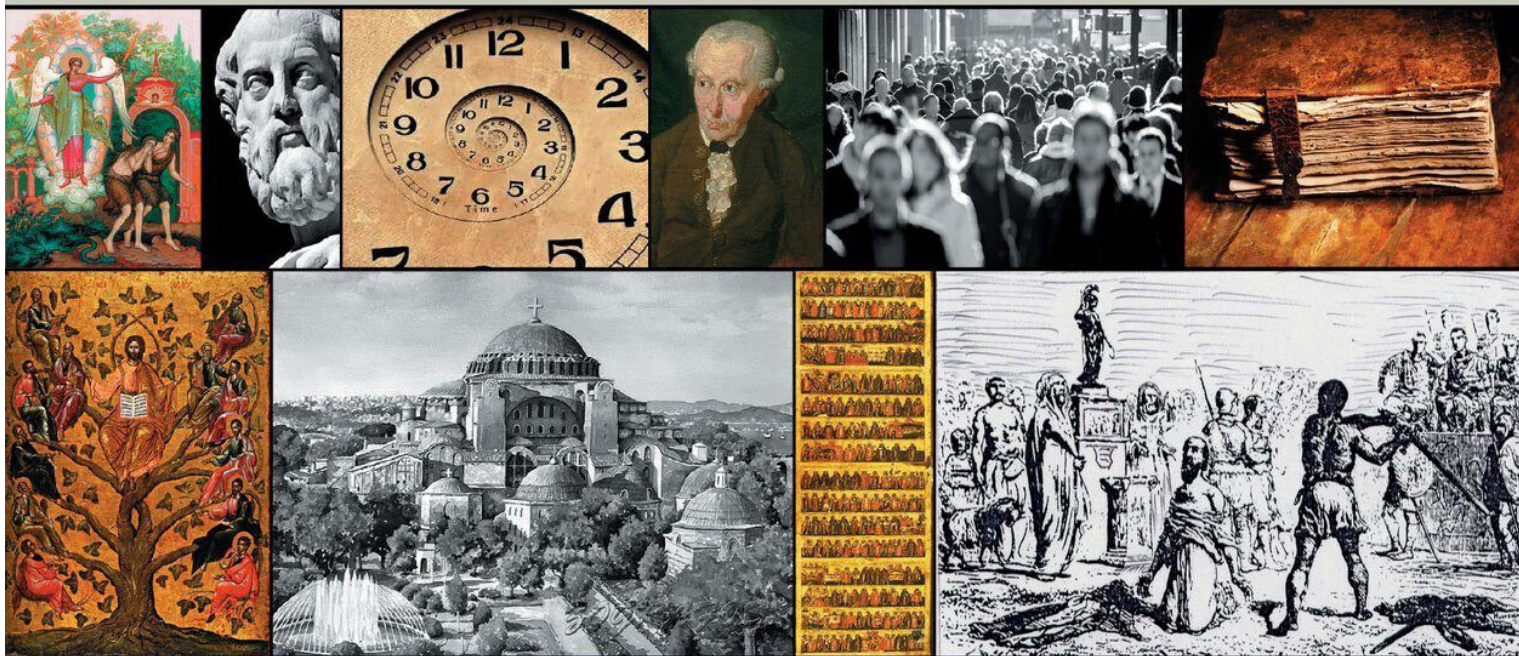


БОГОСЛОВИЕ В ХХІ ВЕКЕ

Священник Михаил Легеев

БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИИ  
КАК НАУКА  
ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ

м о н о г р а ф и я



Санкт-Петербургская Духовная Академия

Богословие XXI века

Михаил Легеев

**Богословие истории как  
наука. Опыт исследования**

АНО "Издательство СПбДА"

2019

УДК 27-1  
ББК 86.372.24-4

**Легеев М.**

Богословие истории как наука. Опыт исследования / М. Легеев — АНО "Издательство СПбДА", 2019 — (Богословие XXI века)

ISBN 978-5-906627-62-9

Монография кандидата богословия, доцента кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии священника Михаила Викторовича Легеева продолжает тематику вышедшей в 2018 году первой монографии «Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии», посвященную обоснованию богословия истории как самостоятельного направления научно-богословской мысли. В настоящую работу включен раздел, посвященный формированию богословия истории в святоотеческом богословии, а также существенно расширен раздел, посвященный современным историческим процессам. Автор систематизирует и обобщает святоотеческий взгляд на историю, уделяя особое внимание понятийному аппарату и актуальной экклезиологической проблематике, начиная с «экклезиологии отдельного человека» и заканчивая историко-богословскими проблемами католического масштаба. Автор также рассматривает комплекс проблем современного богословия с точки зрения богословия истории: устройство Церкви, ее границы и кенозис перед лицом мира, экуменизм и др. Монография рекомендуется преподавателям и студентам богословских учебных заведений, богословских факультетов светских вузов, а также всем интересующимся проблемами современного богословия. В формате PDF А4 сохранен издательский макет.

УДК 27-1  
ББК 86.372.24-4

ISBN 978-5-906627-62-9

© Лееев М., 2019

© АНО "Издательство СПбДА", 2019

# Содержание

Предисловие автора	7
О книге	9
Введение	10
Раздел I. Формирование богословия истории в церковной мысли: ключевые вехи	13
Глава 1. Историзм Библии как основание богословия истории	13
1.1. Введение	13
1.2. Священное время библейского историзма: Ветхий Завет	15
1.2.1. Тварность времени и начало истории	15
1.2.2. Линейность истории. Поступенность, целесообразность и цельность истории	16
1.2.3. Теоцентричность, христоцентричность и экклезиоцентричность истории	17
1.2.4. Священный характер всеобщей, локальной и частной истории; её антропоцентричность	18
1.2.5. Прообразовательность (типология) истории	19
1.3. Христос и история в Новом Завете: евангельское богословие истории	20
1.3.1. Историзм Евангелия от Матфея	20
1.3.2. Историзм Евангелия от Марка	23
1.3.3. Историзм Евангелия от Луки	25
1.3.4. Историзм Евангелия от Иоанна	28
1.4. Традиции апостольского богословия истории и их преемство в Церкви	29
1.4.1. Послания апостола Павла	30
1.4.2. Соборное послание апостола Иакова	34
1.4.3. Соборные послания апостола Петра	35
1.4.4. Соборные послания апостола Иоанна Богослова	36
1.5. Исторические планы и образы Апокалипсиса	37
1.5.1. Введение	37
1.5.2. Седмеричная модель истории Церкви и мира	38
1.5.3. Сопутствующие знамения	49
1.5.4. Конец истории	51
1.6. Заключение	52
Глава 2. Ключевые темы богословия истории у мужей апостольских и апологетов	54
2.1. Введение	54
2.2. Святая Троица и история	54
Конец ознакомительного фрагмента.	56

**Михаил Легеев**  
**Богословие истории как**  
**наука. Опыт исследования**

© Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2019

\* \* \*

## Предисловие автора

Данная книга представляет собой, по преимуществу, плод моей научной работы последних лет.

Однако, замысел о ней вызревал постепенно, и этот процесс начался задолго до действительного начала работы над книгой. Постепенно складываясь из отдельных «мозаичных элементов», отдельных, тех или иных, компонентов святоотеческого наследия, а также проблем современного богословия, пропущенных через внутреннюю рецепцию автора, этот замысел обретал черты единой картины. Когда эта картина в общих чертах своих была сформирована (а это был 2016 год), началась работа по созданию данной монографии.

Промежуточные результаты работы публиковались в научных изданиях<sup>1</sup>, все они, отчасти в изменённом виде, вошли в данную монографию.

Первым опытом авторского замысла, посвящённым обоснованию богословия истории в качестве самостоятельного направления научно-богословской мысли, стала монография «Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии»<sup>2</sup>, вышедшая в свет в 2018 году в

<sup>1</sup> При работе над монографией использованы материалы следующих статей автора: *Легеев М., свящ.* Отдельный человек как Церковь и его границы // *Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии.* СПб., 2015. С. 146–151; *Легеев М., свящ.* Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклезиологии // *Научные труды кафедры богословия.* СПб., 2016. Вып. I: 2015–16 уч. год. С. 135–157; *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель // *Христианское чтение.* СПб., 2016. № 3. С. 88–99; *Легеев М., свящ.* Научно-технический прогресс в контексте «Божественной педагогики» // *Христианское чтение.* СПб., 2016. № 5. С. 52–69; *Легеев М., свящ.* У истоков богословия образования: Климент Александрийский и историческое преемство его взглядов на педагогику // *Вестник РХГА.* СПб., 2016. Т. 17. № 4. С. 26–35; *Легеев М., свящ.* О значении догматического понятийного аппарата для современной экклезиологии // *Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Материалы VIII международной научно-богословской конференции, посвящённой 70-летию возрождения Санкт-Петербургской Духовной Академии: в 2-х частях. Часть I: Библистика. Богословие. Церковное искусство и архитектура.* СПб., 2017. С. 249–260; *Легеев М., свящ.* Природа и «ипостась» Церкви. К вопросу о понятийном аппарате современной экклезиологии и богословия истории // *Христианское чтение.* СПб., 2017. № 3. С. 68–79; *Легеев М., свящ.* Предание и антипредание // *Христианское чтение.* СПб., 2017. № 4. С. 44–54; *Легеев М., свящ.* Свобода и закономерности в истории // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.* СПб., 2017. № 1. С. 143–155; *Легеев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // *Христианское чтение.* СПб., 2017. № 5. С. 33–43; *Легеев М., свящ.* Логика церковной истории: труд, торжество, кенозис // *Христианское чтение.* СПб., 2017. № 6. С. 51–63; *Легеев М., свящ.* Научно-богословское осмысление истории у мужей апостольских и апологетов: развитие и Предание // *Христианское чтение.* СПб., 2018. № 2. С. 10–24; *Легеев М., свящ.* Вклад александрийской школы III века в богословие истории // *Христианское чтение.* СПб., 2018. № 3. С. 45–59; *Легеев М., свящ.* Богословие истории на рубеже эпох: от преподобного Максима Исповедника к преподобному Симеону Новому Богослову // *Христианское чтение.* СПб., 2018. № 5. С. 51–61; *Легеев М., свящ.* Мир и Церковь как участники исторических процессов в «Эпоху утраченной экумены» // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.* СПб., 2018. № 1(2). С. 208–221; *Легеев М., свящ.* У истоков богословия истории в Русской Церкви // *Русско-Византийский вестник.* СПб., 2019. № 1(2). С. 104–114; *Легеев М., свящ.* Формирование кафолической проблематики в истории Церкви: от колливадов к евхаристической экклезиологии // *Христианское чтение.* СПб., 2019. № 1. С. 63–76; *Легеев М., свящ., Добыкина А. А.* Богословское осмысление историзма Ветхого Завета: ключевые темы // *Христианское чтение.* СПб., 2019. № 2. С. 19–30; *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота // *Христианское чтение.* СПб., 2017. № 2. С. 57–80; *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 1 // *Христианское чтение.* СПб., 2016. № 6. С. 107–127; *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 2 // *Христианское чтение.* СПб., 2017. № 1. С. 16–28; *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Экуменизм как явление современности // *Вестник РХГА.* СПб., 2017. Т. 18. № 4. С. 223–240; *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Научно-богословское осмысление истории у мужей апостольских и апологетов: от Святой Троицы к человеку // *Христианское чтение.* СПб., 2018. № 1. С. 34–45; *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Периодизация «Эпохи утраченной экумены»: взгляд со стороны богословия истории // *Русско-Византийский вестник.* СПб., 2018. № 1. С. 64–72; *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Научно-богословское осмысление истории в IV–V веках: попытки и тенденции // *Христианское чтение.* СПб., 2018. № 4. С. 10–27; *Легеев М. В.* Ипостасно-природный характер синергии // *Церковь и время.* М., 2012. № 4(61). С. 69–106.

