

*Священник Михаил Легеев*

## Ключевые тенденции развития богословия истории в православной мысли XX в.

УДК 271.2-1:930.1(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_4\_136  
EDN KUTGUE



*Аннотация:* Статья посвящена наиболее важным и проблемным векторам развития историософского дискурса, интегрированного в экклезиологическую проблематику XX в., известную также под именованием «экклезиологии кафоличности». Помимо экклезиологии кафоличности особое значение для развития богословия истории в это время имели также традиции русской историософской мысли, берущие свое начало с XI и особенно с XV вв. Кризис церковной мысли, возвращенной на идею «Третьего Рима», вызванный катаклизмами начала XX в., породил различные форматы концептуального отношения к истории в богословской мысли: «тоски об утраченном», «разочарования в истории» и «диалектического переосмысления истории». На протяжении трех поколений богословов эти ключевые интенции развивались интегрированно с экклезиологической мыслью, послужив формированию таких конкурирующих направлений в богословии, как неопатристический синтез и евхаристическая экклезиология. В их рамках на протяжении столетия затрагивалось множество историко-богословских вопросов: отношения истории и метаистории, свободы и необходимости в истории, роли и отношений Церкви и мира в исторических процессах, конца истории и судеб человечества и др.

*Ключевые слова:* богословие истории, теология истории, современное богословие, историософия, Церковь, эсхатон, конец истории, свобода и необходимость, неопатристический синтез, евхаристическая экклезиология.

*Об авторе:* Священник Михаил Викторович Легеев

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

E-mail: m-legeev@yandex.ru

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

*Для цитирования:* Легеев М., священник. Ключевые тенденции развития богословия истории в православной мысли XX в. // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 136–147.

*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

2022

---

*Priest Mikhail Legeev*

## Key Trends in the Development of Theology of History in the Orthodox Thought of the XX Century

UDK 271.2-1:930.1(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_4\_136  
EDN KUTGUE



*Abstract:* The article is devoted to the most important vectors of the development of historiographical discourse integrated into the ecclesiological problems of the XX century, also known as the “ecclesiology of catholicity”. In addition to the ecclesiology of catholicity, the traditions of Russian historiographical thought, originating from the XI and especially from the XV centuries, were also of particular importance for the development of the theology of history at this time. The crisis of church thought, nurtured on the idea of the “Third Rome”, caused by the cataclysms of the early XX century, gave rise to various formats of conceptual attitude to history in theological thought: “longing for the lost”, “disappointment in history” and “dialectical rethinking of history”. For three generations of theologians, these key intentions have been developing, integrated with ecclesiological thought, serving to form such competing trends in theology as neopatristic synthesis and Eucharistic ecclesiology. Within their framework, many historical and theological issues have been touched upon for a century: the relationship of history and metahistory, freedom and necessity in history, the role and relations of the Church and the world in historical processes, the end of history and the fate of mankind, etc.

*Keywords:* theology of history, modern theology, historiography, Church, eschaton, the end of history, freedom and necessity, neopatristic synthesis, eucharistic ecclesiology.

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

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

E-mail: [m-legeev@yandex.ru](mailto:m-legeev@yandex.ru)

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

*For citation:* Legeev M., priest. Key Trends in the Development of Theology of History in the Orthodox Thought of the XX Century. *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 136–147.

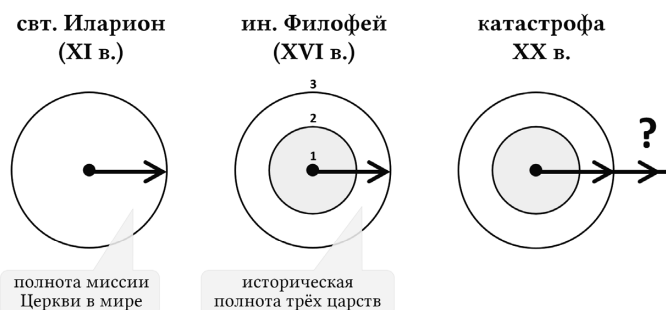
*Funding:* The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44069.

## 1. Введение

В XX в. богословие истории становится важным направлением, представленным как в православной, так и в инославной богословской мысли. Причин к тому несколько, и они интегрально представляют те коренные сдвиги, которые произошли в начале столетия в жизни Церкви и ее отношениях с миром.

Каковы эти причины?

