
Священник Михаил Легеев

Типология исторического развития: персона, социум, универсум. Метод исследования

УДК 930.1(47):27-284

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_137

Аннотация: Настоящая статья является продолжением статьи, опубликованной в № 3 журнала «Христианское чтение» за 2021 г. [Легеев, Мефодий Зинковский, 2021, 262–275], которая рассматривала первичные основания типологии исторического развития, коренящиеся в совокупном образе действия (τρόλος τῆς ἐνεργείας) Святой Троицы, направленном к миру и человеку и законообразующем историю. В настоящей статье осуществляется попытка построения единой типологической модели исторических процессов, учитывающей ряд вводных компонентов, прежде всего таких, как троичность этапов исторического развития, а также субъекты и силы исторических процессов и их образы действия (τρόλος τῆς ἐνεργείας), выступающие отображением образа действия Святой Троицы, а вслед за ним и совокупного подвига земного служения Христа, имеющего исторический и законосообразный характер. На основании этих вводных предлагается к рассмотрению ряд моделей исторических процессов, как исключительно типологического (истории человека, истории общины (социума)), так и уникального характера (всеобщей истории, истории Церкви, истории «эпохи утраченной экумены»). Каждая модель представлена двумя предельными, составляющими друг другу антитезу, путями — Церкви и мира. Статья призывает научное сообщество к размышлению о перспективах такой типологии.

Ключевые слова: богословие истории, теология истории, образ действия Святой Троицы, законности истории, прогресс, регресс, историческое развитие, исторические процессы, свобода.

Об авторе: **Священник Михаил Викторович Легеев**

Кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

Ссылка на статью: Легеев М., священник. Типология исторического развития: персона, социум, универсум. Метод исследования // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 137–161.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44069.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Priest Mikhail Legeev

**Typology of Historical Development:
Persona, Society, Universe.
Research Method**

UDC 930.1(47):27-284

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_137

Abstract: This article is a continuation of the article published in No. 3 of the journal Christian Reading for 2021 [Legeev, Methodius Zinkovsky, 2021, 262–275], which considered the primary foundations of the typology of historical development, rooted in the aggregate mode of action (τρόπος τῆς ἐνεργείας) of the Holy Trinity, directed towards the world and man and law-making history. In this article, an attempt is made to construct a unified typological model of historical processes that takes into account a number of introductory components, primarily such as the trinity of the stages of historical development, as well as the subjects and forces of historical processes and their modes of action (τρόπος τῆς ἐνεργείας), serving as a reflection of the mode of action of the Holy Trinity, and after it the cumulative feat of Christ's earthly ministry, which has a historical and law-like character. On the basis of these introductory notes, a number of models of historical processes are proposed for consideration, both exclusively typological (human history, the history of a community [society]) and a unique character (general history, the history of the Church, the history of the “era of the lost oecumene”). Each model is represented by two ultimate, antithetical paths — the Church and the world. The article calls on the scientific community to think about the prospects for such a typology.

Keywords: theology of history, the way of action of the Holy Trinity, laws of history, progress, regression, historical development, historical processes, freedom.

About the author: **Priest Mikhail Viktorovich Legeev**

Candidate of Theology, Associate Professor, Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

Article link: Legeev M., priest. Typology of Historical Development: Persona, Society, Universe. Research Method. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 137–161.

Financing: The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44069.

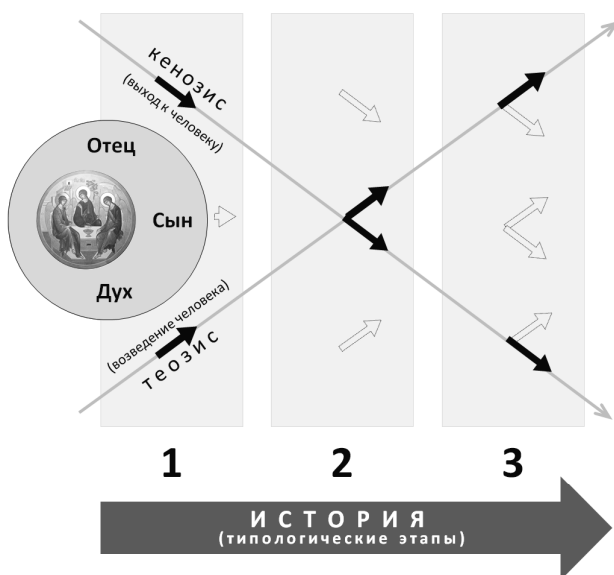
Бог, будучи светом по природе... а по образу бытия — Трисиянным... проявляется в свете по подражанию как Первообраз в образе.
Максим Исповедник, 2019, 53. Вопрос VIII.

Будучи здесь (в истории) действующими, мы достигнем конца веков, когда наша сила и действие достигнут предела (способности) производить.
Максим Исповедник, 2019, 95. Вопрос XXII:7.

1. Введение

В предшествующей статье, посвященной типологии истории, через обращение к святоотеческому материалу был обоснован объемный универсальный характер троического образа действия, являющегося ипостасной характеристикой¹; он состоит в том, что два вектора движения — от Отца через Сына к Святому Духу и от Святого Духа через Сына к Отцу — представляют собой единый и **единовременный «объемный» процесс** постепенного раскрытия Святой Троицы перед человеком и укоренения человека в Боге. На основании полученных выводов была построена двухвекторная графическая модель².

Образ действия Святой Троицы



Согласно этой модели, каждый типологический этап истории человека и человечества в их отношениях с Богом³ оказывается связан со специфически особенным

¹ То есть характеризующего ипостасные отношения Лиц Святой Троицы с человеком на пути человеческой истории.

² Выражения «кенозис» и «теозис», использованные в иллюстрации, имеют антропоморфический характер — они выражают не особенности внутритроицеской жизни, но домостроительные отношения Святой Троицы к человеку и его истории. Терминологии двухвекторной модели в нашей предыдущей статье посвящен отдельный параграф.

³ То есть типологические этапы *начала, середины и конца* (на графике обозначены цифрами «1», «2», «3», ср.: [Максим Исповедник, 1993а, 215–216. I:5]), независимо от того, какой исторический формат будет взят для рассмотрения: история ли всего человечества, взятая

свидетельством Каждого из Божественных Лиц, характерным именно для этого периода:

1. различным образом свидетельства Святого Духа и Отца о Сыне;
2. различным образом свидетельства Сына об Отце и Святом Духе;
3. целостным характером окончания домостроительства Св. Троицы.

В настоящей статье, опираясь на данную двухвекторную модель, мы продолжим исследование типологии исторических процессов, перейдя от троического образа действия, характеризующего участие Бога в истории, к непосредственной «ткани» исторических процессов, формируемой их «историческими силами» — человеком и человечеством, — то есть человеком, взятым в различных формах его организации, начиная от отдельной персоны и заканчивая универсумом человечества.

2. Аспекты исследования исторических процессов

История как путь спасения и, одновременно, путь свободного выбора человека и человечества, трагический в перспективе грехопадения, представляет собой многофакторный и многоаспектный процесс. Однако, при всей кажущейся хаотичности этот процесс даже в негативной своей составляющей (греховной воле людей) законообразуется Богом. Законосообразность истории, имея начальное основание в Самом Боге, простирается далее через Христа к Церкви и через Церковь ко всему миру. Сын Божий «логосами», смыслами всего существующего, связанными с Его ипостасными произволениями (*προαίρησις*)⁴, организует историю (см.: [Максим Исповедник, 1993а, 215–218 и др.; Легеев, 2019b, 24–26]). Он же, по Воплощению, в образе Своего общественного служения (имеющем троическую типологию) — Своими делами, учением и Жертвой, задает вектор и типологию исторического развития человека и Церкви (см.: [Легеев, 2019а, 44, 434–438]). История Церкви (в разных масштабах своего бытия — от человека до Кафолической Церкви) в собственных ипостасных формах типологически повторяет путь Христа. В свою очередь мир, даже и в отрицании пути Церкви, следует в русле ее исторического развития, что объясняется принципом бессущественности зла⁵. Греховное ослабление сил человека задает смену исторической перспективы, границы которой, однако, не могут выйти за пределы законов истории, — энтропия (угасание) периферийной жизни мира осуществляется в рамках законообразующих воли Бога и образа действия Троических Лиц.

Этот нисходящий ряд как бы «сужающегося» в исторической перспективе диапазона законосообразности⁶ (Троица, Христос, Церковь, мир) должен быть представлен именно ипостасными характеристиками, — ведь именно ипостасное бытие⁷, ипостасная жизнь вершит историю⁸. Но *ипостасные характеристики всякой обращенности и взаимодействия* и будут представлять собой область образов действия (*τρόπος τῆς*

в стержнеобразующем пути Церкви Христовой или даже отдельного человека, устремляющегося на своем историческом пути к Богу, а, следовательно, и с Богом.

⁴ Традиционно понятие «логосы» прп. Максима Исповедника отождествляется с Божественными энергиями, однако ряд его текстов дает другое понимание — логосов как ипостасных проявлений творческой деятельности именно Сына Божия (см., напр.: [Максим Исповедник, 2020, 366. Амб. Ин. 10:19]. Как представляется, этот вопрос еще требует своего исследования.

