как путь Христа в человеке как Церкви и, одновременно, как путь человека во Христе [Симеон Н. Бгсл., 2017а, 65–69. Слово нр. 1; ср.: Симеон Н. Бгсл., 2017а, 262, 293. Слово нр. 11, 14]. Этот *периоресис путей истории* представляет еще одну яркую черту антиномичности богословия прп. Симеона, проявленную в отношении тематики исторических процессов. Все образы таинств Христовых<sup>28</sup> также относятся прп. Симеоном и к жизни отдельного человека, его личной священной истории [Симеон Н. Бгсл., 2017а, 294–295. Слово нр. 14].

### 3.4. *Человек и Святой Дух*

Отношению человека со Святым Духом прп. Симеон уделяет не меньшее внимание.

Так, рождение человека от Духа изображается прп. Симеоном как перманентное и спиралевидное, начиная от Крещения и заканчивая вершинами святости и обожения [Симеон Н. Бгсл., 2017а, 227. Слово нр. 9. И др.].

Святой Дух очевидно являет Себя идущим по пути к Богу [Симеон Н. Бгсл., 2017b, 101–102. Гимн 3 и др.]. Но, согрешая, человек покидает Церковь, оставляет ее кафоличность, останавливает свое историческое церковное бытие [Симеон Н. Бгсл., 2017а, 289.

---

<sup>25</sup> Такое отрицание происходит у прп. Симеона именно при упоминании ипостасного состава обоженного человека: тело, душа, Бог. В других же случаях он говорит о духе, или уме, человека: [Симеон Н. Бгсл., 2014, 621. Деят. и богосл. главы. 147–148]. Именно дух, или ум, призван пройти в человеке всецелый духовный путь воипостасного состава человека: сперва видимое, потом мысленное, затем погружаясь в глубины Святого Духа — в глубины самоотречения и Божественной тайны [Симеон Н. Бгсл., 2014, 622. 148].

<sup>26</sup> Который «есть начало, середина и конец» истории [Симеон Н. Бгсл., 2014, 625. Деят. и богосл. главы. 155].

<sup>27</sup> По человеческой природе и по Божественной энергии как проявлению Божественной природы.

<sup>28</sup> Тематика «Мистагогии» прп. Максима Исповедника.



Слово нр. 13]; вместе с этим Святой Дух «скрывается [от него] как бы во мгновение ока, перестает быть видимым» [Симеон Н. Бгсл., 2017b, 100. Гимн 3]. Этот процесс (приближения и удаления Духа) происходит в человеке постоянно. Так яркими художественными красками прп. Симеон многократно описывает динамику попеременного приближения человека к Богу и удаления от Него, личного [ипостасного [Симеон Н. Бгсл., 2017b, 341. Гимн 47]] общения его с Духом Святым:

Когда мы нуждаемся в Нем, Он показывается и убегает...  
Пораженный и задыхаясь, я хочу удержать Его.  
Но [вокруг] все — ночь. С пустыми и жалкими руками,  
Забывая все, я сижу и плачу,  
Не надеясь в другой раз таким же образом увидеть Его.  
Когда, вдоволь наплакавшись, я хочу перестать,  
Тогда Он, придя, таинственно касается моего темени.  
Я заливаюсь слезами, не зная, кто это;  
А Он озаряет мой ум весьма сладостным светом.  
Когда же узнаю я, Кто это, Он тотчас улетает,  
Оставляя во мне огонь Божественной любви к Себе  
[Симеон Н. Бгсл., 2017b, 259–260. Гимн 37].

История человека как Церкви оказывается антиномичной во всех смыслах этого слова. *Бег человека* как образ его духовного пути, образ истории [Симеон Н. Бгсл., 2017a, 177. Слово нр. 5] оказывается у него неразрывно связан с образом «*Божественного бега*», пролагающего эту же историю [Симеон Н. Бгсл., 2017b, 183–184. Гимн 22], убегающего вдали и увлекающего за собой человека. В конечном счете время, составляющее историю, оказывается субъективно и относительно [Симеон Н. Бгсл., 2017a, 278–281. Слово нр. 12]; смысл истории и смысл времени — в том «преследовании Бога», в котором минуты могут оказаться близки к вечности, и вне которого человек способен «завязнуть» [Симеон Н. Бгсл., 2017a, 280. Слово нр. 12] в бессмысленном и лишенном присутствия Святого Духа историческом процессе<sup>29</sup>.