Обращаясь к истокам русской мысли, внесшей самый значительный вклад в богословие XX в., следует отметить, что таковая (как церковная, так и околоцерковная) еще со времен свт. Илариона Киевского, и особенно с конца XV — нач. XVI вв., была заметно насыщена вниманием к историософской проблематике. Идея полноты миссии Церкви в мире, его воцерковления, достигнутой в *последних своих пределах* в русском социуме, формирует корни особой историософской интенции русской богословской мысли в XI в. (см.: [Легеев, 2019, 238–242]); на этой почве, уже с падением Константинополя в 1453 г., зарождается идея трех царств, характеризующих в своей последовательности отношение мира к Церкви<sup>1</sup>. Эта концепция на столетия вперед дала почву для самых различных историософских интерпретаций мессианского, эсхатологического и хилиастического толков<sup>2</sup>. Последующие катаклизмы XX в., особенно революция 1917 г. и крах христианской империи, породили в общественном сознании чувство исторической катастрофы. Очевидно эсхатологический ее характер и наступление новой эпохальной реальности требовали ответа на вопрос о глобальных судьбах истории перед церковным сознанием, воспитанным на плодах идеи «третьего Рима».



Насущность такого ответа совпала с рождением «экклезиологии кафоличности», характеризующейся радикальным переходом церковной мысли от локальных экклезиологических вопросов к предельно поставленным вопросам о полноте Церкви как таковой: «что есть Церковь?», «каково ее внутреннее устройство?» и, наконец, «каковы ее отношения с внешним, в том числе христианским, миром?» (см.: [Легеев, 2019, 202–219; Легеев, 2021a, 95–102] и др.). Экклезиология кафоличности представляла собой явление общемирового масштаба, оно было вызвано общими процессами мировой глобализации и связанной с ними нуждой самоидентификации Церкви на финальных путях истории.

<sup>1</sup> Первого Рима, ветхого — воцерковляемого, испытывающего начало христианской миссии и проникновение Церкви в мир. Второго Рима (Византии) — представляющего расцвет симфонии Церкви и государства. Третьего Рима (Москвы) — являющего завершение, совершение, предел распространения христианства в мире, конец оцерковления мира; одновременно же свидетельствующего о начале апостасии и угасании влияния Церкви в мире.

<sup>2</sup> В том числе естественным продолжением ее были богословские концепты «Святой Руси», а затем и «государства как Церкви», несмотря на столь привычное для нас противопоставление петровского времени и его идей всему предшествовавшему ему мирозерцанию русского церковно-социального уклада жизни.

В совокупности эти причины (сами по себе интегрально взаимосвязанные) и породили особый историко-богословский дискурс, вплетенный в экклезиологическую и эсхатологическую проблематику современного богословия.

Наиболее значительные богословы XX в., обращаясь к экклезиологическим вопросам, оставляли свой след и в осмыслении проблем богословия истории. Некоторые из них, как прот. Сергей Булгаков (1871–1944) или свт. Серафим (Соболев; 1881–1950), стояли у истоков этого пути, в значительной мере, каждый по-своему, неся на себе груз предшествующей эпохи и не без усилий преодолевая его<sup>3</sup>. При этом уже в трудах о. С. Булгакова можно обнаружить, пусть и не всегда в четко дифференцированном и ясном виде, те тенденции развития историко-богословской мысли, которые впоследствии наберут силу у его последователей и оппонентов. Другие — и это было молодое поколение богословов, таких как прот. Георгий Флоровский (1893–1979), В. Н. Лосский (1893–1958), протопр. Николай Афанасьев (1893–1966), прп. Иустин (Попович) (1894–1979), схиархим. Софроний (Сахаров) (1896–1993), прот. Думитру Станилое (1903–1993), — дали основной импульс развитию церковной мысли в XX в. Именно в их среде сформировались основные и конкурирующие друг с другом векторы развития современного богословия, такие как «неопатристический синтез» и «евхаристическая экклезиология» (см.: [Легеев, 2021а, 103–178]). Следующее поколение богословов, среди которых можно выделить протопр. Александра Шмемана (1921–1983), протопр. Иоанна Мейендорфа (1926–1992), митр. Антония (Блума; 1914–2003), митр. Каллиста (Уэра; 1934–2022), будет следовать векторам курсов своих предшественников, продолжая их, а иногда и доводя до «логического конца», как митр. Иоанн (Зизиулас; род. 1931) в отношении «отцов» своей богословской системы — Афанасьева и Шмемана.

Из всей этой плеяды церковных мыслителей, пожалуй, один лишь прот. Г. Флоровский уделял богословию истории почти систематическое внимание, что, возможно, объясняется исключительно напряженным и балансирующим противоречием его внутренних интенций между ясно осознаваемой им и привлекающей его исторической диалектикой и особым пиететом перед свободой человека, сопряженным с почти патологическим страхом ее ограничения и умаления.

Русская богословская мысль, пребывавшая в границах советского государства, касаясь вопросов экклезиологии<sup>4</sup>, по известным политическим причинам не способна была рассуждать об истории.