⁵ «Порок усматривается в лишении добра как бы некая *тьнь*, появляющаяся по удалении луча» [Григорий Нисский, 2006а, 18. Гл. 6].

⁶ В конечной перспективе мира, желающего существовать без Бога.

⁷ Под которым мы можем понимать не только бытие отдельных ипостасей, но и всякий вообще *образ бытия* (*τρόπος τῆς ὑπόστασεως*), представляющий его, бытия, конкретный организм или организацию. См. ниже.

⁸ История создается именно историческими субъектами, но не «природой», — именно эту мысль акцентировал о. Г. Флоровский (см., напр.: [Флоровский, 2005, 432–440]), не пролонгируя

ἐνεργείας), или модусов энергии, точно так же, как, с другой стороны, и сами энергии выступают характеристиками обращенности к иному и взаимодействия с ним в отношении уже не ипостаси, но *природы*.



Признавая значение проявления ипостасного бытия как такового (начиная с Троичного) для законообразности истории (т. е. значение τρόπος τῆς ἐνεργείας), можно указать на тройственную роль самого образа действия Святой Троицы в исторических процессах. Так, он будет выступать:

1. **Синергичной реальностью** Божественного, Троического присутствия в историческом процессе;
2. **Сложным прообразом** (имеющим историческое простираие) формируемых историческими субъектами процессов – парадигмой образов действия человека и человечества, уподобляющих себя Богу в историческом становлении⁹. В этом отношении он будет связан также с образом общественного служения Христа, который, в свою очередь, также прообразует пути человека и человечества;
3. **Внешними границами**¹⁰ деятельности мира, устремленного в своем историческом движении от Бога¹¹.

Итак, согласно такому пониманию, образ действия Лиц Святой Троицы не только направлен к человеку и его истории, не только выступает **источником** пути человека к Богу; он выступает также **образом** по отношению к тем процессам, которые происходят в самом человеке в его историческом простираии и развитии. И не только

ее, правда, до представления об **общих** характеристиках именно ипостасного (т. е. **конкретного**) плана. Такая пролонгация нам будет важна, как мы покажем ниже.

⁹ В качестве таковых исторических субъектов могут быть рассмотрены, например, Кафолическая Церковь, церковные общины, Ветхозаветная Церковь, а также и отдельные персоны «человека как Церкви». См.: [Легеев, 2019а, 402–431].

¹⁰ И в этом смысле также еще более далеким прообразом, представляющим как бы «тень образа», ср.: [Легеев, 2019а, 616–619].

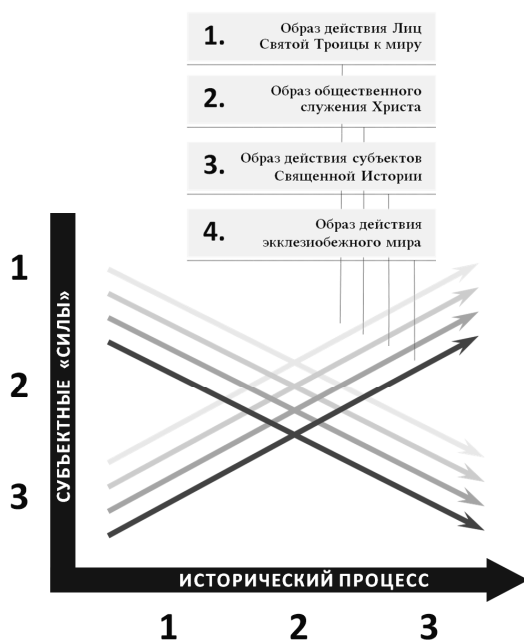
¹¹ Деятельность которого охватывается универсумом «земного града» как целого, богоборческими сообществами (например, ересями и расколами) и персонами.

образом «благого пути», но и образом «недостойного», «*тенью образа*», если опираться на терминологию малоазийской богословской школы (см.: [Легеев, 2019а, 616–623]).

Здесь надо заметить, что представление о *прообразовательном* значении τρόλος τῆς ἐνεργείας Святой Троицы по отношению к таковым же ипостасным проявлениям, но уже в тварном мире, основано на той мысли, что и Сама Святая Троица есть Первообраз человека (ср.: Быт 1:26); т. о., закономерно, чтобы и проявления прообразуемого (т. е. образы действия человека) были отображением проявлений Первообраза.

Результатом сказанного может быть построение исторической модели, пока имеющей самый общесхематический и даже условный характер.

Общая схема «типологической модели»



Для практического ее наполнения надо еще выяснить ряд вопросов.

3. Субъекты и «силы» исторических процессов

Первый из них: какие исторические силы могут быть представлены в данной модели?

При этом необходимо учитывать то, что в каждом конкретном случае (построения соответствующего графика, относящегося к тому или иному историческому процессу) речь должна идти о такой общности исторических сил¹², которая образует реальное органическое единство¹³, например — персона, социум, церковная община, универсум мира или Кафолическая Церковь как единое и неделимое целое; всякий процесс должен быть рассмотрен, прежде всего, как *процесс целого* и уже потом — как процесс, формируемый внутренними ему силами. Отношение такой общности к ее составным

¹² Условные цифры «1», «2», «3» в вертикальной координате.

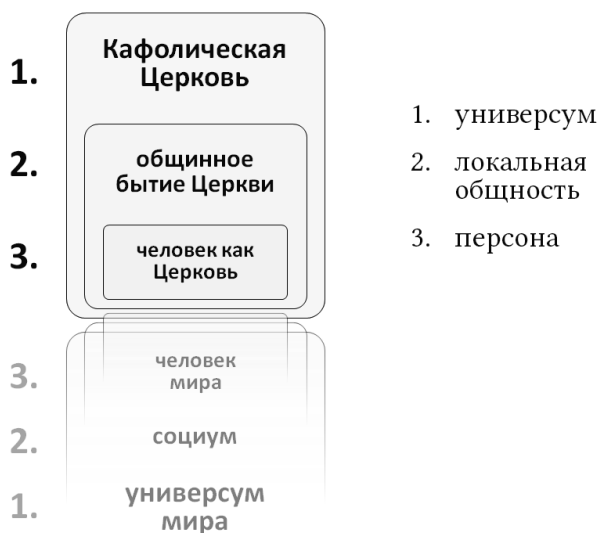
¹³ Здесь мы устойчиво используем понятие «образ бытия» (τρόλος τῆς ὑπάρξεως), см. об этом ниже.

частям во внецерковном мире будет иметь своим образом таковое же отношение (общности к частям) в Церкви¹⁴, а соответствующее отношение в Церкви иметь своим образом — отношения внутритроичные, несмотря на то, что ко Святой Троице, конечно, мы никоим образом не можем прилагать понятия «частей» и «целого». Все это составляет базовые положения иерархической модели Церкви и сопутствующих выводов, которые были изложены нами ранее в ряде работ (см.: [Легеев, 2018, 98–128; Легеев, 2019, 402–431; Легеев, 2020, 31–40; и др.]).

Итак, в каких смыслах мы можем говорить о силах исторических процессов? Или каковы собственно исторические силы, «руслом» для деятельности которых служит присутствие в мире Святой Троицы?

3.1. В макропроцессах

Ранее мы уже представляли наиболее общую классификацию таких «исторических сил», относящихся к *макромасштабу* исторических процессов, — классификацию *субъектов исторических процессов*, основанную, прежде всего, на историко-богословских построениях святых I–IV вв., а затем и особенно — блж. Августина Иппонского [Легеев, 2019, 171]. Она может быть представлена следующей зеркально-троичной моделью¹⁵.



¹⁴ См. ниже, п. 3.1. статьи.

¹⁵ О недооценке категории «ипостасного» в прошедшем столетии по отношению к экклезиологии и ее сателлиту — богословию истории — мы уже писали неоднократно (см., напр.: [Легеев, 2019а, 325–329]). Анализ этой проблемы, проведенный интегрированно с решением некоторых других задач современного богословия (прежде всего, связанных с усилением напряженности внутри Православной Церкви между ее поместными частями — Русской и Константинопольской Церквями), приводит к концептуальному представлению об ипостасных формах бытия человека. Святоотеческое понятие **«образ бытия»** (образ существования, греч. τρόπος τῆς ὑπόστασεως), требующее своего дальнейшего толкования и уточнения внутреннего содержания, может быть определено как **«ипостасная реальность»**, не тождественная «ипостаси», но включающая ипостась как частный случай более общего содержательного объема. В рамках представления иерархической модели Церкви нами были предложены следующие частные случаи, подпадающие под обобщающую их категорию «образа бытия»: **кафолический**, или кафолически-ипостасный, образ бытия — Кафолическая Церковь; **синаксисо-ипостасный** образ бытия — общинное бытие Церкви, возглавляемое иерархией, взятое в любом его масштабе, от местной до Поместной Церкви; **ипостась**, или лицо, — отдельный человек

Здесь стоит сделать несколько общих замечаний, касающихся понятия «субъект истории».