<sup>2</sup> *Легеев М., свящ.* Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. 312 с.

издательстве Санкт-Петербургской Духовной Академии. Внимание к ней в научно-богословском мире, как и популярность за его пределами, стали индикатором значимости и востребованности богословия истории сегодня.

Настоящая монография не только включает в себя предыдущий труд, но расширяет и продолжает его. Она существенно расширена, прежде всего, за счёт раздела, посвящённого формированию богословия истории в святоотеческом богословии, и отчасти – за счёт раздела, посвящённого современным мировым процессам.

Выражаю глубокую благодарность своим учителям, друзьям и многолетним соратникам – иеромонаху Мефодию (Зинковскому) и иеромонаху Кириллу (Зинковскому) – подлинным координаторам и духовным «камертонам» моей научной деятельности, а также Дмитрию Викторовичу Шмонину, протоиерею Григорию Григорьеву, заведующему кафедрой богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии священнику Димитрию Лушникову и всем членам кафедры, священнику Игорю Иванову, Алексею Руслановичу Фокину и многим другим близким людям за их всемерную поддержку моих трудов в целом и данной монографии, в частности.

Много значила для меня и архиерейская поддержка моих трудов. Без благословения и поддержки митрополита Илариона (Алфеева), ректоров Академии – архиепископа Амвросия (Ермакова) и епископа Серафима (Амельченкова), епископа Игнатия (Пунина), моего правящего архиерея, эта книга вряд ли могла бы состояться.

Представляя вниманию научно-богословского сообщества эту книгу, надеюсь, что она послужит решению острых вопросов современного богословия и станет ещё одним «импульсом» к развитию русской богословской науки.

## О книге

Монография одного из ведущих преподавателей Санкт-Петербургской Духовной Академии, доцента кафедры богословия священника Михаила Легеева *«Богословие истории как наука. Опыт исследования»* продолжает начатую в 2018 году серию *«Богословие в XXI веке»*. В рамках этого цикла Академия предполагает издавать актуальные научно-богословские исследования, репрезентующие ее достижения и вклад в отечественную и мировую сферу теологии. Настоящий труд, несомненно, соответствует указанной цели.

Как и во все времена, сегодня перед богословием стоят актуальные задачи эпохального характера и широкого масштаба. Прежде всего, они касаются взаимоотношений Церкви и мира, религии и науки, православной эkkлeзиологической концепции и многого другого. Для решения этих задач необходимо умелое сочетание твердого стояния в Предании Церкви, любви к нему и бесстрашия перед лицом нового, смелости поиска современных решений и способов раскрытия богооткровенной истины. Подобный подход отличает работы священника Михаила Легеева, и данная книга является ярким примером его воплощения.

Представленная монография многозадачна и, безусловно, претендует на фундаментальность, предпринимая попытку формализации и *«легализации»* целого направления в богословской науке. Однако потенциальное значение данного труда этим не ограничивается. Неразрывная связь истории человечества, истории Церкви, антропологии и темы *«человек в Церкви»*, которую обосновывает и утверждает автор, открывает новые возможности не только для исторической науки, но и для догматической мысли, что особенно важно. Проблемы эkkлeзиологии рассматриваются в книге в обширном диапазоне исторического подхода, представляя учение о Церкви в совершенно ином разрезе и предлагая неожиданные ответы на эkkлeзиологические вопросы наших дней. Все это являет собой значимое свидетельство о жизненных процессах, протекающих в современной русской богословской мысли.

Положительный опыт богословия сегодня особенно необходим, ибо только этот путь ведет к победе над деструктивными явлениями и идеями, наблюдаемыми в мировоззренческой плоскости человека и общества эпохи постмодерна. Выражаю надежду на то, что книга священника Михаила Легеева станет заметным событием на горизонте отечественной богословской науки.

*Ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии  
доктор теологии, доцент  
Епископ Петергофский СЕРАФИМ*

## Введение

*«Главное, что мы должны сделать – оживить наше богословие, вывести его из тени исключительно интеллектуального дискурса, сделать его частью нашей жизни»<sup>3</sup>.*

*«В молитвах, данных мне Богом, я жил историю мира и человека, как мою собственную»<sup>4</sup>.*

*«История – область не только особого или особенного, а именно личного бытия»<sup>5</sup>.*

Понятие об истории как о векторном движении человека и мира, в основе которого лежит замысел Божий о цели тварного бытия, впервые появляется на страницах Библии. Это понятие становится основой того, что в XX веке в западной науке получит именование «теология истории»; одновременно сам этот принцип библейского историзма прот. Иоанн Мейендорф назовет «богословием истории»<sup>6</sup>. Но может ли быть богословие истории чем-то большим?

Осмысление истории в святоотеческой письменности начинается с самых первых веков жизни Церкви, хотя церковные авторы, как правило, и не посвящают этой тематике специальных трудов. Произведения, подобные монументальному труду «О граде Божием» блаженного Августина Иппонского, представляют здесь единичные исключения. Почти всегда у святых отцов исследование истории и закономерностей её развития оказывается связанным с другими – теми или иными – значимыми вопросами богословия, оказываясь по отношению к ним во вспомогательном – или подчинённом – состоянии.

Сегодня, как и в XX веке, тема богословского осмысления истории даже более актуальна, чем в предшествующие эпохи жизни Церкви. «Витая в воздухе», она по-прежнему оказывается не разработана как самостоятельное направление в структуре богословских наук. Как правило, она инсталлирована в мысль богословов о самых разных современных проблемах богословия, особенно – затрагивающих область экклезиологии. *De facto* внимание богословию истории уделяют все без исключения значимые богословы XX столетия, однако лишь в редких случаях мы видим попытки посвятить этой теме отдельные и специальные исследования, которые, как правило, не претендуют на фундаментальный или хотя бы монографичный уровень. Примеры таких редких попыток в XX веке: прот. Г. Флоровский в Православной Церкви<sup>7</sup>, Х. У. фон Бальтазар, А.-И. Марру, Ж. Даниэлу (среди римо-католиков), Р. Бультман, О. Кульман, В. Панненберг (среди протестантов) и некоторые другие инославные авторы<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> Выступление Святейшего Патриарха Кирилла в Киево-Печерской лавре на встрече с архиереями, духовенством, монашествующими, мирянами, преподавателями и студентами Киевской духовной академии // Официальный сайт Московского Патриархата. Патриархия. ru. 29 июля 2009 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/707274.html> (дата обращения: 08.02.2019).

<sup>4</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. М.-Эссекс, 2009. С. 181. Гл. Человечество и его история.

<sup>5</sup> *Флоровский Г., прот.* Эволюция и эпигенез // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 433.

<sup>6</sup> *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: введение в изучение. СПб., 1997. С. 253–272. Гл. 4. Богословие истории: символы и реальность.

<sup>7</sup> См., напр.: *Флоровский Г., прот.* Метафизические предпосылки утопизма // *Его же.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 197–228; *Его же.* Эволюция и эпигенез // *Там же.* С. 424–440; *Его же.* Откровение и истолкование // *Там же.* С. 616–633; *Его же.* Христианство и цивилизация // *Там же.* С. 641–649; *Его же.* Вера и культура // *Там же.* С. 650–670; *Его же.* Затруднения историка-христианина // *Там же.* С. 671–707; и др.

<sup>8</sup> По вопросам систематики вклада мыслителей XX века в богословие истории отсылаем читателя к трудам современного исследователя П. Б. Михайлова: *Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли / изд. 2-е, исправл. и доп. М., 2015. С. 229–

Безусловно, внимание к познанию и раскрытию смыслов истории никогда не ослабевало и в мировой мысли. Человечеством было предложено множество попыток такого осмысления, исходя из самых разных ориентиров, но ни одна из таких попыток не может быть признана удовлетворительной. Философия истории, существующая за пределами научно-богословского поля, не может претендовать на исполнение тех задач, которые способно исполнить богословие истории – ведь от всякой внешней науки с необходимостью ускользают те наиболее таинственные связи между Богом и человеком, из которых и сплетается в своей основе ткань истории.

Итак, сегодня богословие истории востребовано, о нём говорят, оно как тема, как интенция мысли, как некий значимый фон буквально пронизывает многие труды богословов Церкви, начиная от древности и заканчивая современностью. Но весьма редко и неполноценно это внимание возводится до попыток осуществить – или только приблизиться к этому осуществлению – формирование богословия истории в качестве и статусе полноценного направления научно-богословской мысли.

Между тем, наше время ставит такие вопросы в области богословия и, прежде всего, экклезиологии, ответы на которые пока не даны и которые вряд ли могут быть успешно разрешены без понимания тех исторических закономерностей, которые способен осветить лишь систематический подход к осмыслению истории как таковой, то есть вряд ли могут быть разрешены без богословия истории. С другой стороны, сегодня на новом уровне – с возрождением русской богословской науки – стоит вопрос осмысления полноты накопленного Церковью святоотеческого наследия, включённого в её исторический опыт, в её Предание. Но современные исследования этого грандиозного двухтысячелетнего наследия святых отцов вряд ли могут быть подлинно успешными без понимания внутренних взаимосвязей их мысли, без «контекста истории» – а, следовательно, и её богословского осмысления, – без видения их наследия как органического целого, прорастающего сквозь историю<sup>9</sup>.

346. Ч. 3. Богословие и история; *Ego же*. История как призвание богословия // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. М., 2012. № 4(47). С. 7–22; *Ego же*. История как предмет богословия // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. М., 2012. № 6(44). С. 30–42; и др. См. также: «Каждой христианской конфессии здесь принадлежит свой особый вклад. *Католическая* богословская рефлексия, направленная на исторический процесс и проблемы его познания, сложилась прежде всего благодаря усилиям великих богословов-иезуитов XX века. Среди них стоит отметить Анри де Любака (*Любак А. де*. Католичество. Социальные аспекты догмата. М.-Милан, 1992 (первое французское издание 1938 г.)), Гастона Фессара (*Fessard G. Le Mystère de la Société. Recherches sur le sens de l'histoire. Bruxelles, 1997* (сборник статей, выходящих в 1930–40-е гг.); *Fessard G. De l'actualité historique. T. 1. À la recherche d'une méthode. Bruges, 1960*), Жана Даниелу (*Даниелу Ж.* Христианство и история // Философия религии: Альманах (2010–2011). М., 2011. С. 364–382. (статья вышла на фр. яз. в 1947 г.); *Daniélou J. Essai sur le mystère de l'histoire. Paris, 1953; 2011*), Ганса Урс фон Бальтазара (*Бальтазар Х. У. фон*. Теология истории. М., 2006 (первое нем. изд. 1959 г.); *Ego же*. Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории. М., 2001). Эти мыслители заинтересовались разработкой истории как проблемой богословия. В прицеле их исследований оказались вопросы более общего характера: соотношение профанной и сакральной истории, взаимодополнительность философских и богословских инструментов исторического познания, взаимоотношения христианской и секулярной оценки исторического пути человечества. Весьма специфическими оттенками окрашена *протестантская* богословская мысль, традиционно, ещё начиная со Шлейермахера, вовлечённая в исторические проблемы и мотивированная в первую очередь специальными вопросами историчности евангельского повествования. Здесь особенно стоит отметить вклад Э. Трельча (См., напр.: *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. СПб., 1994; *Ego же*. Об историческом и догматическом методе в богословии // Сравнительное богословие. Немецкий протестантизм XX века / Пер. К. И. Уколова. М., 2009. С. 21–45), Р. Бульмана (*Bultmann R.* History and Eschatology. Edinburg, 1958. См. также рус. перевод А. М. Рудкевича: *Бульман Р.* История и эсхатология. Присутствие вечности. М., 2012), Р. Нибура (*Niebuhr R.* Faith and History. N. Y., 1949), О. Кульмана (*Cullmann O.* Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif. Neuchâtel, 1966; *Idem.* Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament. Neuchâtel, 1966), В. Панненбергера (*Pannenberg W.* Heilsgeschehen und Geschichte // *Idem.* Grundfragen systematischer Theologie. Göttingen, 1979. S. 22–78). Но и *православная* богословская мысль также не осталась вовсе в стороне от проблем, связанных с изучением истории, однако часто глубоко залегающие интуиции исторического сознания разрабатывались в более прикладных направлениях богословской деятельности, прежде всего в области экклезиологии. История же как самостоятельная проблема для богословского осмысления среди православных авторов XX века занимала совсем немногих, в частности, в частности прот. Георгия Флоровского» (Цит. по: *Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли... С. 314–315).