## 2. Перелом истории и реакция на него

Итак, ожидания реставрации христианской экумены в рамках «третьего Рима»<sup>5</sup> бесповоротно рухнули на пределе своего напряжения. Торжество Церкви в истории внезапно рассеялось. В среде православной мысли, и прежде всего именно русской мысли, испытавшей «исторический шок» и получившей грандиозный толчок своего развития вследствие крушения воцерковленного социума русского православного мира, наметилось три пути решения этой проблемы<sup>6</sup>:

1. Путь *«тоски об утраченном»* — поиска путей к утраченному и горячего желания возврата к нему. Тенденции такого подхода, не просто осмысляющего историю как череду трагических ошибок мира, но ошибок в принципе исторически преодолимых, можно обнаружить, например, у свт. Серафима

<sup>3</sup> Для о. С. Булгакова это был груз увлечения философией, тогда как для свт. Серафима — груз утраченного наследия воцерковленного русского мира.

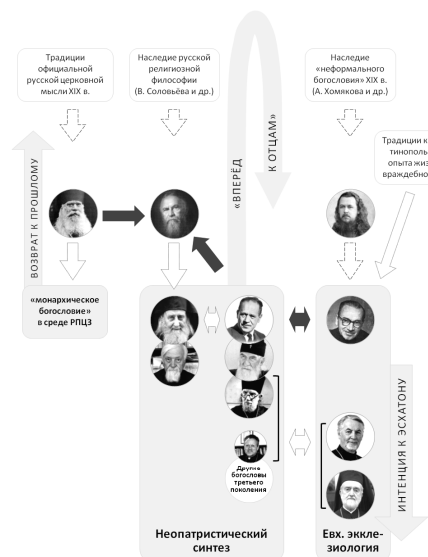
<sup>4</sup> Можно упомянуть, напр., патр. Сергия (Страгородского) или С. В. Троицкого, имена весьма значительные для экклезиологической мысли.

<sup>5</sup> А именно на это были направлены, так сказать, внешнеполитические ожидания русского общества в целом и нацелена вся внешняя политика царской России начиная с Петра I.

<sup>6</sup> Вставшей перед церковным самосознанием как проблемы богословского осмысления места и значения самой истории, ее смысла, характера и отношения к надисторическому.

(Соболева), представляющего его наиболее яркий, талантливый и последовательный вариант<sup>7</sup>.

2. Путь **«разочарования в истории»**, вдохновляемый мироощущением земного трагизма, выражаемого в известной максиме «нет правды на земле». Представителями таких взглядов все земное, а значит, по их мысли, и историческое, объявлялось чужим христианскому духу человека, взыскующего Небесного Града, а «византийский опыт» торжества Церкви на земле, перенятый некогда и Русской Церковью, — трагической и опасной ошибкой и духовной слепотой. Вставшие на этот путь представители русской богословской мысли, такие как оо. Николай Афанасьев и Александр Шмеман, нашли себе благодатную почву в эсхатологических устремлениях константинопольской традиции, взращенных на давно пережитом опыте существования Церкви в условиях апостасии и враждебного ей мира. На их основе возросли уже собственные представители греческой мысли, такие как митр. Иоанн (Зизиулас) и его ученики. Их подход характеризуется порою крайним пренебрежением к истории, отождествлением ее путей с путями исключительно мира, противопоставлением ее жизни Церкви, идентифицируемой исключительно в качестве проекции эсхатологических реалий. Мысль о том, что «историческая реальность... в самой своей природе содержит зло» [Иоанн Зизиулас, 2009, 192], является крайним выражением подобной позиции. Все это направление мысли получило именование «евхаристической экклезиологии»<sup>8</sup>.
3. Приход к осмыслению диалектического значения истории для вечности. Осмысление и **переосмысление истории как вызревающей вечности** — для человека и человечества. И поворот назад («тоска об утраченном»), и слишком радикальное устремление вперед («разочарование в истории») представляли собой крайние позиции на пути решения проблемы смысла истории. Срединный путь — взгляд на историю как на путь диалектического развития, имеющего свой глубокий и закономерный смысл, — задавал подлинное позитивное развитие историко-богословской и, вместе с тем, экклезиологической мысли. Большинство богословов XX в., начиная с о. Сергия Булгакова и заканчивая его учениками и его оппонентами, вместе составившими направление «неопатристического синтеза», пошло именно по этому пути. Не случайно лозунгом этого направления становится парадоксально выражающий идею исторической диалектики призыв прот. Г. Флоровского «Вперед к отцам!» [Флоровский, 2009, 641].



го свой глубокий и закономерный смысл, — задавал подлинное позитивное развитие историко-богословской и, вместе с тем, экклезиологической мысли. Большинство богословов XX в., начиная с о. Сергия Булгакова и заканчивая его учениками и его оппонентами, вместе составившими направление «неопатристического синтеза», пошло именно по этому пути. Не случайно лозунгом этого направления становится парадоксально выражающий идею исторической диалектики призыв прот. Г. Флоровского «Вперед к отцам!» [Флоровский, 2009, 641].