Определение понятия «образ бытия» (τρόλος τῆς ὑλάρξεως) как органической ипостасной реальности, включающей в себя ипостась как один из частных случаев¹⁶, ставит нас перед следующей проблемой. Со времен каппадокийского богословия богословские понятия «ипостась» и «лицо» неразрывно связаны друг с другом, сохраняя, тем не менее, — каждое — свои изначальные смысловые особенности¹⁷. Расширив и уточнив значение понятия «образ бытия» и соотнеся его с понятием «ипостась» (как со своим частным случаем), мы оказались перед вопросом соотношения его также и с понятием «лицо», которое, в свою очередь, связано с понятием «ипостась».

Прежде всего следует заметить, что вся святоотеческая мысль несомненно утверждает, что *лишь ипостась есть лицо* (и наоборот, но никак не совокупность ипостасей или лиц), вопреки, например, мнению прот. Сергия Булгакова, в триадологии усваивавшего понятие «лица», помимо каждой из Ипостасей Святой Троицы, также и всей Троице в целом [Булгаков, 1928, 39–44 и др.]. Святая Троица, также как и Ее отображение — Церковь, не есть ни ипостась, ни лицо, будучи взяты как целое. Это верное замечание привело, тем не менее, о. Георгия Флоровского, а за ним и митр. Иоанна (Зизиуласа) к неверным выводам, и выводам именно в области экклезиологии: в Церкви (которая есть образ Троицы), — мыслили они, — мы можем признавать лишь ипостась и лицо Христа за ее собственные, поскольку нет и не может быть некоторой иной и непосредственной ипостаси¹⁸ и лица самой Церкви как целого (см.: [Флоровский, 2000, 195; Иоанн Зизиулас, 2006, 50, 130]). Такая позиция ведет в ее конечном развитии к фактическому отрицанию самостоятельности Церкви¹⁹, а в сочетании с пониманием того, что ипостась Христа есть Божественная, единая от Трех во Святой Троице, к далеко идущим ошибочным выводам как экклезиологического, так и триадологического характера.

Напротив, признание Кафолической Церкви *особым* образом бытия (кафолически-ипостасным), отличным от такого образа бытия, как ипостась, ведет к признанию:

1. автономности, самостоятельности обеих;
2. перихорестических связей между ними;
3. включенности второго в первое (т. е. отдельного лица церковного члена в Церковь, также как и Лица Христа в Церковь) [Легеев, 2019а, 420–425].

Итак, признавая Кафолическую Церковь за реальный организм и особый образ бытия (хотя и не ипостась), то есть за объективную органическую *реальность*²⁰, мы, по аналогии²¹, должны признать ее не просто реальностью, но и действительным *субъектом истории*, наделенным такими чертами, которые традиционно усваивались понятию «лица» — открытость иному, способность к общению и проч.²² Согласно

как Церковь [Легеев, 2019а, 331–332, 420–425 и др.]. Отдельно можно указать на триипостасный образ бытия — образ бытия Святой Троицы, а также на возможность дублирования ипостасной структуры Церкви в формах ипостасной организации пребывающего за ее пределами, а в определенной перспективе — враждебного Церкви мира [Легеев, 2019а, 168–174, 370–374].

¹⁶ См. предыдущую сноску.

¹⁷ Ипостась — реально и конкретно существующее; лицо — обращенное к иному, пребывающее в общении.

¹⁸ Хотя прп. Максим Исповедник и употребляет выражение «ипостась Церкви» [Максим Исповедник, 1993b, 159]; это выражение, как мы полагаем, имеет у него значение «ипостасная реальность».

¹⁹ Тогда как уже в Священном Писании мы встречаем образы, свидетельствующие как раз об обратном: Еф 5:22–32; Откр 21:2, 9 и др.

²⁰ Ипостасную реальность.

²¹ Сопряжения понятий «ипостась» и «лицо».

²² При этом, понятие «лицо» оказывается таким же частным случаем по отношению к данному понятию «субъект» (субъект отношений), как и понятие «ипостась» по отношению

этой мысли, ни Церковь, ни община, ни — в развитии этой мысли — какая-либо общность мира, не являясь лицом, может выступать подлинным действующим²³ субъектом исторических процессов.

3.2. В микропроцессах

Однако при исследовании исторических процессов мы не можем ограничить спектр рассматриваемых исторических сил вышеобозначенными субъектами истории. Происходящее внутри отдельной человеческой ипостаси имеет свой исторический срез, более того, динамика внутренних человеку сил будет во многом типологически отражать происходящее на макроуровне истории. Мы столкнемся здесь с иной картиной и иными проблемами, но, при этом, с той же типологией.

И здесь стоит сделать также некоторые замечания общетеоретического характера.

Прежде всего, заметим, что в церковной мысли можно обозначить два подхода, или акцента, к характеристике взаимоотношений ипостасного и природного, ипостаси и природы. Эти подходы следующие, в определенном смысле они дополняют друг друга:

1. Природа есть некая сама по себе «идеальная форма», которая в реальном бытии всегда имеет облик ипостаси; в этом смысле ипостась оказывается в некотором смысле «тождественной» (ср.: [Софроний Сахаров, 2009, 100–101]) своей природе (в значении способа ее выражения и существования²⁴), однако ипостась есть не просто та или иная реальность природы, но способна к восприятию иного (по природе или энергии). В этом отношении можно говорить о двух совершенно различных планах природного и ипостасного как о планах «существующего» и «реально, или конкретно, существующего».
2. В контекстах христологии, эkkлeзиологии и антропологии природа также может пониматься как своего рода «составной элемент» ипостаси, которая, хотя и является ее выражением, но не сводима к ней и способна «выходить за ее пределы».

Каждый из этих подходов может иметь некоторые ошибочные следствия, будучи взятым в своем отрыве от другого. Так, при чрезмерной акцентуации второго, «домостроительного» подхода, составные «части», или силы, природы человека — дух, душа и тело — могут пониматься *исключительно как природные компоненты*, входящие в человеческую ипостась вместе с обоживающими Божественными энергиями, само же понятие ипостасного будет усвоено исключительно лицу человека как целого.

Но природа в ипостаси не есть лишь «одно в другом», взятые как меньшее и большее, а — иной срез, аспект существования. А если она есть *иной срез*, то наличие сил композитной природы в конкретном человеке (духа, души, тела) не отменяет необходимость признания в нем не просто конкретно существующей природы, но и некоего внутреннего, не только воипостасного²⁵, но и прямо ипостасного плана, связанного с этими природными силами. Поэтому, когда мы говорим о *всей* воипостасной природе *всей* человеческой ипостаси, то мы говорим об этом ином срезе существования, но также, когда мы говорим о какой-то части этой композитной природы, существующей в человеческой ипостаси, мы должны иметь в виду некоторую ипостасную реальность (т. е. реально существующее, образ бытия (τὸ βίον τῆς ὑλάρξεως)), включенную в ипостась — некоторое **воипостасное ипостасное**. Это «воипостасное ипостасное»

к понятию «образ бытия».

²³ Т. е., в данном случае, имеющим свой уникальный образ действия.

²⁴ И именно в этом смысле выражение «способ бытия» будет иметь значение более узкое, а не более широкое, по отношению к понятию «ипостась».

²⁵ Т. е. включенного в ипостась.

будет связано как со своей ипостасью (по образу части и целого), так и с собственной природной силой, *конкретным образом бытия* которой оно и является²⁶.

Таким образом, рассматривая внутренний план происходящих в человеке исторических процессов, мы должны исходить из функционирования и взаимоотношения этих внутренних ипостасных сил, которые *не являются субъектами* исторических процессов (т. е. не обладают самостоятельностью в полном смысле этого слова, в отличие от ипостаси или ипостасных макросубъектов, таких как Церковь), но, тем не менее, играют важную роль в этих процессах.

Отношения таких ипостасных сил между собою будут иметь некоторые типологически сходные черты с отношениями на макромасштабе ипостасного бытия. Прежде всего, образцовыми здесь выступают отношения экклезиологического плана (происходящее в мире является лишь своеобразным их отражением²⁷):

1. Каждый иерархический уровень (внутри микромасштаба, как и внутри макромасштаба) связан с другими перихорестически, так что и обладает определенной степенью автономии²⁸, и, вместе с тем, будучи соединенными друг с другом, они обладают иерархическими связями, имеющими определенный характер, которые обеспечивают согласованную жизнь целого.
2. В ипостаси воипостасный дух человека есть «престол» его ипостасности [Лосский, 2013, 304], но не сама ипостась. Ипостась есть именно целое человека, объединяющее свои внутренние, воипостасные «элементы», объединяющее в том числе и Божественные энергии, но не сводимое к ним и не выступающее их простой суммой. Лицо, или ипостась, человека есть таинственная реальность, самостоятельный субъект общения, действующий всей совокупностью своих внутренних «сил» и их связей, но не отождествляемый ни с одной из них. Так и в Кафолической Церкви Христос есть ее Глава, но Его ипостась не тождественна ипостасному бытию самой Церкви. Как Кафолическая Церковь объединяет в себе свои внутренние «силы» — части (общины) и члены (человеческие ипостаси), будучи несводимым к их простой сумме целым, также и отдельное лицо человека объединяет в себе свое *воипостасное ипостасное*, будучи несводимым к нему.