<sup>9</sup> Ср.: «Необходим еще один количественный скачок вперед, чтобы построить неопатристический синтез на его основании, скачок, который мы, вступившие в XXI в., можем совершить. Необходимо найти новый подход к отцам, такой, который позволит нам видеть святоотеческое наследие *более целостно*. Я глубоко убежден, что принципиальным и неотъемлемым элементом такого нового подхода должно стать логически последовательное применение контекстуального метода в чтении

Настоящий труд автора, вместе с вышедшей недавно монографией «Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии», представляет собой первую попытку обосновать богословие истории в качестве самостоятельного научного направления современной богословской мысли. Книга включает в себя несколько разделов.

Первый раздел посвящён вызреванию и формированию проблематики богословия истории в церковной мысли, начиная с апостолов и заканчивая современностью; в нём представлены ключевые вехи этого процесса, показана динамика историко-богословских интуиций и тем, с постепенным сплетением её в единую картину растущего церковного осознания грандиозной богочеловеческой тайны истории. Проблемы современной экклезиологии, имеющие своё практическое выражение – в частности, в отношениях между Русской и Константинопольской Церквами<sup>10</sup>, – могут (и должны) быть успешно разрешены, в том числе, с помощью богословия истории, способного дать ценный научный материал для богословского осмысления современного и, вместе с тем, неизменного устройства Церкви и её жизни и развития в истории.

Второй раздел представляет опыт систематического обобщения и синтеза исследованного материала. Авторское видение богословия истории как науки использует опыт церковного Предания, но не останавливается на нём. Современность ставит новые вопросы, и становится необходимым предлагать конкретные пути и способы их решения, с учётом того опыта – в том числе проб и ошибок, – который мы имеем в прошлом. Обозначая предмет богословия истории, его метод, понятийный аппарат, отношения с другими богословскими науками, внутренние инструменты и модели, которые помогают выстроить структуру богословия истории как науки, саму внутреннюю структуру, основные темы и т. д., данный раздел монографии представляет в своей основе модель *богословия истории как науки*. Сама история покажет впоследствии её жизнеспособность.

Теснейшая связь богословия истории с экклезиологией обусловлена самим бытием Церкви как «стержня истории». В рамках исполнения общих задач в монографии попутно рассматриваются и частично раскрываются такие актуальные сегодня проблемы экклезиологии как устройство и историческое функционирование церковного организма, отношения Церкви со Святой Троицей, с человеком и с остальным миром, взаимоотношения свободы и необходимости на историческом пути человека, Церкви и мира, и некоторые другие.

Отдельному рассмотрению различных исторических процессов современности посвящён третий раздел монографии. Здесь затрагиваются наиболее общие вопросы и исследуется проблематика взаимодействия Церкви и мира, в том числе влияния мира на Церковь (проблема практики причащения) и Церкви на мир (явление экуменизма) в историческом контексте. Рассматриваются универсальные смыслы и характер функционирования и исторического развития основных социальных процессов – научного, педагогического, научно-технического.

Сегодня «наследие русской богословской науки открывает широчайшее поле для богословского творчества»<sup>11</sup>, и плоды этого творчества мы видим в новых зарождающихся направлениях научно-богословской мысли, среди которых богословию истории может быть найдено вполне достойное место.

---

святоотеческих текстов» (*Hilarion (Alfeyev), bishop. Orthodox Witness Today. Geneva, 2006. P. 153. Цит. по: Калашицис Панделис. От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия // ПСТГУ. 11 мая 2012 г. URL: <http://pstgu.ru/news/smi/2012/05/11/3712> (дата обращения: 11.02.2019)).*

<sup>10</sup> Обусловленных последовательной позицией Константинопольской Церкви, имеющей черты не только канонических нарушений, но и последовательной «догматической» позиции (ещё требующей своего внимательного и детального с точки зрения своей богословской и исторической аргументации дальнейшего опровержения), апогеем чего стали известные «украинские события» и прекращение евхаристического общения между двумя Поместными Церквами.

<sup>11</sup> *Иларион (Алфеев), митр.* Православное богословие на рубеже столетий. Часть III. Гл. 2. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Iarion\\_Alfeyev/pravoslavnoe-bogoslovie-na-rubezhe-stoletij/3](https://azbyka.ru/otechnik/Iarion_Alfeyev/pravoslavnoe-bogoslovie-na-rubezhe-stoletij/3) (дата обращения: 09.02.2019).

# Раздел I. Формирование богословия истории в церковной мысли: ключевые вехи

## Глава 1. Историзм Библии как основание богословия истории

*«Мир Библии – это... мир как история»<sup>12</sup>.*

*«Подобно тому, как в жизни каждого из нас Бог открывается постепенно, так и в истории человечества, как она представлена в Библии, “многократно и многообразно” (Евр. 1:1) являлся Он отцам и пророкам с возрастающей силой и глубиной. Эти откровения – составляют суть истории мира, наряду с которыми все иные события теряют своё значение»<sup>13</sup>.*

*«Приложимы ли к Евангелию формальные признаки истории? ... (В Евангелии) вечное открылось человеческому духу... и человеческий дух, бессильный обнять его, прикоснулся к нему с разных сторон»<sup>14</sup>.*

### 1.1. Введение

Всё Священное Писание, как в целом, так и в каждой книге в отдельности, свидетельствует о священном историзме – об истории<sup>15</sup>, которая пронизана смыслом, которая разворачивается как грандиозная драма отношений Бога и человека<sup>16</sup>, и как «необратимый поток, устремлённый к высшей цели»<sup>17</sup>. Историзм Библии предшествует всякому иному историзму, становится для него смысловым источником<sup>18</sup>. Впоследствии это особое чувство истории и отношение к ней входит в живой опыт Церкви, осмысливается её святыми, становится частью её Предания, находящего внутри себя вечную опору в текстах Библии. Именно этот святооте-

---

<sup>12</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 88.

<sup>13</sup> Софроний (Сахаров), архим. Аз есмь. Сергиев Посад, 2017. С. 31.

<sup>14</sup> Кассиан (Безобразов), еп. Евангелисты как историки // Да придет Царствие Твое: сборник статей / еп. Кассиан (Безобразов). Paris, 2003. С. 14, 22–23.

<sup>15</sup> Сам греческий термин «ἱστορία» восходит этимологически к исследованию, добыванию, верификации и изложению определенных знаний. Встречаемый в Священном Писании всего один раз (Есф. 8:12), здесь сам этот термин ещё не даёт представления о тех смыслах, которыми исполнено Священное Писание и которые будут вложены в понятие «истории» впоследствии.

<sup>16</sup> «История богопознания, история, исполненная не только веры, озарений и взлётов, но мук, падений и измен. Ибо таков человек в своём падшем состоянии... Вот почему, в отличие от многих священных книг древности, Библия противоречива и драматична, как сама жизнь» (Мень А., прот. Исагогика. Ветхий Завет. М., 2003. С. 21. 1:2. Библия и история).

<sup>17</sup> Там же. С. 20.

<sup>18</sup> Ср.: «Мы... имеем Писания, которые оказываются древнее... всех писаний ваших историков» (Феофил Антиохийский, свщисп. Три послания к Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 162. 2:30). Само понятие, представление об истории, «историческое повествование, появляется (тогда), когда народ имеет опыт исторического процесса, (когда)... ход истории начинает представать как единое целое, а историк спрашивает о причинах и о связи событий, размышляет о силах, которые движут этими событиями» (Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. М., 2012. С. 21). Библия в силу очевидных причин и стоит у истоков такого представления об истории как о науке – Бог выступает на её страницах, прежде всего, Причиной и Связью, и Силой происходящего и повествуемого, направляет ход всех событий – от частных, до всеобщих – к единой цели и единому концу.

ческий опыт – как опыт в целом, так и конкретно опыт библейской экзегезы в той его части, которая касается проблематики богословия истории, в частности – остаётся для нас важнейшим критерием оценок тех или иных подходов и идей.

Вместе с тем, современные библейские исследования, опирающиеся на специфические задачи нашего времени и позволяющие взглянуть на библейские тексты с иных ракурсов истории, привносят свой опыт в видение этой историко-богословской проблематики. Вклад современной православной мысли в осмысление библейского историзма невелик, однако, безусловно, ценен взвешенностью подходов и ориентацией на Предание.

Однако преобладающую долю библейских исследований, затрагивающих, так или иначе, проблемы библейского историзма, составляют труды западных авторов. Эти исследования, безусловно, содержат ценные сведения и идеи, связанные с осмыслением библейского историзма, захватывая отдельные, но немаловажные общеконцептуальные аспекты историко-богословской проблематики, такие как неразрывная связь истории и богословия<sup>19</sup>, истории и Христа<sup>20</sup>, истории и Церкви<sup>21</sup>, линейность и конечность истории<sup>22</sup>, периодизация Священной Истории<sup>23</sup> и др. Такие устойчивые образы западной библеистики, как «история спасения», «прогрессирующее Откровение», «пророческое время»<sup>24</sup>, могут быть адаптированы православным богословием истории и осмыслены в интегральном контексте его «системы координат».

Вместе с тем, в западных библейских трудах мы можем обнаружить широкий спектр подходов к осмыслению историзма Священного Писания, к которым следует относиться с осторожностью, учитывая те или иные немаловажные акценты мысли, представляющие отклонения от Предания Церкви. Так, например, в западной – особенно протестантской – богословской науке мы можем встретить взгляд, утверждающий идею превалирования исторической критики над историко-богословским анализом библейских текстов<sup>25</sup> или, напротив, идею определённого примата богословия над контекстом истории, идею литературной «коррекции» действительной истории в соответствии со священным замыслом<sup>26</sup>. Западные исследователи оказываются порой нечувствительны к смыслу библейской истории как синергийному процессу<sup>27</sup>. Можно встретить концепции, основанные на абсолютизации библейского историзма<sup>28</sup>

<sup>19</sup> «Реальность истории обладает глубиной, ее следует понимать духовно: *ἱστορικὴ πνευματικὸς* (историческое духовно); однако и духовная реальность предстает в становлении, ее следует понимать исторически *πνευματικὴ ἱστορικὸς* (духовное исторично)» (Любак А. де. Католичество. Социальные аспекты догмата. Милан, 2012. С. 128).

<sup>20</sup> «Сын вечен... (но Он) делает (из временности и истории) ... точную, подходящую и адекватную форму выражения своего сыновства... Именно структура Его временности... стала яснейшим выражением Его вечной жизни» (Бальтазар Х. У. фон. Теология истории. М., 2006. С. 30, 32).