Исходя из этой наиболее общей тенденции в «распределении сил» на поле богословия истории в XX в. и определяются те или иные задачи для каждого из направлений.

<sup>7</sup> Наиболее значительные труды его, характеризующие данный подход, — «Русская идеология» (1939) и «Об истинном монархическом мирозерцании» (1941).

<sup>8</sup> О раскрытии связи исторически-эсхатологического и евхаристически-экклезиологического компонентов этого направления см. здесь: [Легеев, 2021а, 97–101 и далее]. По мнению современных представителей данного направления, оно восходит своими корнями к учению прот. Евгения Аквилонова и богословию А. С. Хомякова.

### 3. Свобода и необходимость как проблема

Прежде всего именно в рамках подхода к истории как к вызревающей вечности поднимается другая важнейшая историко-богословская тема — уходящая корнями к пелагианским спорам и даже антиоригенистической полемике III в., но обретающая отныне новые проблемные области, — тема отношения свободы и необходимости в истории.

Уже у старейшего из русских богословов зарубежья прот. С. Булгакова, этого «Оригена XX века»<sup>9</sup>, ей уделено достаточно внимания<sup>10</sup>. Для о. Сергия, собственно, не существует проблемы «примирения» свободы и необходимости, так остро ощущаемой некоторыми другими богословами; отношения между свободой человека и законосообразностью истории он мыслит синергийными отношениями Божественной и человеческой природных волей, сплетающимися в единый свободный процесс. Его законосообразность и непреложность (а в выражении самого о. Сергия даже «детерминированность», определенность, понимаемая исключительно в положительном смысле [Булгаков, 1945, 248]<sup>11</sup>), задаваемая волей Бога, не нарушает свободу человека, поскольку последняя, являясь «модальной свободой» [Булгаков, 1945, 254–259 и др.], даже в своем противлении Богу просто не способна выйти за пределы премудрых законов истории, определяемых Им, так что человек способен выступать лишь сотворцом, но никак не творцом истории [Булгаков, 1945, 258].

С критикой о. С. Булгакова в этом вопросе выступает В. Н. Лосский, указывая на то, что его «софианская система заменяет личную связь Бога и человека природно-космическим отношением Софии Божественной и Софии тварной» [Лосский, 2007с, 163]<sup>12</sup>. Еще большим антиподом о. Сергия Булгакова в данном вопросе выступает прот. Г. Флоровский. В его творчестве тема свободы и необходимости обретает максимальную напряженность, а за подходом о. С. Булгакова ему мерещится призрак пантеизма и умаления свободы человека чрезмерно акцентуированным природным аспектом синергийных отношений Бога и человека, как бы превращенных в диалог Бога «с Самим Собой»<sup>13</sup>. Для прот. Г. Флоровского история не законосообразна, а лишь поступательно дискретна в своем продвижении к определенному Богом телосу. Эта дискретность образуется «событиями» — опорными точками истории (см., напр.: [Флоровский, 2005а, 671]), которые выступают местом встречи свободы и необходимости — свободы человека и свободы Бога. Как события предлагаются в саму историю (при неприятии идеи ее законосообразности), для самого прот. Г. Флоровского остается мучительной загадкой, ответ на которую им так и не был предложен [Легеев, 2021b, 58–62].

Несмотря на серьезную критику идей о. С. Булгакова, его продолжателями выступают другие представители поколения о. Г. Флоровского и В. Н. Лосского — схииархим. Софроний (Сахаров) и прот. Думитру Станилое. Они идут дальше своего предшественника, не только освобождая его богословие от сомнительной терминологии и рудиментов влияния Владимира Соловьева и русской религиозной философии в целом, но и решительно смещая акценты его синергийного богословия в область персонального.

Если для о. С. Булгакова таинственная жизнь Божественной природы есть образ жизни человека и его истории, то для о. Д. Станилое прежде всего свободным

<sup>9</sup> Впрочем, возможно, сравнение с Климентом Александрийским здесь было бы более уместно, учитывая незапятнанную церковность о. Сергия, несмотря на его возможные ошибки.

<sup>10</sup> Все софиологическое богословие о. С. Булгакова построено на решении проблем отношений Божественного и тварного.

<sup>11</sup> В противовес дурной детерминированности позитивистского взгляда на историю. См.: [Булгаков, 1993, 51–55 и др.].

<sup>12</sup> Понятие Софии у Булгакова связано преимущественно именно с природой — природой Бога, Его природной энергией, усвояемой человеком, а также с отображением Божественной природы — природой человека.

<sup>13</sup> Ср.: «В своем отношении к твари Бог соотносится Самому Себе, в Своей собственной Божественности, однако получившей внебожественное бытие в качестве мира» [Булгаков, 1945, 252].