Итак, ипостасная реальность (или образ бытия, τρόλος τῆς ὑλάρξεως), выражающая природу человека, помимо существования в форме ипостаси²⁹ может представлять масштаб больший или меньший, чем ипостась:

- макросубъект;
- микроипостасная реальность, или воипостасное ипостасное.

В обоих случаях она будет иметь перихорестическую связь с ипостасью через включение одного в другое: ипостаси в синаксисо-ипостасный или кафолический образы бытия, с одной стороны, или воипостасного ипостасного в ипостась, с другой.

²⁶ При этом такое «воипостасное ипостасное» должно иметь типологически такое же отношение к своей природной силе (т. е., например, конкретный ум человека — к человеческому уму как таковому и т. д.), какое имеет ипостась к своей природе. Если ипостась человека способна воспринимать Божественную энергию и соделывать ее собственным, ипостасным достоянием, то и воипостасное ипостасное будет способно к тому же: способно к обожению не просто ум, душа и тело, а конкретный ум, конкретная душа и конкретное тело конкретного человека. Обоживается всегда ипостасное, а природа обоживается — уже *в ипостасном*.

²⁷ По образу «оригинала» и «копии», ср.: [Тертуллиан, 2004, 378]; см. также: [Лереев, 2019а, 370–374].

²⁸ Хотя мы и не можем утверждать совершенной независимости, например, человеческого духа от тела, или, тем более, наоборот, говоря о процессах, протекающих внутри человека.

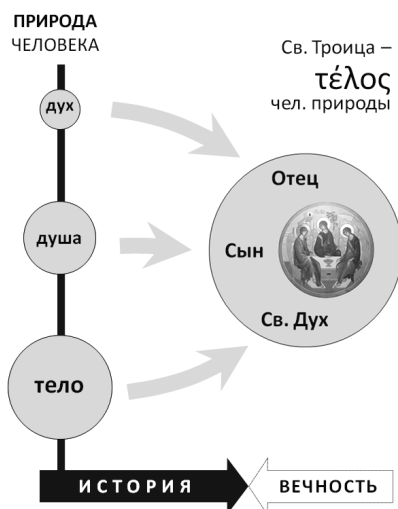
²⁹ Что является традиционным предметом каппадокийского богословия.

4. Святая Троица как Первообраз исторических сил

Следующим важным вопросом на пути построения универсальной типологической модели исторических процессов стоит понимание того, каким образом Святая Троица выступает прообразом устройства человека — как в отношении его природы³⁰, с одной стороны, так и в отношении его ипостасного (макроипостасного) устройства, с другой.

4.1. Святая Троица как Первообраз природы человека

Линия оригенизма в лице ее важнейшего представителя Евагрия Понтийского дает следующую корреляцию между образом действия Лиц Святой Троицы (и даже Самими Лицами) и человеческой природой, акцентируя внимание на *конце истории* [Евагрий, 2009, 484 и др.]; эта корреляция, как кажется, наиболее систематически обозначена из всех имеющихся исторических церковных свидетельств:



Святая Троица выступает здесь очевидно не только *τέλος*-ом, но и прообразом природы человека. Характерная для оригенизма идея замыкания «кольца истории», своеобразный исторический детерминизм, накладывает свой отпечаток и на проблему исторической соотнесенности природы человека со Святой Троицей в их исторических (и даже метаисторических — для Евагрия) взаимоотношениях. Однако, откинув как детерминистический компонент³¹, так и идею конечного распада человека³², составляющие, собственно говоря, суть оригенизма как ереси, мы увидим здесь развитие некоторых граней каппадокийского учения, примененное к области аскетического богословия³³.

³⁰ Вопрос об устройстве природы человека, как мы показали выше, при рассмотрении реальных исторических процессов «автоматически» переходит в вопрос о его внутриипостасном функционировании, — *воипостасное ипостасное* представляет собой своеобразный слепок с внутриприродного устройства человека, и именно оно выступает реальными силами исторических процессов, протекающих в человеке.

³¹ С идеей о всеобщем спасении в качестве его необходимого следствия.

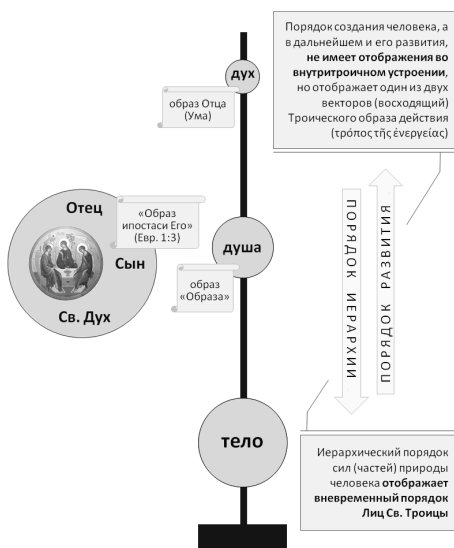
³² Парную с Оригеновой идеей начальной композитности природ как следствия греха.

³³ При всей ошибочности оригенистического понимания взаимоотношений человека и Бога в целом, традиция аскетических разработок Евагрия в своей позитивной, очищенной от ложной составляющей, части будет впоследствии усвоена прп. Максимом Исповедником и другими святыми отцами.

Так, у свт. Григория Нисского, наиболее ясно выражающего общий план каппадокийского богословия в применении к учению о человеке, мы находим мысль о соответствии «совершенного человека» «совершенной Троице». Этот онтологический императив становится предпосылкой и внутренним двигателем исторического развития человека на его пути к Богу: именно вера во Святую Троицу формирует образ обновленной природы человека [Григорий Нисский, 2006b, 180–181; ср.: Григорий Нисский, 2006a, 54. Гл. 39]. Свт. Григорий здесь далек еще от каких-либо прямых сопоставлений, обращая внимание лишь на исторический процесс восстановления в целом павшего человека от всей Троицы, но не рассматривая место и функции в этом процессе его природных сил. Однако у него можно встретить и прямой отсыл к подобию человеческого ума (духа) Уму Божию [Григорий Нисский, 2000, 25, 41, 67] (образ, традиционно относимый в каппадокийском богословии к Лицу Отца³⁴). Уму человеческому как «образу» Божию (и вместе с тем носителю подобия Божественной природы), согласно мысли свт. Григория, последует душа человека — «как бы образ образа» [Григорий Нисский, 2000, 50. Гл. XII]³⁵; эти слова могут быть истолкованы в двух смыслах: в значении соотнесенности души с духом человека (как образом Божиим) или с Сыном Божиим (Который есть «образ ипостаси» Отца (Евр 3:1)); так или иначе, в своей природной сложности, вместе с телом, душа человеческая отображает уже *Троический Первообраз* Божественных Лиц.

Косвенно подтверждает эти мысли и представленное у свт. Григория реверсированное последование «трех природ» человека (тела, души и духа³⁶), иллюстрирующее процесс его творения: создаваемая Богом «природа (человека) как бы из ступенек... совершает *путь восхождения* от самого малого к совершенному (то есть от тела к уму (духу))», после чего «в словесном (т. е. в уме), заключаются и остальные (природы)» [Григорий Нисский, 2000, 34. Гл. VIII]. Путь «исторического» создания³⁷ типологически соответствует здесь пути дальнейшего исторического вызревания человека и восхождения его к Богу. Само творение человека, хотя и действительно совершалось

ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА



³⁴ Но может обозначать также и свойство Божественной природы.

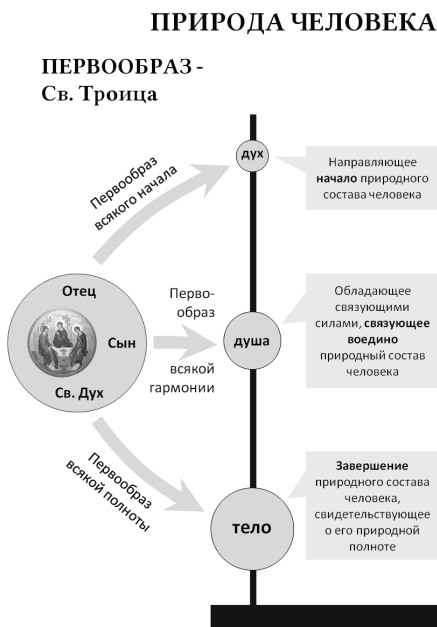
³⁵ Ср.: «Зеркало зеркала» [Григорий Нисский, 2000, 49].

³⁶ Свт. Григорий Нисский употребляет здесь, помимо этой терминологии, ряд аналогий: [Григорий Нисский, 2000, 33].

³⁷ В течение шести дней творения.