<sup>21</sup> «Церковное время как эпоха Святого Духа – это не время, где становится и совершается откровение, но время, в котором откровение, достигшее небывалой полноты, утверждается и выражает себя» (Бальтазар Х. У. фон. Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории. М., 2001. С. 141).

<sup>22</sup> «Во-первых... история – это нечто определённое, ограниченное... Во-вторых, христианство и есть этот конец, или завершение... И в-третьих, этот конец, по существу, уже наступил» (Дашелю Ж. Христианское понимание истории // Символ. Париж-М., 1986. № 16. С. 37–38. Ср.: Дашелю Ж. Христос центр истории // Символ. Париж-М., 1983. № 10. С. 14).

<sup>23</sup> «Историография Израиля... никак не является наукой в греческом смысле. Её интересует... намерение и план Бога – творца и правителя истории, ведущего её к цели. В результате возникает идея организации истории. История в целом понимается как разделённая на периоды или эпохи, каждая из которых обладает собственной значимостью для структуры в целом» (Бультман Р. История и эсхатология... С. 26–27).

<sup>24</sup> Время, в котором соединяются различные «масштабы» будущего. Ср. изложенную ниже мысль о нерасчленённости личной и всеобщей истории в Евангелиях.

<sup>25</sup> См., напр.: «Принятие критического отношения к тому или иному (историческому библейскому) событию стимулирует определение пути богословия»; так, «развитие идеи завета будет описано иначе», при иной, «критической» версии истории (См.: Мартинс Э. Замысел Бога. СПб., 1995. С. 274. Гл. Как соотносятся история и богословие?).

<sup>26</sup> См., напр.: Лодел М. История Бога. СПб., 2006. С. 17–19.

<sup>27</sup> См., напр.: «В Ветхом Завете... промысел направляет ход истории в непрерывном конфликте с людьми» (Бультман Р. История и эсхатология... С. 30). «Бог является “всеопределяющей реальностью”, а потому творцом и субъектом истории» (Лаврентьев А. Теология истории Вольфхарта Панненберга // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. М., 2015. № 3(33). С. 358).

или, напротив, утверждающие идею бесконечности диалектического процесса истории, уходящего в эсхатологическую перспективу<sup>29</sup>; концепции «перевернутой истории»<sup>30</sup> или «снятия истории» вечностью<sup>31</sup>, и другие. Такой спектр мнений в вопросах принципиального порядка оказывается закономерен, когда научно-богословская мысль не проходит испытание мерилем Предания, мерилем самой Церкви.

Учитывая в меру наших скромных сил этот опыт (как опыт, прежде всего, церковного Предания, так и опыт современной библеистики), представим краткий обзор ключевых историко-богословских тем Священного Писания.

## 1.2. Священное время библейского историзма: Ветхий Завет

### 1.2.1. Тварность времени и начало истории

«В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1), – эти первые слова Библии полагают начало творению<sup>32</sup>, времени и истории.

Пространство и время, будучи началом творения, изображаются в книге Бытия под именем «света» (Быт. 1:3), – эта мысль была бы удивительна естественной науке прошлых веков, но замечательно согласуется с естественнонаучными открытиями XX века. «Свет первичный» (ср. Ис. 60:19–20) становится источником *света тварного* – этот факт начала нашего бытия оказывается одновременно и глубоко символичен:

1. У самых истоков тварного мира, его истории, его исторического динамизма, стоит движение, несущее в себе наиболее явный образ вечности; движение света (настолько стремительное, что свет кажется неподвижным) само по себе ещё не способно к истории, но, одновременно, оно задаёт масштаб истории через пространство и время;

2. Начало мира, заключающее в себе пространство и время, уподоблено Самому Богу – оно становится тварным источником жизни для всего последующего творения, оно первое из того, что «хорошо весьма» (Быт. 1:4).

В результате продолжающегося акта творения тварный мир усложняется, а заключённый в тварное динамизм, напротив, замедляется – становится избирательным, подчинённым богоподобной свободе человека, вложенной в него Богом (Быт. 1:26). Человек как последнее и совершеннейшее творение являет в себе качественно иное – совершеннейшее же – подобие Богу (Быт. 1:26; Пс.8); и именно в рамках осуществления этого подобия, на стыке Божественного участия и человеческой свободы, рождается история. Так, время истории приобретает устойчивый характер не просто течением времени и чередованием дней (Быт.

---

<sup>28</sup> См., напр.: «Наше понимание или истолкование обуславливаются исторической ситуацией, иначе мы можем смешать форму библейского учения с его неизменной сутью... Историческое богословие указывает, что все постбиблейские формулировки условны» (Эрикссон М. Христианское богословие. СПб., 2009. С. 102).

<sup>29</sup> См., напр.: Cullmann O. Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History. London, 1962. P. 62, 83, 145–146.

<sup>30</sup> «Будущее становится источником и смыслом вечности... Оно (будущее) – в каждом отдельном случае (есть) не только *временное преддверие* наличного настоящего, но и преддверие всех прошлых настоящих» (Мольтман Ю. Начало и завершение времени в первоначальном и эсхатологическом моментах // Богословие творения. М., 2013. С. 28). Ср. идею самозамкнутой истории: «Момент, через который время входит в вечность, *точно соответствует* тому моменту, через который время некогда вышло из вечности... Эсхатологический момент следует рассматривать как зеркальное отражение первоначального момента» (Там же. С. 34–35).

<sup>31</sup> См.: Мольтман Ю. Начало и завершение времени... С. 26–27.

<sup>32</sup> Само «библейское слово “мир”, “Вселенная” (евр. – олам) означает не “космос” в античном понимании, а нечто движущееся во времени» (Мень А., прот. Исагогика... С. 20).

1:5,8,13,19,23,31; 2:2), но процессуальностью последующего событийного ряда, полагаемого свободой человека при участии Бога, хотя жизнь человека и его история и протекают, будучи «заключены в природу времени»<sup>33</sup>.

### 1.2.2. Линейность истории. Поступенность, целесообразность и цельность истории

Радикальная инаковость тварного мира по отношению к безграничному Божественному бытию (Бог есть «вчера и сегодня, и вовеки Тот же» (Евр. 13:8)), его принципиальная ограниченность, означают и его изменяемость – невозможность пребывать всегда в одном и том же состоянии (Ис. 51:8; Иов. 14:10–12). Но эта необходимость к изменению не означает «царство законов хаоса», но – *неизбежность реализации внутренних потенций и векторов развития* и роста как в творении в целом, так и в отдельных его частях (Рим. 8: 1,23). Эти силы, заложенные Богом в тварный мир, призваны к реализации через человека (Рим. 8:19–22). Задавая парадигмы исторического процесса, Бог даёт заповедь Адаму о заботе над миром (Быт. 1:28; 2:15), предполагая процессуальное совершенствование в этом труде самого человека, одновременно допуская различные (более простой и более сложный) пути этого развития, не только согласно свободному определению человека, но парадоксально – в исторической перспективе, – и вопреки этому определению. Каждый из этих путей, как для отдельного человека, так и для всего человечества, оказывается линейен и необратим. В конечном счёте и каждый конкретный человек, и социум, и человечество выбирают свою историю (Ос. 8:7; ср. Гал. 6:8; Откр. 22:11), но и Бог созидает собственную Священную Историю с помощью людей (Дан. 4:14).

Историчность богозамысленного развития человека изначально направляется Богом, Который устанавливает заповеди (Лев. 3:11; Втор. 8:1), подобные вехам этого пути (3 Цар. 2:3, 3:14), лично общается с человеком (Быт. 22:16, 35:1; Исх.3:4), направляя его (Пс. 18:8), укрепляет его Своей силою (2 Цар. 22:33; 23:4–5; 3 Цар. 11:38). Уже первая из этих заповедей о невкушении плодов древа познания добра и зла (Быт. 2:17), понимаемая и истолковываемая святыми отцами в смысле *преждевременного невкушения*<sup>34</sup>, задаёт историческую эпохальность пути человека. Нарушение этой заповеди приводит ко греху, который, как и всякий последующий грех, «по своему существу есть “перескакивание” через время»<sup>35</sup> и приводит к искажённой форме истории (Быт. 3:16,19).

Для отдельного человека, как и для всего человечества, история имеет свой смысл. Смысл более глубокого укоренения в Боге, призванного завершиться неуклонным стоянием в Нём<sup>36</sup>, назначенный Адаму до грехопадения, после грехопадения, сохраняясь в этой своей глубинной сути, изменяет, однако, свой основной характер и историческую акцентуацию – история приобретает характер движения к спасению (Быт. 3:15; 1 Ин. 3:8). Так, весь реальный объём человеческой истории становится историей спасения, хотя бы само человечество и пребывало в неведении об этом (Лк. 4:18).

Единство истории, направляемой Богом сквозь все препятствия и препоны человеческого богопротивления и греха, «история... как осмысленное единство»<sup>37</sup>, выражается в непрерывной Священной Истории отношений Бога и человека – сперва праведников, патриархов, а затем и богоизбранного народа (Быт. 6:6–7; 11:7–9; 18:16–19:25; 24:7; Исх. 3:6; 9:16; 3 Цар.

<sup>33</sup> Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев // *Его же*. Творения. В 2 тт. М., 2008. Т. 1. С. 326.

<sup>34</sup> См., напр.: Никита Стифат, прп. О рае // Ким Н., свящ. Рай и человек: наследие прп. Никиты Стифата. СПб., 2003. С. 97–99. Гл. 9.

<sup>35</sup> Бальтазар Х. У. фон. Теология истории... С. 33.

<sup>36</sup> См.: Максим Исповедник, прп. Амбигва 7 // *Его же*. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007. С. 251–253.

<sup>37</sup> Бульман Р. История и эсхатология... С. 28.

8:56). «Ветхозаветные писатели наблюдали (это) единство... истории»<sup>38</sup> и её цельность, будучи движимы верою к её сокровенному смыслу (4 Цар. 19:19; Ис. 2:2; 1 Пар. 17:12; Еф. 3:9)<sup>39</sup>. Священное Писание неоднократно свидетельствует об этой цельности и органичности истории на своих страницах (Втор. 32:8; Иер. 18:7–11; Ам. 1:3–2:16; Дан. 4:14; 1 Кор. 15:22; Деян. 17:26).

### 1.2.3. Теоцентричность, христоцентричность и экклезиоцентричность истории

Несомненно, Бог на страницах Библии выступает единственным и единственно подлинным центром истории. Все книги Ветхого Завета с неослабевающим вниманием свидетельствуют о теоцентричности мировой истории (Ис. 45:15,18; Ин. 1:3 и мн. др.). Именно Бог соединяет в Себе прошлое, настоящее и будущее мира (Кол. 1:16,17; Евр. 1:10–12). Локальный и личный масштабы истории (то есть истории отдельных народов или лиц) также абсолютно теоцентричны, независимо от того, насколько верны оказываются Богу эти народы или лица (Исх. 34:24; 1 Цар. 17:46; 3 Цар. 8:43; Ис. 45:6, 60:3). Власть над историей любого масштаба оказывается «в руках Божиих» (Нав. 4:24; Пс. 66:5; Пс. 95:13; 1 Пар. 29:12); хотя Бог и предоставляет человеку и социуму свободу выбора, но эта свобода не способна выйти за всеохватывающие пределы воли Божией, оказывается не способной поколебать направляющий вектор промысла Божия, Его центральное участие в исторических процессах – благословляющее, назидательное или карающее (Втор. 2:7; Иак. 5:10; Пс. 134:10; Иер. 48:15–17; Ис. 14:5; Ис. 41:2).