История прп. Симеона, изображаемая им в виде векторов внутреннего и внешнего движения человека, оказывается исполнена парадоксов и иллюстрирует многообразную сложность процессов, протекающих в человеке: «Непрестанный бег сверху вниз и снизу вверх: когда упал, тогда бежит, когда бежит, тогда стоит» [Симеон Н. Бгсл., 2017b, 303. Гимн 41].

#### 4. Заключение

Два выдающихся, величайших богослова Церкви представляют две эпохи. Они являют как преемство богословской мысли, так и значимое ее отличие, обусловленное, для каждого, его временем и, соответственно, стоящими перед церковной мыслью текущими задачами. Эти особенности неминуемо оказываются отражены и на их учении об истории, их взглядах на исторические процессы.

Раскрывая историю прежде всего в контексте христологии, мысля ее как макромасштабный процесс, включающий в себя всякую частную историю отдельного человека или общности, законосообразно и равно свободно синергийно создаваемую Божеством и человечеством во Христе, а за Ним в Церкви и отдельных ее членах, прп. Максим Исповедник передает эстафету церковной мысли прп. Симеону Новому Богослову как своему преемнику, и чередой разделяющих их святых<sup>30</sup> на протяжении трех столетий не разрушает, а лишь упрочивает это преемство.

<sup>29</sup> Ср.: Иные «учат, что Ты либо для всех людей доступен и уловим, либо совершенно неуловим и недоступен. Но, как омраченные, они и в том и в другом случае ошибаются» [Симеон Н. Бгсл., 2017b, 101–102. Гимн 3].

<sup>30</sup> Таких как прпп. Иоанн Дамаскин и Феодор Студит, свт. Фотий Константинопольский и др.

Внимание прп. Симеона оказывается приковано к отдельному человеку. Если для прп. Максима макроисторический процесс создаваемой от Бога и во Христе истории низводится до всех пределов тварного бытия, до пределов отдельной человеческой личности, то здесь, у прп. Симеона, совершенно напротив, через связь отдельного человека со Святой Троицей, со Христом и со Святым Духом ипостасный микромасштаб личной священной истории человека приобретает макрокосмическое измерение.

Оба святых, каждый по-своему, являют нам высочайшие образцы церковной мысли, «опорные точки» церковного Предания в его историческом развитии, и потому их взгляд на историю оказывается для нас особенно важен и ценен.

## Источники и литература

1. Легеев (2018) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории и актуальные проблемы экклесиологии. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. 312 с.
2. Легеев и др. (2018а) — *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Научно-богословское осмысление истории в IV–V веках: попытки и тенденции // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 10–27.
3. 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 / Санкт-Петербургская Духовная Академия. 2018. № 1. С. 64–72.
4. Максим Исп. (1993) — *Максим Исповедник, прп.* Творения. Т. 1: Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. 354 с.
5. Максим Исп. (1994) — *Максим Исповедник, прп.* Творения. Т. 2: Вопросы к Фаласию. Часть 1: Вопросы I–LV. М.: Мартис, 1994. 347 с.
6. Максим Исп. (2006) — *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 464 с.
7. Максим Исп. (2007) — *Максим Исповедник, прп.* Polemica с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб.: Изд-во СПбГУ; РХГА, 2007. 564 с.
8. Николай Кавасила (2007) — *Николай Кавасила, св.* Семь слов о жизни во Христе // *Николай Кавасила, св.* Христос. Церковь. Богородица. М.: Храм св. мц. Татианы при МГУ, 2007. С. 14–199.
9. Симеон Н. Бгсл. (2014) — *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения: в 3 т. Т. 2: Слова 53–92. Деятельные и богословские главы. Сергиев Посад: СТСЛ, 2014. 672 с.
10. Симеон Н. Бгсл. (2017а) — *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова богословские и нравственные. М.: Перервинская ПДС, 2017. 312 с.
11. Симеон Н. Бгсл. (2017b) — *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения: в 3 т. Т. 3: Божественные гимны. Сергиев Посад: СТСЛ, 2017. 544 с.