в восходящем порядке от тела к духу, однако в замысле Божиим имело обратный порядок, — двухвекторность этой последовательности коррелирует с двухвекторностью домостроительного обращения Божия к человеку³⁸, которое, в свою очередь, отображает таинственные отношения между Лицами Святой Троицы, включая сам порядок Троических Лиц.

Подобные сопоставления между внутренним устройством природы человека и Святой Троицей можно встретить и в позднейшей святоотеческой мысли (см., напр.: «Мысль (человеческая) соответствует в Боге Отцу, слова — Сыну, дела — Духу Святому всесовершенному» [Иоанн Кронштадтский, 64. 1:208])³⁹.



Как представляется, эта схема может иметь и реверсивную интерпретацию, которая также может быть использована для построения некоторых исторических моделей.

4.2. Святая Троица как Первообраз ипостасного бытия человека

Движение от персонального к католическому представляет собой путь внутреннего развития человека как Церкви, представляет его историческую задачу. Начинаясь с особого и действующего «снизу» — в теле церковном, то есть в человеке, участия Святого Духа, собирающего церковных членов, этот путь заканчивается измерением католичности, усвоенным по причастию отдельными человеческими ипостасями, — то есть приведением всех к Отцу (1 Кор 15:28).

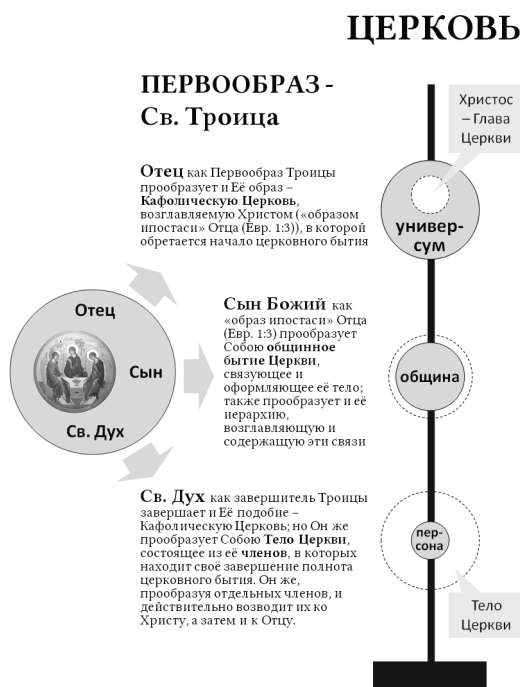
³⁸ Которая выражена в совокупном образе действия (τρόπος τῆς ἐνεργείας), имеющим объемный характер. См. подр.: [Легаев, Мефодий Зинковский, 2021, 262–275].

³⁹ Есть и другие приводимые святыми отцами сопоставления, представляющие уподобление Святой Троицы и умопостигаемой части природы человека. Например, соотношение человеческих ума, слова, духа с «Умом, Словом, Духом... (как) прообразующим Образом» [Максим Исповедник, 2020, 265. Амб. Ин. 7]; ср. с человеческими «умом, словом, душой», или «умом, разумом, душой», отображающими Троицу [Симеон Новый Богослов, 2017, 24, 122. Слово богосл. 2, нравст. 3].

Этот же самый путь священной истории (и вообще всякой истории, взятой в ее священном аспекте), будучи взят как путь целого — всецелой Церкви, — будет представлять собой уже не развитие, понятие как очищение от греха и стремление к обожению и духовному совершенству, но как христоподобный в самом высшем смысле путь изначально всецело кафолического в христоподобном же безгрешном и спасительном для перихорестически содержимых в Кафолической Церкви ее общин и членов раскрытии потенции человеческой природы и человеческого ипостасного бытия.

Кафолическая Церковь, возглавляемая Христом, по образу Троицы, возглавляемой Отцом (ср.: [Василий Великий, 2008, 284. Кн. IV])⁴⁰, выходит навстречу каждому человеку и всему миру, чтобы всех привести Духом Святым к себе, ко Христу и ко Отцу. Она есть отображение всей Святой Троицы; ее же Глава — Христос — «образ ипостаси» Отца (Евр 1:3), — *это взаимоотношение (Христа и Церкви) являет в себе отображение взаимного отношения Отца и всей Святой Троицы.*

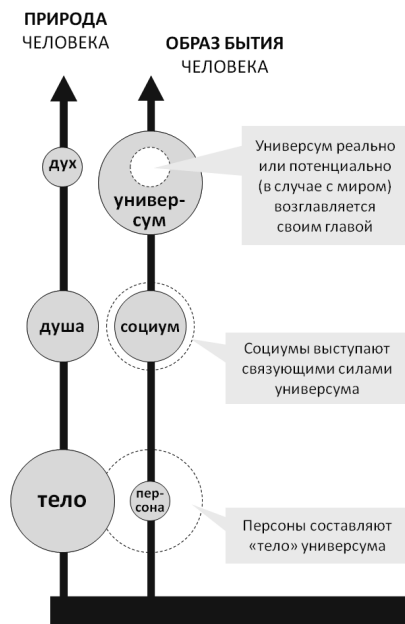
В следующем изображении представим некоторую корреляцию ипостасного устройства Церкви (а значит, и *Человека*, см.: [Легеев, 2019, 328–329]) со Святой Троицей, не претендуя, однако, на какую-либо безальтернативность и полноту раскрытия данного вопроса, но, скорее, имея в виду его практическое значение для дальнейшего построения исторических типологических моделей.



Соотношение природного и ипостасного⁴¹ в человеке (то есть и в человечестве) будет выглядеть, т. о., следующим образом:

⁴⁰ Приводимое нами ниже выражение «Отец как Первообраз Троицы» основано на следующих мыслях святых отцов: «Образ Божий — Христос... образ же Сына — Дух» [Василий Великий, 2008, 296. Кн. V]; «Образ Отца есть Сын, образ же Сына — Дух Святой» [Симеон Новый Богослов, 2017, 127. Слово нравств. 3].

⁴¹ А вслед за тем и некоторое соотношение макро- и микромасштабов в устройении человека и человеческого, учитывая вышеизложенное о «воипостасном ипостасном».



Сами именования, используемые начиная с ап. Павла: «Глава Церкви» (Еф 5:23), «тело Церкви» (Кол 1:18), ср. также «душа Церкви»⁴², свидетельствуют о такой типологической связи.

5. Путь земного служения Христа и его значение для типологии истории

Отдельно следует сказать о пути земного служения Христа, выступающего непосредственной парадигмой исторических процессов, совершаемых человеком и человечеством. Хотя образ действия Святой Троицы в целом (τρόλος τῆς ἐνεργείας) прообразует процессы, совершаемые в человеке и его истории, однако именно путь Христа — не только Бога, но и человека — становится *непосредственным образцом для подражания*, доступным нашему восприятию, в человеческой истории.

Прежде всего, он сам, путь земного служения Христа, отображает в себе выход всей Троицы к человеку, представляет собой некий слепок с процессов, характеризующих Троическое Откровение в целом. Но, будучи не только Богом по природе и ипостаси, но и человеком по природе, Христос связывает в самом Себе (ср.: 1 Тим 2:5) Святую Троицу и человека — пролагает, таким образом, пути истории человеческой⁴³. Его земной путь становится парадигмой всякого святого пути⁴⁴, вслед же за тем и всякого вообще пути человека.

Так, Христос для Своих членов, для Церкви в целом, выступает в трояком отношении, как Он и Сам говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14:6). Он есть:

1. *Образ для подражания,*
2. *Образ и источник единения,*
3. *Таинственная реальность совместной жизни в Боге.*

⁴² Иерархия Церкви «имеет к другим (церковным членам) такое же отношение, как душа к телу» [Григорий Богослов, 2010, 28. Гл. 3].

⁴³ «Нет ничего более объединяющего, чем Он» [Максим, Исповедник, 2020, 200. Амб. Фоме 4:8].

⁴⁴ Причем простираясь в этом отношении не только в будущее, но и в прошлое. Ср.: [Пастырь, 2003, 298. 3:9:16].

Это тройственное значение для нас Христа имеет, прежде всего, именно историческое простираение; Его общественное служение представляет типологические этапы, последовательно раскрывающие человеку значение Его подвига (см.: [Легеев, 2019а, 44–45, 434–438]). Вместе с тем весь подвиг Христов, каждая новая его ступень представляет собой не просто «смену парадигмы», но открытый человечеству накопленный опыт «пути спасения»⁴⁵.

Здесь также следует сделать некоторое общее замечание.