Господь и Отец изображается на страницах Ветхого Завета как «Отец всех» (Мал. 2:10; ср. Втор. 32:6,18; Исх. 4:22–23; Мф. 6:8; Ин. 8:41; 1 Кор. 8:6), как равно «повелевающий солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылающий дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45), нелицеприятный (Втор. 32:4), справедливый судья (Быт. 18:25; Быт. 18:25; Пс. 7:12; 95:13). Отвергающие Бога лишь спотыкаются о Его волю и бесславно гибнут (Ис. 44:9; Ам. 9:10–11), тогда как следующие за Ним сами оказываются в эпицентре исторических процессов (3 Цар. 8:53). Израильский народ, избранный Самим Богом (Исх. 19:5; Втор. 26:18; Ис. 44:6; Иер. 10:16), становится двигателем истории; враждующие же на Бога народы стираются Им с лица земли (Ис. 44:9; Иез. 18:32; Ос. 11:7; Ам. 1:3)<sup>40</sup>.

Христоцентричность ветхозаветной истории выражена в библейских книгах прикровенно, однако вполне отчётливо. Прикровенно выражено Его, вместе со Святым Духом, участие в творении мира (Ин. 1:13; Кол. 1:16–17; Еф. 3:9; 2 Пет. 3:7; Евр. 1:2). Изгнанные из рая прародители получают первое обетование о будущем Спасителе (Быт. 3:15). На протяжении последующей ветхозаветной истории образ Помазанника, Христа (евр. – «Mashiah», греч. «Χριστός» – Помазанник), даже Сына Божия, все более и более проясняется перед взором праведников и пророков, всё более и более явственно приоткрывается на страницах Священного Писания (2 Цар. 7:14; Пс. 109:1; Ис. 9:6 и др.)<sup>41</sup>. Ветхозаветные служения царей, пророков и первосвященников прообразуют будущее тройственное служение Христа (Втор. 18:18–19; Иер. 33:14–16; Иез. 34:22–31; Мих. 5:2–5). Пасхальные, страдательные мотивы связываются ветхозаветными пророками с будущей уникальной миссией Спасителя мира, прообразуя Его

<sup>38</sup> *Голдсуорси Г.* По Божьему замыслу. Введение в библейское богословие. Черкассы, 2011. С. 68.

<sup>39</sup> «Общая экзистенция героев Ветхого Завета – от Авеля, Еноха, Ноя и Авраама до царей и пророков, мучеников эпохи изгнания... укоренена в *акте* претерпевающей, самоотречённой, терпеливой веры» (*Бальтазар Х. У. фон.* Теология истории... С. 43).

<sup>40</sup> «Взгляд в прошлое (для Израильского народа) означает критическое его изучение с целью предостеречь от бедствий в будущем. Такое понимание истории развивается в ходе собственной истории Израиля» (*Бультман Р.* История и эсхатология... С. 27).

<sup>41</sup> «Обетование Избавителя, данное падшим прародителям еще в раю (Быт 3:15), – это начало непрерывной цепи ветхозаветных мессианских пророчеств, которые начались Адамом и кончились Захарией, отцом Иоанна Крестителя» (*Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. СПб., 2016. С. 50).

страдания и смерть (Пс. 21:16–19; Пс. 68:22; Ис. 53:5,9; Зах.9:9; 11:12–13). Высшее напряжение ветхозаветного пророческого свидетельства оказывается неизменно связано со свидетельством о грядущем Христе (см., напр.: Пс. 15:10; 2 Цар.7:8–13; Ис. 9:6,7; Мих. 5:1–5; Иер. 23:5; Дан. 7:25; 12:7; Зах. 14:2–3,9).

Но Священная История Ветхого Завета оказывается не только теоцентрична и христоцентрична. Её экклезиоцентричность выражена не менее явственно. Личные отношения Бога с человеком, хотя и омрачённые грехопадением, но всё же сохранившие близость реального общения, никогда не прерывались, протягиваясь через историю чередой праведников (4 Цар. 19:31; Ис. 10:20; 60:21). В результате этих отношений человек оказывается способным на всё более глубоком уровне увидеть Бога и соприкоснуться с Ним, а Бог, соответственно, всё более и более приоткрывает Себя человеку. Выражаемые в череде заветов<sup>42</sup>, эти отношения и формируют «ветхозаветную Церковь» – народ Израильский, история которого и становится Священной Историей в полном смысле этого слова (Быт. 6:18; 9:9–15; 15:18; Исх. 6:1–14; 17:1–7; 19:5,6; 2 Цар. 7:1–17; Ис. 54:10; Сир. 17:9; Лк. 22:20).

Сами Библейские книги представляют собой Откровение Божие, соединённое с историей, жизнью, словом ветхозаветной Церкви – само появление их было бы невозможно вне этой жизни и этой истории. Отношения человека с Богом именно внутри ветхозаветной Церкви становятся и выступают подлинным стержнем истории.

Устраивающее Церковь Божию – как ветхозаветную, приуготовительную, так и Христову, совершенную – участие Святого Духа здесь, в ветхозаветной истории, выражается чаще всего через понятие славы Божией, *водительствующей* «богоизбранный народ» к обетованному наследию Божию и будущему спасению (см., напр.: Исх.15:2; 3:22; 2 Цар. 22:47; Пс. 8:2; 20:6; 1 Пар. 17:11)<sup>43</sup>. Это участие прикровенно, но не менее реально и не менее исторично, чем участие друигов лиц Святой Троицы.

#### **1.2.4. Священный характер всеобщей, локальной и частной истории; её антропоцентричность**

История, именуемая «священной», выражает в самом этом наименовании особый её характер – характер «отделённости»<sup>44</sup> от мира и посвящённости Богу, или, точнее, вызревания этой направленности на Бога и соотнесённости с Ним. Историческим субъектом этой «отделённости» и посвящённости выступает человек, народ, а в перспективе – и всё человечество (Иоил. 2:28).

Экклезиоцентричность ветхозаветной истории, полагание в её основу исторических отношений с Богом Израильского народа, прообразующего Церковь Христову (Исх. 19:6; Втор. 28:9; Лев. 26:12), одновременно и соответственно, уделяет первостепенное внимание фигуре человека<sup>45</sup> – человеку и человечеству, призванного к тому, чтобы стать Церковью (Быт. 12:1–3; ср. Рим. 4:11–13), вступающему в отношения с Богом, всегда имеющие личный (ср.: Исх. 3:14)<sup>46</sup>, а потому, прежде всего, индивидуально-персональный характер.

---

<sup>42</sup> «Завещаний» Бога человеку или «договоров» между Богом и человеком (народом).

<sup>43</sup> Отождествляемой святоотеческим богословием с божественной энергией. Завершение преподавания энергии Божией (принадлежащей равно всем Лицам Святой Троицы) совершается Святым Духом – именно поэтому, не только на страницах Ветхого Завета, но и позднее, как в Новозаветную историю, так и в эпоху Церкви, окончательное усвоение энергии Божией человеком будет означать, вместе с тем, и личное явление Духа.

<sup>44</sup> Древнеевр. «kadesh», святость, отделённость.

<sup>45</sup> Ср.: «Человек, образ и подобие Божье, есть, согласно Библии, ось мирового становления» (*Мень А., прот.* Библиологический словарь. М., 2002. С. 575. Ст. Историзм Священного Писания).

<sup>46</sup> «Откровение “Аз есмь сущий”... показывает, что ипостасное измерение в Божестве имеет основополагающее значение... Персона есть тот, кто подлинно живёт... В этой встрече с Персоной Бога актуализируется в нас то, что в начале было лишь потенцией – персона» (*Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. М., 2000. С. 183–185).

Собственно, сама Священная История Израильского народа имеет *локальный характер*, несмотря на вселенское значение этой истории, состоящее в подготовке человечества к Боговоплощению (Быт. 3:15; 12:2–3, 13:1, 6, 15:5, 17:6–7, 18:18)<sup>47</sup>. С другой стороны, в Ветхом Завете содержатся указания на *будущий универсализм Церкви* (Ис. 2:1–4; Иез. 38:16) и, соответственно, её истории.

Обращаясь к «деталю» Священной Истории, мы увидим, что она оказывается «соткана» из множества отдельных историй – жизней конкретных людей, ставших «опорными вехами» и «ключевыми звеньями» всего священного исторического процесса<sup>48</sup>. Их «малые священные истории», русло которых составляет свободный выбор конкретных людей (Быт. 6:8–7:5; 17:1–3 и т. д.) – каждая в отдельности, – имеют такое же значение для человечества, как и история Израильского народа в целом.

Уже самые первые слова Библии («В начале...» (Быт. 1:1)) свидетельствуют о *начале* истории не только тем, что задают основание историчности дальнейшего *тварного бытия*, но равно и тем, что задают основание историчности самого *библейского текста*, который есть плод особенного и личного общения Бога и человека. Текстуальность, выраженность в тексте библейской истории<sup>49</sup>, также свидетельствует о её антропоцентричности, направленности на человека.

### 1.2.5. Прообразовательность (типология) истории

История, и прежде всего Священная История, имеет прообразовательный, циклический, а, следовательно – учитывая её линейность, – и спиралевидный характер<sup>50</sup>.

Целый метод экзегезы – типологический<sup>51</sup> – оказывается целиком основан на типологии, прообразовательности Священной Истории, сообразуя, прежде всего, лица, события и явления Ветхого и, с другой стороны, Нового Заветов<sup>52</sup>. Практически все значимые фигуры и факты ветхозаветной истории не только впоследствии (в самом Новом Завете и святоотеческой письменности) будут сообразованы с последующим содержанием Евангелий, но и в самом Ветхом Завете содержатся, хотя и прикровенно, но в каком-то отношении и явные черты будущего – будущей истории, прежде всего, Самого Христа и связанных с Ним лиц и событий<sup>53</sup>.

Однако следует заметить, что ветхозаветная история и сама в себе, имея необходимую внутреннюю поступательность и даже логику вызревания личных отношений между Богом и человеком, представляет череду внутренних образов, восходящих от одного к другому в устремлении к «реальности» и полноте Божественного Откровения во Христе (ср.: Лк. 17:26–29).

---

<sup>47</sup> Ср.: «Всеобщий путь ко спасению души святые ангелы и святые пророки указывали и предрекали сперва *немногим людям*... потом в особенности (одному) *еврейскому народу*... (и наконец он был явлен через осуществление обетований во) Граде Божиим, который должен был *составиться из всех народов*» (Августин Иппонский, *блаж.* О Граде Божиим. В 4 тт. М., 1994. Т. 2. С. 169. 10:32).

<sup>48</sup> При этом непосредственным «субъектом (ветхозаветной) истории является народ, нация. Индивиды рассматриваются лишь в той мере, в какой они являются членами народа» (Бульман Р. История и эсхатология... С. 30).

<sup>49</sup> Символично само наименование «Библия» – греч. «τὰ βιβλία», книги.

<sup>50</sup> Ср.: «Ничего из пришедшего в бытие нет совершенно неподвижного по своему [природному] логосу... все движется либо по прямой, либо по кругу, либо спиралевидно» (Максим Исповедник, *прп.* О недоумениях к Иоанну // *Его же*. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 59–60. Амбигва II).

<sup>51</sup> От греч. «τύπος» – образ. Метод основан на сопоставлении предшествующих и последующих событий как образа и «реальности». Будет особенно характерен впоследствии для малоазийской и антиохийской богословских школ.