взаимодействием ипостасей — Бога и человека — создается исторический процесс, а его законосообразность обеспечивается тем, что внутренние отношения между Божественными Лицами становятся как ориентиром (на пути с Богом), так и своеобразными ограничительными рамками (на пути богопротивления) для событий, происходящих в Церкви и мире [Иванов и др., 2022, 144–145]. О. Софроний преимущественно развивает и акцентирует другой аспект — аспект прообразовательного значения кенотических синергийных внутритроических отношений Божественных Лиц. Они, по его мысли, создают историю, отображаясь внутри каждой персоны, каждого человека, задавая векторы его внутренних движений, амплитудно сочетающих в себе восхождение к Богу и удаление от Него [Легеев, 2022а, 34–35, 38–40].

Несмотря на обозначенные различия, как оппоненты, так и последователи о. Сергия в вопросе о свободе и необходимости могут быть в целом отнесены к одному «богословскому лагерю»: сам факт внимания к этой тематике свидетельствует о попытках осмысления истории в качестве вызревающей вечности. Напротив, эсхатологический подход «разочарования в истории» не склонен уделять внимания этой проблеме, своеобразно разрубая ее «гордиев узел»: например, митр. Иоанном (Зизиуласом) сама история объявляется связанной узами необходимости (понимаемыми, впрочем, не как область действия Божественной воли, но как область детерминированного тварной природой человека); лишь эсхатон, прорывающийся в историю, наделяется чертами свободы — Бога и человека, — в гармоническом сочетании которых автоматически снимаются всякие противоречия, необходимо присущие историческому процессу (см., напр.: [Легеев, 2022b, 98–100]). Особенно контрастно выглядит на фоне такого богословия позиция прп. Иустина (Поповича), для которого сама необходимость мыслится не антитезой, но аспектом свободы человека и Церкви<sup>14</sup>, которая есть Христос, «продолженный (в истории) во все века» [Иустин Попович, 2005а, 10].

#### 4. Историческое и надысторическое

Уже из сказанного очевидно, что тематика свободы и необходимости тесно связана с другой историсофской проблемой — прообразовательного отношения исторического и надысторического, истории и эсхатона.

В основе этой проблемы стоит типология жизни Бога, Святой Троицы, и жизни человека. Едва ли не все значимые богословы XX в. так или иначе затрагивали в своих трудах этот аспект, хотя и не все пролонгировали его в область историко-богословскую.

Если о. С. Булгаков прямо объявляет непознаваемую жизнь Бога прообразом истории человека, то представители неопатристического синтеза пытаются, сгладив категоричность его мысли, наметить те конкретные «отправные точки», на основе которых можно было бы говорить о типологической связи Святой Троицы и Церкви, Бога и мира. Так, например, о. Д. Станилое, обращаясь преимущественно к святоотеческому богословию XIII–XIV вв., рассматривает ипостасные внутритроические отношения в качестве двунаправленного вневременного движения «от Отца через Сына к Духу» и «от Духа через Сына к Отцу» (см.: [Staniloae, 1980, 37]). Это вневременное движение становится основанием и первообразом триипостасного выхода Бога к миру, а затем и ответных образов бытия и действия самого мира<sup>15</sup>.

Другой представитель неопатристического синтеза, прп. Иустин (Попович), мыслит отношения исторического и надысторического, истории и вечности, заключенными внутри Церкви<sup>16</sup> — через ее преемство подвигу Христа; так Церковь и даже каждый ее член «отроичиваются» и даже становятся «частью Святой Троицы» [Иустин Попович, 2021, 15, 17] — мысль, выраженная намеренно провокативным

<sup>14</sup> «„Воскресение — необходимость“, „бессмертие — необходимость“» [Иустин Попович, 2021, 46].

<sup>15</sup> Эти идеи, в т. ч., лягут в основу разработок богословия истории в XXI в. См.: [Легеев, 2021а, 41–65].

<sup>16</sup> «Церковь... (есть) богочеловеческое единство времени и вечности» [Иустин Попович, 2004, 134].

образом, которую очевидно нельзя понимать буквально. Это единство истории и вечности *внутри Церкви* прп. Иустином мыслится в качестве богословской антиномии: единства со Христом и одновременно возрастания в Него; обе составляющие церковного бытия имеют лично-соборный характер (см., напр.: [Иустин Попович, 2021, 60–61]). Подобные мысли высказывают и многие другие представители неопатристического синтеза (см., напр.: [Лосский, 2007b, 238–239; Мейендорф, 2004, 144]).