Если мы говорим о делах, или словах, или Жертве Христа, то *в природном смысле* все это есть дела, слова и жертва человеческие, Его человеческой природы (ведь именно ею Он их совершает). Но *в ипостасном смысле* все это есть дела, слова и жертва самого Христа, Его Божественной Ипостаси. И именно в этом последнем смысле мы можем говорить о «воипостазировании» (а точнее будет сказать — *воображении* [Легеев, 2019, 469–471]) энергий человеческой природы Христа — усвоении их в образ Его Божественного действия (τρόλος της ἐνεργείας), который выражает Его произволение (προαίρεσις), представляемое и предстоящее человеку в виде Его «логосов» начала, середины и конца⁴⁶. Используя терминологию прп. Максима Исповедника, как *логосы* человека, исходящие от Сына Божия, так и *тропосы* (способы) их осуществления, принадлежащие уже человеку, представляют собой — равно — ипостасные характеристики. Это дает нам понимание того, почему именно образ действия (τρόλος της ἐνεργείας) сохраняет свои лидирующие позиции в формировании типологии исторических процессов⁴⁷. Тройственная историческая задача ипостасной реализации человека — в подражании [Игнатий Антиохийский, 2003, 336, Еф. 10 и др.], уподоблении Христу [Игнатий Антиохийский, 333, Еф. 4; 343, Магн. 7], единении



⁴⁵ Где, например, Крестная Жертва Христова (продолженная как Евхаристическая бескровная Жертва) может быть осмыслена не только как таинственное единение человека с Богом, но также, вместе с тем, как образ и источник, взятые в более высоком смысле и значении, чем если бы они были рассмотрены только как предвещающие эту Жертву «исполнение заповедей» и «кинония уподобляющего Христу единения церковной общины».

⁴⁶ У прп. Максима Исповедника они представляются в разных форматах, сохраняя неизменно эту общую последовательность — начала, середины и конца.

⁴⁷ О взаимном отношении понятий «προαίρεσις» (произволение), «γνώμη» (сознательный выбор), «λόγος της φύσεως» (логос природы), «τρόλος της ἐνεργείας» (образ действия) см. также: [Легеев, 2019b, 24–26].

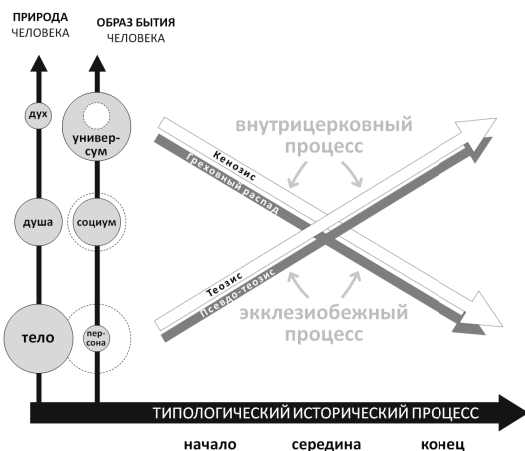
с Ним [Игнатий Антиохийский, 340, Еф. 20]⁴⁸; будучи выражена на языке догматического понятийного аппарата, она состоит в таком историческом выборе (γνώμη) человека, в котором осуществится его соединение с логосом его собственной природы (λόγος τῆς φύσεώς), явленным Христом.

Прилагая нашу общую графическую схему к реалиям исторического пути Христа, получаем следующую модель⁴⁹.

6. Универсальная историческая модель

Итак, рассмотрев общие вопросы об исторических силах и их отношении ко Святой Троице как собственному прообразу, мы можем предложить следующую универсальную модель для анализа исторических процессов. Экклесиологический и экклесиобезный процессы, происходящие в истории, представленные в данной модели, являют в себе предельную полярную фокусировку, так сказать, наиболее чистый вид осуществления исторических законов; «серая» ткань истории при разложении ее на составные «элементы», охватывается этими процессами (ср.: Мф 12:30; Лк 11:23; Мф 10:34 и др.).

Применение этой модели к различным масштабам истории и форматам исторических процессов будет очевидно иметь свои особенности.



Данная универсальная типологическая модель представляет своего рода шаблон, на базе которого можно осуществлять более широкое моделирование, применяя различные методики:

1. Построение модели, когда в качестве исходных данных берется **типологический период сам по себе** — личной или локальной (локального исторического субъекта⁵⁰) истории, и рассматривается в своем типологическом простирании, с типологическим вводом всех исходных данных.
2. Построение модели, когда в качестве исходных данных берется некий **исторически значимый и четко классифицируемый период всеобщей истории** (периоды священной или церковной истории⁵¹ автоматически выступают

⁴⁸ См. также о тройственной задаче человека, систематически выраженной в богословии сщмч. Игнатия Антиохийского: [Легеев, 2015, 76–83].

⁴⁹ Именно этот путь изображен выше в рис. «Общая схема „типологической модели“» под номером 2.

⁵⁰ Например, общины.

⁵¹ В отношении Кафолической Церкви.

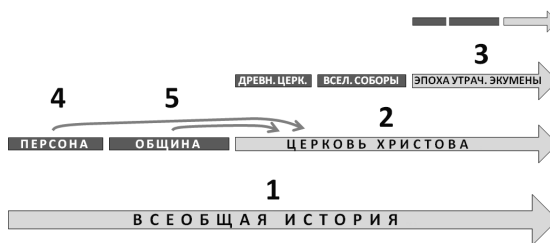
и периодами всеобщей, то есть универсальной истории) для рассмотрения общих исторических смыслов данного периода и характеристики образа действия действующих в нем исторических сил.

3. Построение модели, когда в качестве исходных данных берется некое **явление, имеющее свою конкретную историческую локацию** (с гипотетически предполагаемым локальным местом в общеисторическом процессе⁵²).
4. Построение модели, когда в качестве исходных данных берется некий период всеобщей истории и рассматривается не сам по себе (как в п.1), а как **конкретное историческое поле деятельности внутрилежащих типологических субъектов** истории — локальных (общин, социумов) или персон.
5. Построение модели, когда в качестве исходных данных берется некий конкретный и значимый для общеисторического процесса **период локальной истории**⁵³.
6. Построение модели, когда в качестве исходных данных берутся **коррелируемые друг с другом иерархические последовательности исторических сил** (субъектов истории и воипостасных сил природы человека), представляющих вертикальную координату, с целью установления вертикальных типологических связей между различными масштабами исторических процессов.
7. Построение модели, когда в качестве исходных данных берется некий **процесс, представляющий собой аспект деятельности** человека, социума или универсума (например, общегносеологический процесс, научный, педагогический).
8. Возможны методики, сочетающие в себе вышеперечисленные.

В качестве примеров рассмотрим первые две из обозначенных методик, применив их к наиболее ключевым позициям исторических процессов (см. рис.).

Исторические процессы

- Уникальные: 1, 2, 3
- Типологические: 4, 5



Здесь следует заметить, что типологические процессы, представляющие путь развития персоны или общины (социума), имеют своим прообразом конкретные

⁵² Явление может иметь свои исторически на практике очерченные границы, что, однако само по себе еще не является доказательством того, что эти границы заданы историческими смыслом и логикой самого явления, а не являются результатом вторичных причин, и данное явление, например, не будет возобновлено в будущем. Если будет доказано с помощью историко-богословского моделирования определенное историческое место данного явления, то в этом случае его можно считать локально обусловленным и невозобновляемым. Характерным примером такого явления и, соответственно, подхода можно считать Вселенские Соборы и, соответственно, гипотезу об их исторически локальном значении; см. об этом: [Легеев, 2019а, 260–263].

⁵³ Напр., истории Русской Церкви, истории Константинопольской Церкви.

уникальные (не типологические) процессы⁵⁴, составляющие историю ветхозаветного времени. Так, израильский ветхозаветный народ, будучи явлением единственным и уникальным, представляет собой исторический прообраз церковной общины, которая есть явление уже типологическое. Такой же уникальный исторический процесс представляет жизнь древнейших праведников или, напротив, грешников — отдельных персон, прообразующих человека как Церковь или человека мира. Основание такого понимания мы имеем в классификации блж. Августина Иппонского [Блж. Августин, 2020, 506–507. 10:32].

7. Типологические процессы

Рассматривая Церковь и мир, мы столкнемся с проблемой внутренней типологии исторических процессов, протекающих в отдельном человеке или человеческой общности (социуме, общине), то есть не только с проблемой «вертикальной» типологии, соотносящей Церковь или мир со Христом и Святой Троицей, но и с проблемой «горизонтальной» типологии — поиска общего среди различных персон или различных социумов. Эта проблема состоит в следующем. Образ действия отдельного человека представляет собой, как и сама персона человека, уникальное явление; в определенном смысле эта мысль может быть пролонгирована и на социум. Но что же тогда представляют собой *общие* характеристики *уникального* в историческом процессе? Почему они не будут отнесены исключительно к природному (сущностному) плану, что, казалось бы, напрашивается из очевидной аналогии каппадокийского богословия: общее относится к сущности; конкретное/уникальное — к ипостаси/лицу?

Ответом здесь может быть признание уникальным самого общего характера того или иного исторического пути. Ведь представляемые нами модели выражают лишь некие предельные характеристики, некие полярные «точки», между которыми протекает вся многообразная действительная жизнь человека. В реальной жизни мы не встретим ни абсолютного праведника, ни исключительно грешника, но скорее человека, жизнь которого будет «в общем и целом», да и то далеко не всегда, протекать по руслу тех законов, которые отражены в этих «общих характеристиках уникального».