<sup>52</sup> См. подр.: Добыкин Д. Г. Православное учение о толковании Священного Писания... С. 107–142. Классический пример типологического толкования: Мелитон Сардийский, *свт.* О Пасхе: Литургическая поэма / Пер. с греч. и послесл. иером. Илариона (Алфеева). М., 1998.

<sup>53</sup> В богослужении такая типология широко представлена паремиями (греч. «παραοία», притча) – прообразовательными чтениями преимущественно из Ветхого Завета.

Весь исторический путь Ветхого Завета священных отношений Бога и человека изображается на страницах Библии не просто как череда исторических событий, но как череда событий и личных отношений, имеющая свою внутреннюю логику, содержащую две взаимонаправленные перспективы:

- *выхода Бога к человеку*, явлению Им Себя более и более открыто в череде теофаний, откровений, актов личного общения;
- *восхождения человека к Богу* (всего ветхозаветного человечества в «лице» Израильского народа; и всего Израильского народа в лице его праведников и пророков).

Ветхозаветные пророки «не восприняли всей глубины излитого на них благословения. Бога они жили преимущественно через призму исторических событий»<sup>54</sup>. Воплощение Христово, будучи совершенно определённым историческим событием, оказывается синергичным результатом длительного исторического взаимодействия и взаимоотношения Бога и человека, и не могло совершиться в тот или иной момент истории согласно *одной лишь* воле Божией – *вне* воли, состояния, истории человека и человечества<sup>55</sup>.

Прикровенность в ветхозаветной истории Божественных Лиц Сына и Духа и, одновременно, поступенная и мерная (от завета к завету (Быт. 9:13; 15:18; 17:19; Исх. 34:10–27 и др.)) открытость Отца свидетельствуют о том, что позднее будет осмыслено как форма и историческая стадия раскрытия троического образа Откровения Бога к миру<sup>56</sup>. Прообразовательное впечатление «дела Отца»<sup>57</sup> в святой истории Израильского народа, совершающего исторический путь «начатка» веры и дел человечества в долгой истории его духовного взросления и восстановления, развития и усовершенствования его отношений с Богом, будет осмысляться уже в последующей церковной мысли<sup>58</sup>.

Итак, ветхозаветная Священная История оказывается исполнена многих прообразов и их исторических исполнений и впечатлений, отношения между которыми свидетельствуют о характере и динамизме самой истории.

## 1.3. Христос и история в Новом Завете: евангельское богословие истории

### 1.3.1. Историзм Евангелия от Матфея

Хотя каждое из Евангелий представляет собой повествование о земной жизни Спасителя, однако, вместе с этим, имеет и особую перспективу, – в том числе, каждое из Евангелий представляет свои специфические акценты в изображении истории. У евангелиста Матфея эта перспектива оказывается представлена **Церковью**; именно её историзм, соответственно, и оказывается здесь выявлен наиболее отчётливо.

<sup>54</sup> Софроний (Сахаров), архим. Аз есмь... С. 31.

<sup>55</sup> См., напр.: Николай Кавасила, св. Слово на Благовещение Пресвятой Богородицы и Владычицы нашей Приснодевы Марии // Христос. Церковь. Богородица. Богословские труды св. Николая Кавасилы. М., 2007. С. 356.

<sup>56</sup> См. ниже: гл. 3 настоящего раздела монографии и др.

<sup>57</sup> Ср.: «Со всем усилием и готовностью поспешим совершать доброе дело. Ибо Сам Творец и Владыка всего веселится о делах Своих. Он всевысочайшею Своею силою утвердил небеса... Сверх всего этого, Он святыми и чистыми руками образовал отличнейшее и по разуму превосходнейшее существо, человека, начертание Своего образа... Познаем также, что (и) все праведные (люди) украсились добрыми делами; и Сам Господь радовался, украсив Себя делами» (Климент Римский, свщмч. Первое послание к коринфянам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 156).

<sup>58</sup> См., напр.: гл. 3, п. 3.4.1. настоящего раздела монографии.

Уже самое начало Евангелия от Матфея отсылает нас к сугубо историческому контексту (Мф. 1:1–16). Историческая перспектива родословия Спасителя у евангелиста Матфея, в отличие от евангелиста Луки (Лк. 3:23–38), ориентирована на «узкий», стержнеобразующий контекст истории – история предков Христовых здесь имеет:

1. *экклезиологическое измерение* (Мф. 1:1),
2. *прямую перспективу* (от Авраама и ко Христу; Мф. 1:2–16).

Историческая реализация замысла Божия *о человеке как о Церкви*<sup>59</sup> и, вместе с тем, *о Церкви как о тайне* Божественного домостроительства, ведущего Израильский народ к реализации этого замысла *чередой заветов* с потомками Авраама, Иуды и, наконец, Давида, отображается в особенностях родословия Христова, который даёт Евангелие от Матфея: в акцентуации на самих фигурах Авраама, положившего своей верою начало ветхозаветного святого народа, и Давида, предвозвещающего Христа (Мф. 1:1); в особенностях упоминаемых имён, составляющих разнотение с Лк. 3:23–38<sup>60</sup>; в упоминании событий, представляющих свидетельство человеческих несовершенств и даже падений, но и преодоления греха – пути ветхозаветной Церкви в человеческом её измерении (Мф. 1:2,3,5,6,11). Всё это свидетельствует об особой экклезиологической акцентуации данного родословия.

*Преимство* Ветхого и Нового Заветов изображается евангелистом Матфеем как органическая динамика истории. Эта динамика представляет собой именно историю Церкви, сперва ветхозаветной, а потом и ожидаемой – Христовой. Единство той и другой для Матфея очевидно. Именно Церковь выступает у него *стержнем истории* как таковой, стержнем истории мира, её смысловой осью; на образующую историю жизнь этой единой Церкви (существующей в прообразе, а затем и ожидаемой в реальности Христовой жизни) как бы нанизываются все иные события, составляющие периферию человеческого бытия.

Этот «смысловый стержень» всеобщей истории мира в собственной своей истории поступенен. Обращение евангелиста Матфея к будущему самой Церкви Христовой, обетование о которой предчувствуется во многих словах Христа (ещё до Его ясного, неприкровенного учения о Церкви «тела Своего» (Ин. 2:21; ср.: Мф. 26:61)) оказывается также исполнено внутреннего историзма. В общем и целом, евангелист Матфей акцентирует внимание на *неразрывной связи прошлого, настоящего и будущего* экклезиологического бытия и истории отношений Бога и человека:

1. *истории Израильского народа* в её окончании («Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3:2; 4:17; ср.: Мф. 10:7); Мф. 11:10),
2. *земной истории Христа*, восполняющего и возводящего к совершенству те отношения Бога и человека, которые составляли достояние Ветхого Завета («Не нарушить пришёл Я, но исполнить» (Мф. 5:17); «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48)),
3. *будущей истории Церкви Христовой*<sup>61</sup> («Идите, научите все народы...» (Мф. 28:19–20)).

Многие притчи Евангелия от Матфея, посвящённые Церкви, также заключают в себе внутреннюю динамику – изображают путь развития, изменения, роста, органичного вызревания Церкви, общий смысл её истории. Таковы притчи о сеятеле (Мф. 13:3–30), о зерне гор-

<sup>59</sup> См. ниже о природе Церкви как о природе человека: раздел II, гл. 2, п. 2.3. настоящей монографии.

<sup>60</sup> Евангелист Матфей перечисляет потомков Давида, ведущих к Иосифу (в отличие от евангелиста Луки, дающего линию Девы Марии).

<sup>61</sup> Само понятие «ἐκκλησία» (Церковь) употребляется в Евангелиях лишь у евангелиста Матфея: Мф. 16:18; 18:17.

чичном (Мф. 13:31–32), закваске (Мф. 13:33), о злых виноградарях (Мф. 21:34,41,43). Прорастание Церкви «на поле мира» (ср.: Мф. 13:38), приближение «жатвы» – кончины века (Мф. 13:39), о чём свидетельствуют «знамения времён» (Мф. 16:3), «созревание плодов» (Мф. 12:33 и др.) и приближение Царства Божия (Мф. 12:28), – все эти образы свидетельствуют о смене вех Священной Истории.

В приближении Голгофы евангелист Матфей представляет последовательное ясное свидетельство Христа о Себе (Мф. 17), затем о Церкви (Мф. 18) и, наконец, о человеке (Мф. 19); оно предвещает Его восхождение из Иерихона в Иерусалим (Мф. 20:17–21:11) – начало Его кенотического восхождения ко Кресту. Христос свидетельствует об отторжении от единого исторического пути Церкви (ветхой – и новой) той преобладающей части Израильского народа, которая не увидела «знамений времён» (Мф. 16:3) и обратилась *вспять* на пути Священной Истории («Се, оставляется вам дом ваш пуст» (Мф. 23:38)). Этот христобежный путь становится *прообразом* будущей апостасии, отхода от Христа всего мира (Мф. 24–25). Выбор, стоящий перед каждым человеком в едином пространстве священных и «последних времён» (Ос. 3:5; Мих. 4:1 и др.), начиная от современников Христовых и заканчивая временем всеобщего разделения (Мф. 24:7) «лжехристов и лжепророков» (Мф. 24:5,11,24), становится выбором личной истории (Мф. 24:40–25:46). Беседа Христа на Елеонской горе с учениками (Мф. 24–25), таким образом, оказывается посвящена – *неразрывно – личной и общей истории* и эсхатологии, и эта неразрывность, даже нерасчленённость личной и всеобщей истории будет переживаться в святоотеческой мысли вплоть до III века, когда будет дифференцирована в первых научно-богословских попытках осмыслить историю и систематизировать представления о ней<sup>62</sup>. Беседа на Елеонской горе становится архетипичной для всех синоптических Евангелий.

«Проповедь Евангелия Царствия по всей вселенной» (Мф. 4:14) у евангелиста Матфея – в рецепции последующего Предания Церкви – также имеет две исторические перспективы: начала и конца. Простирающаяся до всех пределов мира проповедь апостолов и последующее воцерковление экумены<sup>63</sup> становится прообразом эсхатологической проповеди Церкви в последние времена и окончательного определения участи всех «племён земных» (Мф. 24:30).

В этой перспективе будущего последнее повеление Христа, исполненное внутреннего динамизма: «Идите, научите все народы...» (Мф. 28:19–20), задаёт *вектор будущей истории* – истории Церкви в её взаимоотношении с миром, истории, призванной стать священной для всего человечества.

В общем и целом, Евангелие от Матфея, говоря об историко-богословских аспектах, акцентирует историческую преемственность Ветхого и Нового Заветов, непрерывность, идущую из прошлого, с перспективой в эсхатологическом будущем, где «зависшие в прошлом» потерпят историческую неудачу. Именно в этом Евангелии можно наиболее отчётливо выделить относимые к церковному бытию богословские акценты, впоследствии ясно выраженные в церковном учении о свойствах Предания<sup>64</sup>, а, позднее, и о свойствах самой Церкви<sup>65</sup>:

- единство (Мф. 18:11–20 и др.),
- святость и совершенство (Мф. 5:3–16,48 и др.),
- всеобщность и универсальность (Мф. 28:19–20 и др.),
- органическая связь «ветхого» и «нового», преемственность времён (Мф. 5:17–20 и др.).

<sup>62</sup> Ср.: Уже в эпоху истории Церкви «разные уровни эсхатологии (космологическая, “историческая”, политическая, индивидуальная) начинают выстраиваться в иерархию» (Пиков Г. Г. Эсхатология и христианская историософия // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 96).

<sup>63</sup> Как доминирующего социального «пространства» на просторах мира; тогда, прежде всего, – Римской империи. Букв.: греч. «οἰκουμένη», обитаемая вселенная.