Совершенно иное представление мы находим у представителей евхаристической экклезиологии и эсхатологического подхода. В этом направлении мысли отношение Бога, Церкви и остального человечества постепенно выстраиваются в четко заданную схему: «Бог, Церковь, эсхатон», с одной стороны, и «Бог, мир, история», с другой (см., напр.: [Легеев, 2022b, 96–98]). Отношения внутри Церкви мыслятся здесь совершенно подобными внутритроическим отношениям именно за счет выведения Церкви из активного исторического процесса, полагания ее не в этом процессе, а именно над ним. Церковь как бы лишается своего собственного исторического развития; допускаются лишь исторические случайности, вносящие временное искажение в ее жизнь, но никак не закономерный ход развития ее собственной исторической жизни. Пожалуй, лишь один о. А. Шмеман оказывается наименее последователен в такой позиции; его боязнь «зависания в истории», оборачивания вспять исторического процесса (см., напр.: [Шмеман, 2009, 17–19]) свидетельствует о важности для него исторической динамики как таковой; впрочем, эти идеи отнюдь не разворачиваются у него в какое-либо историческое богословие, нивелируясь другими — экклезиологическими — сторонами его учения, определяющими общий эсхатологический его характер.

Важно отметить, что типология надысторического и исторического порождает, в свою очередь, типологию внутриисторического. Развиваемая более всего у архим. Софрония (Сахарова) [Софроний Сахаров, 2009, 174, 181, 187–188 и др.], она имеет своим предметом сопоставление историй различных масштабов человеческого бытия — от отдельной персоны до всего человеческого<sup>17</sup>.

## 5. Христос, Церковь и мир на путях истории

Идею исторического развития Церкви так или иначе выражают все представители направления неопатристического синтеза. Стоящие у его истоков прот. Г. Флоровский, В. Н. Лосский и прп. Иустин (Попович) и др., каждый по-своему, изображают Церковь стержнем истории.

Согласно мысли о. Г. Флоровского, Церковь связывает историю, преодолевает существующую в ней разрозненность, присущую миру. Для него именно «в полноте истории, *то есть* в Церкви» [Флоровский, 2005b, 542], осуществляется спасение, принесенное Христом. Сам путь Христа, завершаемый Его смертью и Воскресением, выступает парадигмой как линейного, так и перманентного пути истории. Прп. Иустин, во многом близкий позициям Флоровского, утверждает идею подлинного прогресса истории, который оказывается возможен лишь начиная с отправной точки — Воскресения Христа [Иустин Попович, 2021, 46].

Регресс мира многими богословами XX в. (и в этом сходятся представители самых разных направлений мысли) изображается под видом и обликом ложного или эфемерного «прогресса», наделяется чертами механизации, дурного детерминизма и обезличивания человека (см., напр.: [Булгаков, 1993, 51–55; Иустин Попович, 2012, 145–153]). При этом развитие и прогресс Церкви, выраженные в ее жизни и Предании, оказываются некоторым онтологическим образом взаимосвязаны с угасанием и регрессом мира. Как подчеркивает В. Н. Лосский, «мир стареет и ветшает, тогда как Церковь постоянно молодеет... Когда Церковь достигнет полноты своего роста,

<sup>17</sup> Эти идеи также окажут влияние на развитие богословия истории в последующем столетии. См.: [Легеев, 2021a, 66–94].



предустановленного волею Божией, внешний мир, истощив свои жизненные силы, умрет» [Лосский, 2013, 269].

Ветшание мира и истощание его сил, однако, парадоксальным образом сопряжено с планомерным умножением зла на земле, отмечает свт. Серафим (Соболев) (см.: [Гаврилов, 2021, 25–26]). Совсем иной взгляд выражает не только его «антипод» митр. Иоанн (Зизиулас)<sup>18</sup>, но даже и прот. С. Булгаков. Согласно в целом сходному для них взгляду, по крайней мере в плане общих выводов, отпавший от Церкви христианский мир будет возвращен в лоно Церкви в пределах истории, что окажется в определенном смысле ослаблением зла на земле еще до наступления эсхатона. «Бог сильнее „законов истории“», — защищает такую позицию протопр. И. Мейендорф [Мейендорф, 2004, 101]. Однако она будет справедливо отвергнута учеником о. С. Булгакова — архим. Софронием (см.: [Софроний Сахаров, 2009, 180]).

Идеи прот. Г. Флоровского и прп. Иустина о дополнении боговоплощения Церковью находят свое более глубокое и настойчивое выражение у о. Софрония (Сахарова), утверждавшего значение каждой человеческой личности для взаимного соискупления мира со Христом всей полнотой Церкви. Эта глубина уподобления Христу на каждом масштабе церковного бытия, согласно его мысли, вызревает постепенно и призвана в конечном итоге достичь тождества с мерой Самого Христа; вместе с тем образ бытия человечества, явленный в Церкви и ее членах, *призван* актуально и всецело достичь совершенного подобия образу бытия Святой Троицы [Легеев, 2022a, 30–32, 35–36].