В любом случае, как представляется, моделируя типологические процессы, мы имеем дело как с явлениями сущностного, так и ипостасного порядка, о чем мы уже писали выше в параграфе, посвященном «воипостасному ипостасному».

7.1. Особенности исторического развития человека

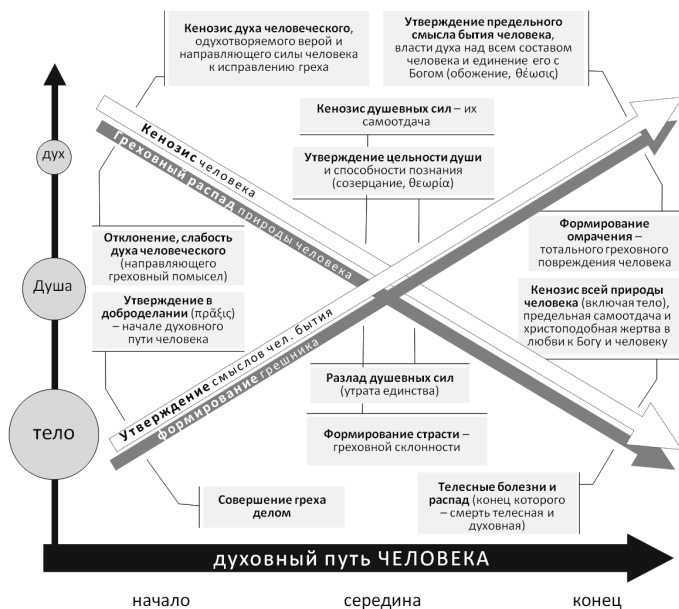
Если основанием типологии исторических процессов в целом выступает Троицкий образ действия, то при применении этой *общей теории* к построению тех или иных *исторических моделей* становится необходимым оттолкнуться от какой-либо практической методологии, ясно и устойчиво представленной в святоотеческой мысли. Очевидным вариантом такой методологии выступает представление о духовном пути отдельного человека — идеальная схема исторического пути персоны, идущей к святости.

Этот путь имеет два измерения:

1. «восходящее» — выражаемое традиционной аскетической схемой «πράξις, θεωρία, θέωσις»;
2. «нисходящее» — могущее быть выраженным словами ап. Павла: «Теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор 13:13).

⁵⁴ Которые, впрочем, также имеют типологический характер в широком смысле этого слова, то есть в плане наиболее общей типологии, основаниям которой и посвящена настоящая статья.

Путь развития греха дает обратную картину, как со стороны «восходящего» процесса *власти плоти* в человеке, так и со стороны «нисходящего» процесса, запускаемого *упадком человеческого духа*, принятием прилогов, началом злых помыслов и т. д. [Амвросий Ермаков, Легеев, 2017, 110–111].



Вместе путь праведника и путь грешника представляют собой типологии синергии или, напротив, псевдоморфозы синергии человека со Христом (ср.: [Ипполит Римский, 2008, 213–214. VI]).

7.2. Особенности исторического развития социума

Историческое развитие социума как локальной общности в своих предельных формах представляет собой внутренний путь утверждения церковной общины, со-дельвания общины «как бы одним Христом» [Игнатий Антиохийский, 2003, 343. Магн. VII], а также – в варианте исторической антитезы – экклезиоборческими формами противопоставляющих себя Церкви девиаций: парасобраний, расколов и ересей [Иринеи Лионский, 2008, 394–395; Василий Великий, 2009, 695].

Путь церковной общины замечательно и подробно описан в посланиях св. Игнатия Антиохийского; кратко он представлен следующей формулой единения:

1. с епископом (которое выражает начало созидания общины, послушание и веру ее членов),
2. друг с другом,
3. со Христом (см.: [Игнатий Антиохийский, 2003, 332, 340. Еф. II, XX]).

Приводимые им противопоставления характеризуют два пути общины – хриstopремительный и хриstopежный – в их узловых точках:

1. покаяние – и разделение [Игнатий Антиохийский, 2003, 359. Фил. III и др.],
2. единомыслие и любовь – и внутренний разлад [Игнатий Антиохийский, 2003, 360–361. Фил. VI–VIII и др.],

3. жизнь во Христе – и смерть духовная в ложном образе жизни [Игнатий Антиохийский, 2003, 364–366. Смир. II–V и др.].



Тут следует заметить, что экклезиологические девиации представляют собой автономные друг от друга формы, однако в своей логической связи друг с другом являют определенный путь внутреннего развития: ведь без повреждения духовной связи с Богом и, так сказать, самой обращенности к Нему невозможен и распад внутренних сил общины (утрата единомыслия и любви), а без второго невозможна и потеря Самого Христа. Таким образом, каждый из форматов экклезиологических девиаций (парасобрание, раскол, ересь) проходит этот *общий путь*, лишь останавливаясь на одной из его трех ступеней⁵⁵.

8. Уникальные процессы

Наконец, типологическая модель может представлять и уникальные исторические процессы. И здесь мы находим, возможно, даже больше материала для практических исследований.

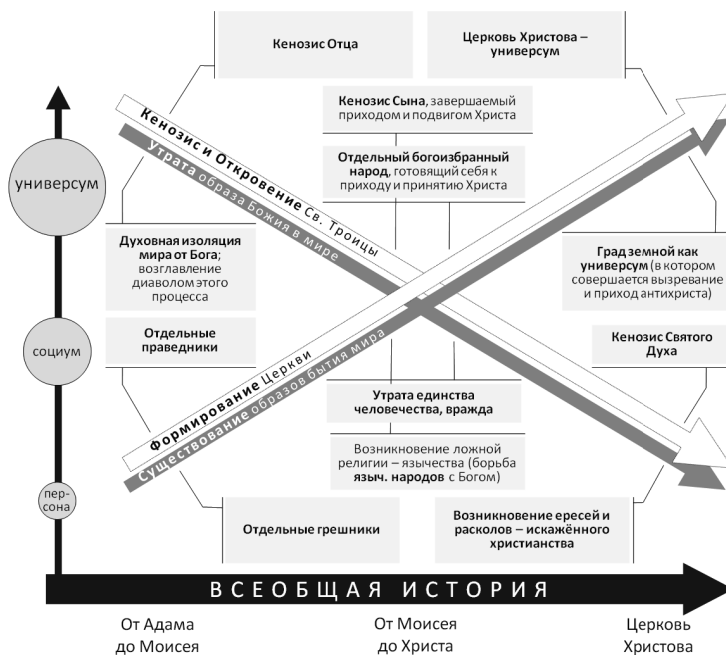
Так, трехчастный путь исторического формирования Церкви – этого стержня истории как таковой, представленный блж. Августином Иппонским – *отдельные праведники, богоизбранный народ, Церковь Христова* [Блж. Августин, 2020, 506–507. 10:32], – может быть положен в основу модели **всеобщей истории**⁵⁶. Богопротивные пути отдельных грешников, языческих народов и, наконец, создающегося

⁵⁵ Примечательно, что рассматривая этот путь в его ветхозаветных прообразах, свт. Ириней Лионский дает обратную последовательность: Надав и Авиуд; Корей, Дафан и Авирон; Иеровоам [Ириней Лионский, 2008, 394–395].

⁵⁶ В современных исследованиях, в духе традиции малоазийского богословия (тьнь образа, образ, тайна), можно встретить несколько иную периодизацию, разделяя всеобщую историю на эпохи прообразовательную (до Христа), время общественного служения Христа и истории Церкви. См.: [Staniloae, 1980, 81–82].

универсума земного мира – «земного града» – представляют собой в совокупности историю параллельного пути устремляющегося от Бога человечества.

На этом пути имеющий историческую поступательность предельный личный выход навстречу человечеству Лиц Святой Троицы [см.: Легеев, Мефодий Зинковский, 2021, 262–275], синергийно содействующий человеку, становится «силою» человеческой истории, входя в ипостасные отношения с субъектами исторических процессов (то есть с человеком в широком смысле этого слова).



История Церкви Христовой являет заключительный этап всеобщей истории (ср.: Деян 2:17; 1 Пет 1:20; 1 Кор 10:11; Евр 1:2, 9:26 и др.). Ее периодизация представляет собой закономерный исторический переход от эпохи начальных трудов и младенчества Церкви⁵⁷ к созерцательному торжеству и расцвету всех сторон церковной жизни⁵⁸, а затем и к христоподобному кенозису⁵⁹ – постепенному отходу мира от Церкви и формированию его в качестве секулярного целого⁶⁰.

Этот путь сопровождается историей зарождения экклезиологических девиаций (расколов в широком смысле этого слова), последовательного роста и перехода в особую стадию – перехода их от местного к поместному, а затем и «все-ленскому» масштабу. На их базе в заключительную эпоху истории Церкви, эпоху утраченной экумены, будет осуществляться развитие секулярного и экклезиобежного мира.

⁵⁷ Именно для этого времени характерны, например, евхаристические образы «молока» и практика всеобщего причащения, проблематика догматических «вводных тем», исторические задачи осмысления катехизации и миссии как главных векторов деятельности Церкви, а также создания структуры богословской мысли.