<sup>64</sup> См. ниже: гл. 2, п. 2.6.1–2. настоящего раздела.

<sup>65</sup> «И во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь» (Никео-Константинопольский Символ веры).

### 1.3.2. Историзм Евангелия от Марка

Хотя все четыре Евангелия изображают Христа, доносят до нас Его исторический образ, повествуют о Его домостроительном служении во всём объёме и значении этого понятия – и именно в этом состоит их смысл, – однако Евангелие от Марка особенно акцентирует внимание на Его личности, а значит и на историко-богословских аспектах земного пути **Самого Христа**. Оно, если можно так выразиться, наиболее христологично, наиболее сосредоточено на Самом Христе, вне специфически акцентированной связи Его жизни с бытием Церкви или мира.

Сосредоточением внимания на одном Христе, намеренным отсечением почти любой иной сопутствующей тематики, вероятно, обусловлена и существенная краткость, сжатость повествования именно этого Евангелия. Из всех Евангелий оно наиболее динамично, как в силу своей сжатости, так и за счёт использования автором специфических языковых средств (например, регулярным и особенно характерным употреблением слова «тотчас» (греч. «εὐθὺς»)<sup>66</sup>, частым употреблением кратких и ёмких фраз, употреблением так называемых «энергичных глаголов»). Слово самого Христа в изображении евангелиста Марка оказывается «максимально кратко и максимально могущественно»<sup>67</sup>.

Эта динамичность символизирует своего рода «концентрат» истории – *всеисторический масштаб* конкретно локализованного в истории Христова подвига; единство истории и вечности, явленное во Христе. В истории Самого Христа всё «тотчас», – эта история лишена колебательности<sup>68</sup>, неопределённости, промедления. Именно в ней, как в горчичном семени (Мк. 4:30–32; Мф. 13:31–32; Лк. 13:18–19), заключена будущая история Церкви; она представляет собой и парадигму истории всего мира.

Но, с другой стороны (и этот аспект связан с предыдущим), эта динамичность позволяет лучше ощутить и исторически раскрываемую *поступательность*, поступательную постепенность общественного служения Христа<sup>69</sup>. Так, Евангелие от Марка наиболее ясно представляет общую логическую последовательность земного Христова служения, служащую прообразом последующему историческому пути к Богу человека и Церкви:

1. от совершения добрых дел, исцелений страждущего человека, сопровождаемых приобретением учеников (Мк. 1:14 – 8:30),
2. через преподание полноты учения, сопровождаемое видимым торжеством (Мк. 8:31–11:11),
3. к восхождению на Крест; Его Жертве и последующему Воскресению (Мк. 11:12–16:20).

Совершая добрые дела исцеления страждущего человека, Христос одновременно запрещал свидетельствовать о Своей Божественности, явленной в этих делах, – этот аспект также наиболее явственно проступает в Евангелии от Марка. Он свидетельствует о том, как эта поступательность и постепенность служения Христова призвана к отображению и продолжению в Его учениках, а в конечном итоге – в Церкви, в её членах, совершающих свой путь со Христом и, одновременно, ко Христу<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> См.: Мк. 1:10, 18, 20, 30–31, 42–43 и т. д.

<sup>67</sup> Трактателлис Д. Власть и страдание. Христологические аспекты Евангелия от Марка. М., 2012. С. 49.

<sup>68</sup> Ср.: Максим Исповедник, прп. О недоумениях к Фоме // *Его же*. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 36–37. 1060А.

<sup>69</sup> «(Христос) не делает как раз того, что мы, люди, в своём грехе постоянно хотим сделать: перескочить через время» (Бальтазар Х. У. фон. Теология истории... С. 32).

<sup>70</sup> Ср. со святоотеческим учением о трёхчастном пути человека к Богу (πράξις, θεωρία, θέωσις), где, как возможность

*Проповедь Христова*, Его учение неизменно следует за Его делами и последующим делам призывом к неразглашению. Следует заметить, что эта логическая последовательность периодически повторяется, показывая не просто линейно-постепенный, но и более сложный характер (перманентный; спиралевидный, по определению прп. Максима Исповедника<sup>71</sup>) историзма раскрытия тех богоустановленных задач, которые стоят перед каждой человеческой личностью и которые безгрешно осуществляет в своём земном и историческом служении Богочеловек Христос.

Примеры повторов этой логической последовательности приведены в следующей таблице.<sup>72</sup>

Эпизод	Проповедь покаяния и совершение чудес	Призыв к неразглашению своего мессианства	Учение <sup>72</sup>
1	1:12-13	-	1:14-22
2	1:23-34	1:34	1:35
3	1:40-42	1:43-44	1:45
4	2:1-12	-	2:13-28
5	3:10-11	3:12	3:13 – 4:34
6	5:22-42	5:43	6:2-13, 30
7	7:32-35	7:36	-
8	8:22-25	8:26-30	8:31-9:13

«*Восхождение в Иерусалим*» (Мк. 10:33) изображается евангелистом Марком как постепенное восхождение на Голгофу. Иерусалим есть средоточие ветхозаветной истории, вместилище храма ветхозаветной Церкви – израильского народа; и именно в нём надлежало завершить свой подвиг Христу, в нём же и получить своё историческое начало Церкви Христовой. С другой стороны, по мере раскрытия Христом миру глубины Своего обоженного человечества – подлинного человечества в его совершенстве и богоподобии, – а, вместе с тем, и по мере Откровения Им Своего Божества, ветхий мир отвечает Ему всё более и более углубляемой мерой неспособности вместить это совершенство, увеличивает дистанцию между собою и Христом, отторгает Его. Так, Иерусалим становится средоточием окончившей свой исторический путь ветхозаветной истории не только в её священном измерении, но и в полноте ипостасного присутствия ветхозаветного человечества. В целом образ финального восхождения Христа к богооставленности Голгофы в Иерусалим оказывается характерен для всех синоптических Евангелий, однако в Евангелии от Марка он выражен наиболее отчётливо.

Словами Христа «Кто не против вас, тот за вас» (Мк. 9:40; также Лк. 9:50) и их контекстом евангелист Марк свидетельствует о парадигме икономической и широкой *миссионерской*

---

осуществления человеком в собственной жизни последующих ступеней, так и открытие ему самого смысла их, становятся осуществимы лишь по прошествию предыдущих этапов с соответствующей работой над собой и необходимым внутренним изменением.

<sup>71</sup> См. выше: *Максим Исповедник, прп.* О недоумениях к Иоанну... С. 60. Амбигва II.

<sup>72</sup> Либо заменяющее его в первой главе удаление Христа в пустыню. Так, в повествовании первой главы Христос после совершения чудес удаляется в пустыню, намеренно избегает проповеди, что свидетельствует о самой ранней стадии Его общественного служения, согласно евангелисту Марку, – а именно, о совершенной неготовности окружающего народа действительно воспринять Его слово, о нужде пока ещё в одном лишь покаянии, но не простирающемся далее и глубже учении Христовом.

*направленности* деятельности апостолов Петра и Павла, а затем и учения апологетов Запада<sup>73</sup> о «христианах до Христа» и *христостремительном* (как центристремительном) векторе истории<sup>74</sup>. Примечательно сравнение этих слов с другими словами Христа, приводимыми евангелистом Лукой в том же синоптическом корреляте Нагорной проповеди<sup>75</sup>: «Кто не со Мною, тот против Меня» (Лк. 11:23), и, по-видимому, составляющими богословскую антиномию<sup>76</sup> с приведёнными словами Мк. 9:40; Лк. 9:50. Контекст одиннадцатой главы Евангелия от Луки (особенно, начиная с Лк. 11:14) даёт основания полагать слова Лк. 11:23 относящимися к христобежному (как центробежному) вектору истории – как истории личной, так и общей в целом. Изменённое состояние человеческого духа, соединённое с «ветхими мехами» формализма и внешних предписаний, теряющих своё значение и смысл при утрате общего духовного направления, вектора движения человека, порождает ставшее нарицательным фарисейство, прообразуя будущий христобежный путь ересей и расколов внутри Церкви, – таков внутренний мотив этих слов евангелиста Луки (Лк. 11:23), как бы дополняющего в этом аспекте более узкое богословие Мк. 9:40, уделяющего большее внимание миру в целом, в самых различных аспектах его отношения со Христом и Церковью.

Оба Евангелия (Марка, Луки), при всём их различии, направлены авторами-евангелистами к человеку западной формации, соответственно, в частности, в отношении историко-богословских тем, задавая ключевые богословские акценты и парадигмы будущих богословских школ западного типа<sup>77</sup>. Понятие о двух векторах истории во II–III вв. станет одной из таких характерных черт<sup>78</sup>.

Эсхатология Евангелия от Марка, то есть учение о конце истории (Мк. 13), не представляет каких-либо специфических историко-богословских акцентов по сравнению с другими синоптическими Евангелиями (Мф. 24–25; Лк. 17:22–37; 21:6:36), и соответствует изложенному нами выше, выражает общий новозаветный подход, характерный соединённостью – и смешением, доходящим порой до неразличения – общей и частной, личной эсхатологии.

Написанное к римским христианам, это Евангелие, тем не менее, задаёт также важные парадигмы историзма александрийской школы, связь с которой евангелиста Марка не менее тесна.

### 1.3.3. Историзм Евангелия от Луки

Систематичность, метод – важная составляющая исторического повествования в глазах окружающего евангелистов греко-римского мира, который был наследником просвещённой античности с её авторитетом науки и научного подхода. Евангелие от Луки, адресованное именно этой среде, оказывается вписано в эту внешнюю парадигму:

- *«как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова,*
- *то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего,*
- *сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил,*
- *чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен»* (Лк. 1:2–4).

<sup>73</sup> Как римского, так и александрийского богословия периода апологетов и последующего времени.

<sup>74</sup> См. ниже: след. пункт настоящего параграфа.

<sup>75</sup> Мф. 5–7. Ср.: Мк. 9–10; Лк. 6; 11.

<sup>76</sup> Здесь и ниже под богословскими антиномиями следует понимать видимо противоречивые утверждения, помогающие раскрытию богооткровенных истин, превышающих принципиально ограниченную логику человеческой мысли и человеческого языка.

<sup>77</sup> Римо-Карфагенской и Александрийской.

<sup>78</sup> См. ниже: гл. 2, п. 2.3.2., 2.6.1–2. настоящего раздела монографии.

Неизвестно, представляет ли адресат евангелиста Луки конкретного человека или является нарицательным персонажем (Феофил, греч. «Θεόφιλος», – боголюбец), однако уже это имя представляет символику, характерную для евангелиста Луки в целом: **обращение к миру** (в его отношении со Христом и Церковью), универсализм, потенциальное богоизбранничество и предназначенность ко спасению каждого человека.

Первая глава Евангелия от Луки представляет срез истории – окончание Ветхого (Лк. 1:16–17) и начало, зарождение, в буквальном смысле зачатие (Лк. 1:38), Нового Завета. Эта историческая «точка» имеет у евангелиста Луки иное значение, нежели та связь обоих Заветов, которую неизменно акцентирует евангелист Матфей. Если для евангелиста Матфея первоначально важно показать и подчеркнуть историческое единство отношений Бога и человека, преемство Церкви, то здесь, у евангелиста Луки, акцентируется само рождение «нового». «Приготовление» к нему (Лк. 1:16–17; 76–79) предвозвещает спасение всех народов (Лк. 1:47–55, 69, 77; 2:11 и др.). Об этом свидетельствует и ожидание Христа Спасителя праведным Симеоном (Лк. 2:26).