Подобное достижение представителями евхаристической экклезиологии — протопр. Николаем Афанасьевым, протопр. Александром Шмеманом и митр. Иоанном (Зизиуласом) — мыслится *уже совершенным* — через евхаристическое единение Церкви со Христом (см., напр.: [Афанасьев, 2015, 157–158]), — и именно в этом проявляется их глубокий неисторизм, нечувствие значения истории для жизни самой Церкви. Закономерным итогом такого подхода оказывается радикальное противопоставление истории и эсхатона в богословской системе митр. Иоанна (Зизиуласа), отождествляемое им с противопоставлением мира и Церкви; последняя фактически объявляется здесь явлением исключительно эсхатологическим — чуждым истории, хотя и присутствующим в ней (см.: [Легеев, 2022b, 96–98]).

Ценность *каждой* исторической эпохи жизни Церкви и ее отношений с миром, независимо от их характера (торжествующего или, напротив, кенотического для Церкви), подчеркивают В. Н. Лосский, прп. Иустин (Попович) и даже отчасти прот. Г. Флоровский. В целом такой подход характерен для неопатристического синтеза, утверждающего значение непрерывной преемственности церковного опыта (см., напр.: [Легеев, 2021b, 54–55]). Прот. С. Булгаков расширяет границы этого опыта еще дальше, в метаисторию, фокусируясь на стержнеобразующем значении Церкви для исторического процесса [Булгаков, 1945, 274–275]. Напротив, такие богословы, как свт. Серафим (Соболев) или протопр. Н. Афанасьев — представители полярных направлений в отношении к истории, — преимущественно фокусируют внимание на историческом торжестве Церкви (свт. Серафим и все направление «тоски об утраченном») или, напротив, ее кенозисе (о. Н. Афанасьев и его наследники по концепции евхаристической экклезиологии), подчеркивая объективное значение лишь одного из компонентов истории.

## 6. Конечные судьбы человечества

Целый ряд богословов XX в., таких как оо. С. Булгаков, Д. Станилое, Софроний (Сахаров), балансируют на грани идеи апокатастасиса<sup>19</sup>. Отрицая оригеновский подход, утверждавший безоговорочное всеобщее спасение, они мыслят проблему

<sup>18</sup> А вместе с ним и общая позиция официальной константинопольской мысли XX в.

<sup>19</sup> Менее осторожный в этом отношении подход о. С. Булгакова встречает закономерную критику в лице В. Н. Лосского, будущего патриарха Сергия (Страгородского), свт. Серафима (Соболева).

конечных судеб человечества в формате богословской антиномии<sup>20</sup> (у последнего из них она достигает максимального напряжения):

- призванного к онтологическому единству всего человечества, «всего Адама»;
- неустранимой свободы каждой человеческой персоны, избирающей себе в этом всеединстве «всего Адама» свое место через напряжение или ослабление собственных духовных усилий.

Два вектора движений — к Богу или от Бога — характеризуют как историю отдельных персон, так и историю всего человечества, взятую во взаимном взаимодействии всех в целом. Эта двунаправленность проявляет себя как в Церкви, так и в мире, — но различным образом, по подобию отношений Христа с миром. Если в Церкви она проявляет себя в качестве *нарастающей полярности*<sup>21</sup> ее благодатного торжества и кенотического схождения во «ад богооставленности» навстречу миру, то в самом мире — в качестве *затухающей полярности* остатка богодарованных сил и все более и более бессильного богоборческого напряжения (см.: [Легеев, 2022а, 41–42 и др.]). Смысл хриstopодобного подвига Церкви в этом историческом процессе состоит в соискуплении человечества — в напряжении ею всех собственных сил ради спасения всех, даже при том условии, что «ни откровение, ни опыт не дают нам полагать, что все спасутся» [Софроний Сахаров, 2000, 188].

У целого ряда других богословов (см., напр.: [Лосский, 2007а, 492–493; Иустин Попович, 2005b, 74–100 и др.]) эсхатология не находит столь глубокого переживания, а рост полярности в историческом процессе мыслится исключительно в отношении все более и более разбегающихся полюсов Церкви и мира. Тем не менее и у них мы находим мысль о тайне вечности, которую не способен познать человек вплоть до ее наступления.

## 7. Заключение

Итак, уже в 20–30-х гг. XX в. в православной богословской мысли формируется ряд направлений, характеризуемых отношением к истории, к ее богословскому осмыслению. Зачастую это отношение оказывается сопряжено с определенным набором интенций развития экклезиологической мысли, что в конечном итоге порождает два наиболее значимых направления в богословской мысли столетия — неопатристический синтез и евхаристическую экклезиологию<sup>22</sup>. Каждое из них имело свой особый взгляд на историю, перед которым меркли все внутренние противоречия, присущие богословам внутри каждого из направлений<sup>23</sup>. «Иметь или не иметь истории онтологический статус „пространства“ церковного бытия?» — на этот вопрос нанизывались все остальные историософские вопросы, связанные с отношениями Св. Троицы, Христа, Церкви и мира.