⁵⁸ Воцерковлению внешнего мира, формулировке важнейших догматов, расцвету аскетического делания и проч.

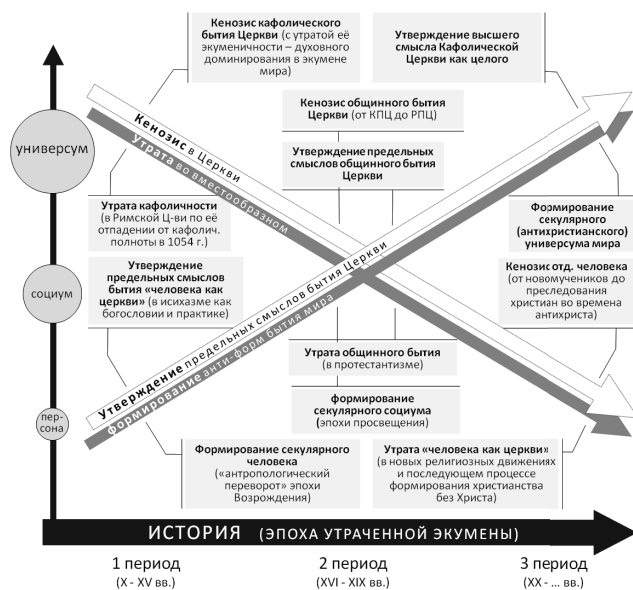
⁵⁹ В подобие историческому пути Христа, где мы наблюдаем переход от Его почитания, когда тысячи учеников стеклись к Нему на проповедь, к пути оставления людьми, умаления, кенозиса и Крестной Жертвы.

⁶⁰ Весь этот процесс был более подробно описан нами ранее: [Легеев, 2019, 432–457].



Последняя эпоха в истории Церкви, названная нами «**эпохой утраченной экумены**», знаменует собой последовательное раскрытие предельных смыслов прообразовательно предвозвещенных прежде этапов формирования Церкви, составивших впоследствии ее внутреннюю структуру (*человек, община, кафолическая Церковь*). Эта последовательность с ее основными характеристиками была нами достаточно подробно описана ранее [Легеев, 2019, 202–219]. Исторический кенозис этой структуры имеет обратную перспективу, подобно тому как обратную перспективу имеет и нисходящий вектор направленного к миру образа действия Святой Троицы, по образу которого совершается, в свою очередь, жизнь человечества (см.: [Легеев, Мефодий Зинковский, 2021, 262–275]).

Теневой путь мира представлен здесь формированием еклесиологических девиаций совершенно нового типа [Легеев, 2019, 607–622], «задающих тон» в секулярных процессах данной эпохи, а вместе с тем — формированием непосредственно самого секулярного мира в его внутреннем развитии: от антропологического переворота Возрождения до времен власти антихриста как мирового царя и его царства.



9. Заключение

В настоящей статье мы постарались показать лишь общие принципы, контуры типологического моделирования истории. Конечно, данная работа не может претендовать на какое-либо развернутое исследование реальных исторических процессов. Нашей задачей было показать саму возможность такой работы, заложить базу создания подобных моделей на основе некоторых общих принципов. И лишь на некоторых отдельных примерах, бегло и несовершенно исполненных, мы проиллюстрировали возможность реализации такого подхода.

Мы надеемся, что настоящая тема ждет дальнейшего своего исследования и исследователей.

Отдельным и весьма важным предметом для дальнейших исследований представляется изучение типологии исторического развития, основанной на седмичной модели. Седмичную, или семиступенную, последовательность исторического развития мы находим в Священном Писании и в дальнейшей церковной мысли, как в отношении общеисторических процессов (см. «седмичная модель истории»: [Легеев, 2019, 71–90]), так и в отношении духовного пути человека (см., напр.: [Максим Исповедник, 2019, 284–286. LIV:22–23; Максим Исповедник, 1993а, 217. I:16]), подобно как и последовательность трехступенную. По мнению автора, представляя собой *более развернутый вариант* той же троичной типологии, седмичная модель в перспективе может стать предметом и более детальных исследований.

Еще одним направлением дальнейших исследований в рамках представленной нами типологической модели видится разработка методик, заявленных выше.

Источники и литература

1. Амвросий Ермаков, Легеев (2017) — *Амвросий (Ермаков), архиеп., Легеев М., свящ.* Введение в аскетичу. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2017. 264 с.
2. Блж. Августин (2020) — *Августин Иппонский, блаж.* О граде Божием: в 2 т. М.: T8-RUGRAM, 2020. Т. 1. 662 с.
3. Булгаков (1928) — *Булгаков С., прот.* Главы о троичности // Православная мысль. Труды Православного богословского института. Вып. 1. Париж, 1928. С. 31–88.
4. Василий Великий (2008) — *Василий Великий, свт.* Против Евномия // *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2008. Т. 1. С. 169–318.
5. Василий Великий (2009) — *Василий Великий, свт.* Первое каноническое послание к Амфилохию Иконийскому // *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2009. Т. 2. С. 695–709.
6. Григорий Богослов (2010) — *Григорий Богослов, свт.* Слово 3 // *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2010. Т. 1. С. 27–60.
7. Григорий Нисский (2006а) — *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово // *Григорий Нисский, свт.* Догматические сочинения: в 2 т. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 9–57.
8. Григорий Нисский (2006б) — *Григорий Нисский, свт.* Слово о Святом Духе // *Григорий Нисский, свт.* Догматические сочинения: в 2 т. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 172–187.
9. Григорий Нисский (2000) — *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека. СПб.: Аксиома, 2000. 220 с.
10. Евагрий Понтийский (2009) — *Евагрий Понтийский.* Послание к Мелании // Антология восточно-христианской богословской мысли: в 2 т. М.: Никея; СПб.: Изд-во РХГА, 2009. Т. 1. С. 477–497.
11. Игнатий Антиохийский (2003) — *Игнатий Антиохийский, сщмч.* Послания // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 331–374.

12. Иоанн Зизиулас (2006) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. М.: СФИ, 2006. 280 с.
13. Иоанн Кронштадтский — *Иоанн Кронштадтский, св.* Моя жизнь во Христе. Т. 1. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/9211-Моя-жизнь-во-Христе.pdf> (дата обращения: 11.09.2021).
14. Ипполит Римский (2008) — *Ипполит Римский, сщмч.* Изложение на основании Священного Писания о Христе и антихристе // *Ипполит Римский, сщмч.* О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008. С. 200–256.
15. Иринеи Лионский (2008) — *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей // *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2008. С. 21–537.
16. Легеев (2015) — *Легеев М., свящ.* Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. 592 с.
17. Легеев (2018) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. 312 с.
18. Легеев (2019а) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. 656 с.
19. Легеев (2019b) — *Легеев М., свящ.* Образ действия как богословское понятие и его значение для богословия истории // *Христианское чтение.* 2019. № 4. С. 23–33.
20. Легеев (2020) — *Легеев М., свящ.* Экклезиология сегодня: две модели устройства Церкви и их исторические предпосылки // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.* 2020. № 2(6). С. 17–43.
21. Легеев, Мефодий Зинковский (2021) — *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером.* Типология исторического развития: трóλος τῆς ἐνεργείας Святой Троицы и его значение для истории // *Христианское чтение.* 2021. № 3. С. 262–275.
22. Лосский (2013) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. С. 7–380.
23. Максим Исповедник (1993а) — *Максим Исповедник, прп.* Главы о домостроительстве воплощения Сына Божия // *Максим Исповедник, прп.* Творения: в 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 215–256.
24. Максим Исповедник (1993b) — *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // *Максим Исповедник, прп.* Творения: в 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 154–184.
25. Максим Исповедник (2019) — *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию. М.: Сибирская благовозвница; Нижегородская ДС, 2019. 974 с.
26. Максим Исповедник (2020) — *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. М.: Эксмо, 2020. 992 с.
27. Пастырь (2003) — *Ерм, св.* Пастырь // *Писания мужей апостольских.* М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 222–309.
28. Симеон Новый Богослов (2017) — *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова богословские и нравственные. М.: Перервинская православная Духовная семинария, 2017. 312 с.
29. Софроний Сахаров (2009) — *Софроний (Сахаров), архим.* Тайнство христианской жизни. М.: Св.-Троицкая Сергиева Лавра; Эссекс: Св.-Иоанно-Предтеченский м-рь, 2009. 272 с.
30. Тертуллиан (2004) — *Тертуллиан.* О Прескрипции против еретиков // *Тертуллиан.* Апология. М.: Изд-во АСТ; СПб.: Северо-Запад Пресс, 2004. С. 356–392.
31. Флоровский (2005) — *Флоровский Г., прот.* Эволюция и эпигенез // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 424–440.
32. Флоровский (2000) — *Флоровский Г., прот.* Церковь: ее природа и задача // *Флоровский Г., прот.* Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 186–200.
33. Staniloae (1980) — *Staniloae D.* Theology and the Church. Crestwood; New York: St. Vladimir Seminary Press, 1980.