### ***Priest Mikhail Legeyev. The Theology of History at the Turn of the Epoch: from Venerable Maximus the Confessor to Venerable Simeon the New Theologian.***

**Abstract:** The author of this article considers the problems of the theology of history at the turn of two epochs in the life of the Church — the Ecumenical Councils and the Lost Ecumene [see the justification and periodization of this epoch: Legeyev *et al.*, 2018b, 64–72]. The various tasks facing church thought during these periods also determine the different approaches to understanding the history of the two most important representatives of these eras — the Venerable Maximus the Confessor (7<sup>th</sup> century) and the Venerable Simeon the New Theologian (10<sup>th</sup> century). Christological tasks of one epoch are replaced by tasks related to

the theme of the “individual person”, and an “autobiographical theology” arises. In accordance with this paradigm shift, also in the field of historical perspective, attention focused on macro-processes is replaced by attention focused on those historical and synergistic processes that take place in separate personalities. Both scales of history are connected one with another, but this connection is understood differently by the two eminent theologians of antiquity.

**Keyword:** Theology of History, Christian historiography, Venerable Maximus the Confessor, Venerable Simeon the New Theologian, synergy, subjective model of history, contemporary ecclesiology.

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

## Sources and References

1. Legeyev (2018) – Legeyev M., priest. *Bogoslovie istorii i aktual'nye problemy ekklesiologii* [*Theology of history and actual problems of ecclesiology*]. Saint Petersburg: SPbDA Publ., 2018. (In Russian).

2. Legeyev etc. (2018a) – Legeyev M., priest. Methodius (Zinkovsky), hierom., Ciril (Zinkovsky), hierom. *Nauchno-bogoslovskoe osmyslenie istorii v IV–V vekakh: popytki i tendentsii* [*The Scientific and Theological interpretation of History in the IV-V Centuries: Attempts and Tendencies*]. *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 4, pp. 10–27. (In Russian).

3. Legeyev etc. (2018b) – Legeyev M., priest, Methodius (Zinkovsky), hierom., Ciril (Zinkovsky), hierom. *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).

4. Maksim Isp. (1993) – St. Maksim Ispovednik. *Tvoreniya T. 1: Bogoslovskie i asketicheskie traktaty* [St. Maximos the Confessor. *Creations. Vol. 1: Theological and ascetic treatises*]. Moscow: Martis, 1993. (Russian translation).

5. Maksim Isp. (1994) – St. Maksim Ispovednik. *Tvoreniya. T. 2: Voprosotvety k Falassiyu* [St. Maximos the Confessor. *Creations. Vol. 2: Questions to Phalassey*]. Moscow: Martis, 1994. (Russian translation).

6. Maksim Isp. (2006) – St. Maksim Ispovednik. *O razlichnykh nedoumeniyakh u svyatykh Grigoriya i Dionisiya (Ambigvy)* [St. Maximos the Confessor. *On the different misunderstandings of the saints of Gregory and Dionysius (Ambigua)*]. Moscow: In-t filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2006. (Russian translation).

7. Maksim Isp. (2007) – St. Maksim Ispovednik. *Polemika s origenizmom i monoenergizmom* [St. Maximos the Confessor. *Polemics with Origenism and monoenergism*]. Saint Petersburg: SPbGU Publ.; RKhGA Publ., 2007. (Russian translation).

8. Nikolay Kavasila (2007) – St. Nikolay Kavasila. *Sem' slov o zhizni vo Khriste. Khristos. Tserkov'. Bogoroditsa* [St. Nicholas Cabasilas, *Seven words about life in Christ. Christ. Church. Virgin*]. Moscow: Khram sv. Tatiyan pri MGU, 2007. (Russian translation).

9. Simeon N. Bgsl. (2014) – St. Simeon Novyy Bogoslov. *Tvoreniya: v 3 t. T. 2: Slova 53–92. Deyatel'nye i bogoslovskie glavy* [St. Simeon the New Theologian. *Creations: in 3 vols. Vol. 2: Words 53–92. Practical and theological chapters*]. Sergiyev Posad: STSL Publ., 2014. (Russian translation).

10. Simeon N. Bgsl. (2017a) – St. Simeon Novyy Bogoslov. *Slova bogoslovskie i нравstvennye* [St. Simeon the New Theologian. *Theological and moral words*]. Moscow: Perervinskaya PDS Publ., 2017. (Russian translation).

11. Simeon N. Bgsl. (2017b) – St. Simeon Novyy Bogoslov. *Tvoreniya: v 3 t. T. 3: Bozhestvennye gimny* [St. Simeon the New Theologian. *Creations: in 3 vols. Vol. 3: Divine hymns*]. Sergiyev Posad: STSL Publ., 2017. (Russian translation).