Уже в следующем столетии напряжение между подходами «за» и «против» истории подойдет к порогу непримиримого противостояния.

В настоящей статье мы отметили лишь некоторые, наиболее важные тенденции историко-богословского дискурса у богословов XX в., оставляя за кадром множество дополнительных ценных задач, поднимаемых и решаемых ими в своем творчестве.

---

<sup>20</sup> Т. е. видимого человеческим разумом противоречия по причине запредельности глубины догматической истины для ограниченной человеческой логики.

<sup>21</sup> Стремящейся к предельным амплитудам Самого Христа.

<sup>22</sup> Конечно, не все персоналии могут быть отнесены к этим направлениям, так сказать, в чистом и идеальном виде.

<sup>23</sup> Как, например, полемические отношения о. Г. Флоровского к В. Н. Лосскому или митр. Иоанна (Зизиуласа) к о. Н. Афанасьеву.

## Источники и литература

1. Афанасьев (2015) — *Афанасьев Н., протопр.* Две идеи Вселенской Церкви // *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Божия во Христе: Сб. статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 146–160.
2. Булгаков (1993) — *Булгаков С. Н.* Основные проблемы теории прогресса // *Булгаков С. Н.* Сочинения: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. 46–94.
3. Булгаков (1945) — *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. Париж, 1945. 621 с.
4. Гаврилов (2021) — *Гаврилов И. Б.* Богословие истории свт. Серафима (Соболева) в полемике с прогрессистским утопизмом XX в. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 12–42.
5. Иванов и др. (2022) — *Иванов И., свящ., Легеев М., свящ.* Мир как теофания, дар и тайна. К вопросу о богословии истории прот. Думитру Станилоэ // *Христианское чтение.* 2022. № 1. С. 136–149.
6. Иоанн Зизиулас (2009) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и эсхатология // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 170–202.
7. Иустин Попович (2004) — *Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы // *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. М.: Паломник, 2004. Т. 1. С. 107–147.
8. Иустин Попович (2005а) — *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Изд. Совет РПЦ, 2005. 288 с.
9. Иустин Попович (2005b) — *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Эсхатология. М.: Изд. Совет РПЦ, 2005. 144 с.
10. Иустин Попович (2012) — *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Моск. подворья Тр.-Серг. Лавры, 2012. 288 с.
11. Иустин Попович (2021) — *Иустин (Попович), прп.* Философские обрывы. М.: Никея, 2021. 464 с.
12. Легеев (2019) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбДА, 2019. 656 с.
13. Легеев (2021а) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. 280 с.
14. Легеев (2021b) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории протоиерея Георгия Флоровского: путь свободы, драмы и подвига // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 43–65.
15. Легеев (2022а) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории в свете христианского персонализма у архимандрита Софрония (Сахарова) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 23–45.
16. Легеев (2022b) — *Легеев М., свящ.* Попытка «эйнштейновского переворота» в православной мысли. История и эсхатология в богословской системе митрополита Иоанна (Зизиуласа) // *Христианское чтение.* 2022. № 1. С. 86–105.
17. Лосский (2007а) — *Лосский В. Н.* Господство и царство (эсхатологический этюд) // *Лосский В. Н.* Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 480–493.
18. Лосский (2007b) — *Лосский В. Н.* Соблазны церковного сознания // *Лосский В. Н.* Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 237–243.
19. Лосский (2007c) — *Лосский В. Н.* Спор о софии // *Лосский В. Н.* Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 128–215.
20. Лосский (2013) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад.: Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. С. 5–292.
21. Мейендорф (2004) — *Мейендорф И., протопр.* Живое предание. М.: Паломник, 2004. 352 с.
22. Софроний Сахаров (2000) — *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство непоколебимое. М.: Паломник; Эссекс: Св.-Иоанно-Предтеченский м-рь, 2000. 224 с.
23. Софроний Сахаров (2009) — *Софроний (Сахаров), архим.* Тайнство христианской жизни. М.: Паломник; Эссекс: Св.-Иоанно-Предтеченский м-рь; Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. 272 с.

24. Флоровский (2009) — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
25. Флоровский (2005а) — *Флоровский Г., прот.* Затруднения историка-христианина // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 671–707.
26. Флоровский (2005b) — *Флоровский Г., прот.* Соборность Церкви // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 524–542.
27. Шмеман (2009) — *Шмеман А., протопр.* Церковь и история // *Шмеман А., протопр.* Собрание статей. М.: Русский путь, 2009. С. 17–19.
28. Staniloae (1980) — *Staniloae, D.* Theology and the Church. Cresstwood. NY.: St. Vladimir's Seminary Press. 1980. 240 pp.