Родословная в Евангелии от Луки (Лк. 3:23–38) также имеет черты особой обращённости евангелиста к миру и человеку:

1. имеет *обратную перспективу* истории,
2. представляет *родословие Пресвятой Богородицы*<sup>79</sup>,
3. возводится к Адаму и Самому Богу (Лк. 3:38).

С приходом Христа происходит поляризация мира (Лк. 10, особ. Лк. 10:16), после которой *остановка истории* и её обращение вспять оказываются невозможны (ср.: Лк. 9:62; Быт. 19:26). Каждый человек оказывается перед неминуемым и радикальным *историческим выбором*: следования за Христом, христопошания (Лк. 9:23–26; 14:26–27) или «отвержения воли Божией о себе», косного упорства богопротивящегося духа человеческого, «не узнавания» времён посещения Божия (Лк. 7:30; 16:31; 19:44). Этот момент исторического выбора стоит перед отдельным человеком (Лк. 17:34–36), перед народом (Лк. 19:44; ср. Лк. 9:44) и, наконец, перед всем человечеством (Лк. 21).

Потенциальная динамика зарождения *двух путей*, стоящих перед человеком, а в перспективе и *двух векторов истории* (христоремительном и христобежном), на протяжении евангельского повествования проступает всё более явственно: Лк. 2:34; 7:28–30; 12:49, 51 и т. д. Символическим финалом такого самоопределения становится участь двух разбойников, сораспятых на кресте со Христом (Лк. 23:39–42).

Два пути, предлежащие отдельному человеку, в перспективе *всеобщей истории* становятся двумя векторами истории – два пути мира, идущих ко Христу или от Христа<sup>80</sup>:

- *христоремительным* («Кто не против вас, тот за вас» (Лк. 9:50))
- *христобежным* («Кто не со Мною, тот против меня; и кто не собирает со мною, тот расточает» (Лк. 11:23))

Путь Христов<sup>81</sup>, назначенный для каждого человека, представляет собой «путь за пределы реальности»<sup>82</sup>, путь отрешения от всего, кардинальный поворот духа человеческого, цель-

<sup>79</sup> А не Иосифа, как в Мф. 1:1–16.

<sup>80</sup> Представление о которых составит впоследствии важный элемент учения апологетов. См. ниже: гл. 2, п. 2.3.2. настоящего раздела монографии.

<sup>81</sup> Современная библистика выделяет здесь особенное значение так называемого «рассказа про путь» (Лк. 9:51–19:28), хотя это повествование и относится к последнему периоду общественного служения Христа – Его особенного кенозиса, восхождения в Иерусалим ко Кресту (См.: *Халлэдей К.* «Рассказ про путь» в Евангелии от Луки: история и богословие // История

ное духовное усилие человека, ведомого Богом (Лк. 15:33; 16:13,16 и др.). Таково *начало* священной истории человека во Христе, истории «собираания сокровищ» для Бога, а не для себя (Лк. 12:21).

И *генеральный вектор* движения вперёд, за Христом и ко Христу, путь веры (Лк. 17:6,19; 22:32 и др.), и единство пути веры и дел (Лк. 6:48–49; 8:15), и опора на духовную меру человека с перспективою её безграничного расширения – вся эта тематика Евангелия от Луки свидетельствует об особой важности для евангелиста *синергийного богословия*, идеи совместного созидания истории Богом и человеком, направляемой Богом и осуществляемой человеком (Лк. 8:18; 19:12–26 (притча о минах) и др.). В перспективе синергийного плана человеческой истории евангелист Лука подчёркивает как Божественность, так и человечность Самого Христа (Лк. 22:69–70). Богоотвержение запечатлевается и завершается в человеке хулою на Святого Духа: «Всякому, кто скажет слово на Сына Человеческого, прощено будет; а кто скажет хулу на Святаго Духа, тому не простится» (Лк. 12:10), – эти слова Христа указывают на значение дела Святого Духа, действующего и в самом человеке, призывающего его ко Христу или ведущего по пути с Ним. Отвержение силы Божией, подаваемой Духом Святым, соделывает человека неспособным и к дальнейшему исповеданию Христа (Лк. 12:8), неспособным к выбору верного пути собственной истории (ср.: Откр. 13:16).

Слова Христа именно в изложении евангелиста Луки часто подчёркнуто *парадоксальны*, исполнены «антиномиями» видимого и невидимого, мнимого и подлинного, внешнего и внутреннего, смертельного и спасительного. Таковы проповедь на «месте равне» (Лк. 6:17), слова о первых и последних (Лк. 13:30), о гибели и сбережении души человека (Лк. 17:33) и другие. Так, Евангелие от Луки ставит человека перед перспективою радикального расширения ветхого сознания до вселенских масштабов и пределов (Лк. 10:30–37, притча о добром самарянине), переводом его в духовную плоскость и перспективу (Лк. 8:21; 11:27–28; 12:34 и др.). Притча о блудном сыне (Лк. 15:11–32) имеет такую же вселенскую перспективу. Она – о мире и всяком человеке, которого ожидает Христос, подобно любящему Отцу. Таков путь кающегося грешника, история покаяния, разворота на 180 градусов человеком своего жизненного пути.

На особый миссионерский универсализм Евангелия от Луки указывает и описание «деятельности Христа в таких разных местах, как Самария, многие другие города и деревни»<sup>83</sup>.

«Эсхатологическая» 21-я глава Евангелия от Луки заключает три плана окончания истории и встречи со Христом, переплетённых друг с другом и соприкасающихся друг в друга (так или иначе эти планы можно выделить и в других Евангелиях):

1. конца *личной истории* человека (Лк. 21:34–36),
2. конца *истории Израильского народа* – окончания Ветхого Завета и разрушения всего, обращённого вспять (Лк. 21:6,20,24),
3. конца *мира* и общей апостасии (Лк. 21:27 и др.)<sup>84</sup>.

На вопрос «Когда же это будет?» (Лк. 21:7) Христос не даёт однозначного ответа, закладывая объёмное видение истории – Священной Истории отдельных личностей, народов и, наконец, всего мира<sup>85</sup>.

---

и теология в Евангельских повествованиях. Материалы седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета. М., 2018. С. 231–265).

<sup>82</sup> Там же. С. 243.

<sup>83</sup> Холлэдей К. «Рассказ про путь» в Евангелии от Луки... С. 251.

<sup>84</sup> «Евангелие от Луки изображает дело спасения в виде органического процесса... Это относится и к целому человеческому роду, и к раскрытию искупления в событиях евангельской истории, и к жизни отдельной человеческой души» (Кассиан (Безобразов), еп. Евангелисты как историки... С. 18).

<sup>85</sup> «Если в Мф. 16:28 утверждается, что “есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем”, то Лк. 17:20–21 (“Не придет Царствие Божие приметным образом, и

«Не тотчас конец» (Лк. 21:9), – это выражение представляется своеобразным символом самой будущей истории, её протяжённости и неизвестности. Вместе с тем, слова Христа: «То, что о Мне, приходит к концу» (Лк. 22:37), – свидетельствуют о вселенском, всеисторическом и даже вневременном масштабе земной истории Самого Христа, о её парадигмальном значении для всякой истории во всяком её измерении. Эта *перспектива вечности в истории*, внутри самой истории, подчёркнута и другими словами Христа: «Не пройдет род сей<sup>86</sup>, как все это будет; небо и земля пройдут, но слова Мои не пройдут» (Лк. 21:32–33).

### 1.3.4. Историзм Евангелия от Иоанна

Если «Евангелие от Луки начинается вне истории и (проходя через историю), уходит из истории, (то) Евангелие от Иоанна всё целиком говорит о том, что *над историей*»<sup>87</sup>, – хотя мы не вполне согласимся с этими словами епископа Кассиана (Безобразова), однако всё же они выражают важную черту историзма любимого ученика Христа: Евангелие от Иоанна, самое богословское из всех Евангелий, обращает наше внимание к **истории в её неразрывной связи со внеисторичным** и вневременным, с вечностью – с **Самим Богом**.

Апостол Иоанн Богослов символично охватывает контуры истории во всей её полноте, сопроницаемой Христом и ведомой всей полнотой же Святой Троицы, начиная от предвечного бытия Слова Божия, зарождения Им тварного бытия и истории (Ин. 1:1–3)<sup>88</sup>, и заканчивая концом истории и мира (Откр. 21:1)<sup>89</sup>.

Неслучаен и глубоко символичен оказывается в этом контексте и параллелизм Быт. 1:1–4 и Ин. 1:1–5, – именно Евангелие становится свидетелем *полноты* исторической картины мира; новое прочтение уже совершившейся истории заключается в немногих словах пролога. Такой подход совмещает прямую и обратную перспективы истории, одновременно повествуя об истории Человека и возводя её к вне- и метаисторическому бытию Бога.

Образы времени и вечности в их различном соотношении друг с другом, неоднократно присутствуя на страницах Евангелия от Иоанна, также даны у него как в прямой (Ин. 5:39–46), так, особенно, и обратной перспективе истории (Ин. 8:56–58), соответственно, в изображении Его отношений с Авраамом, Моисеем и Ветхим Заветом в целом.

Христос в Евангелии от Иоанна предстаёт, прежде всего, *вечно настоящим* (Ин. 1:3,14; 8:58; 17:5; ср. Пс. 10:27; 89:3; Ис. 51:6; Мих. 5:2). Однако это измерение вечности, вневременность жизни во Христе (Ин. 5:26; 12:34), согласно евангелисту Иоанну, прорывается в историю, пронизывает и сопровождает её. Оно свидетельствует человеку и о перспективе будущего, перспективе полноты богообщения во Христе (Ин. 3:13,16–17,31; 4:25–26; 5:17–30; 14:7–11), перспективе рождения Церкви Христовой (Ин. 14:19–22, 22–23), которое совершится «вскоре», подобно новому рождению человека в мир (Ин. 16:17–23; ср. Откр. 12:5). Это «вскоре» представляет собой характерную для всех евангелистов – и особенно для ап. Иоанна – парадигму истории, протяжённость которой измеряется не «физическим» временем, а реальностью личных отношений Бога и человека.

---

не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть») и ап. Павел... фактически отказываются от актуальной эсхатологии и в классическом библейском духе делают акцент на таинственности и сокрытости исторического процесса» (Ликов Г. Г. Эсхатология и христианская историософия... С. 92).

<sup>86</sup> Прежде всего, «род» учеников Христовых, но и вообще всего человечества.

<sup>87</sup> Кассиан (Безобразов), *еп.* Евангелисты как историки... С. 28.

<sup>88</sup> «Греческий термин “αρχή”, как и его латинский эквивалент “principium”, означает не только временное начало, но и длящееся основание действительности» (Греггерсен Н. Идея глубокого воплощения: библейские и патристические источники // Богословие творения. М., 2013. С. 104–105).

<sup>89</sup> Примечательно, что некоторые исследователи богословия истории на Западе отвергают сам принцип конечности истории, полагая эсхатологическую перспективу линейным продолжением земного времени (См.: Cullmann O. Christ and Time... P. 62, 83, 145–146).

Эта историческая перспектива в целом именно у ап. Иоанна Богослова подчеркнута сопрягается с *троическим контекстом*, с соучастием Сыну Божию Отца (Ин. 8:29; 10:37–38; 17:4) и Святого Духа (1:32–33; 3:5–8,34; 4:23–24; 7:39; 14:16–18,26; 15:26; 16:7,13). Присутствует у ап. Иоанна и троичная символика исторических процессов, прообразуемых в истории Христова служения и призванных к своему осуществлению в Церкви:

– Уже три первых дня начала общественного служения Христова – крещения, призвания учеников и чуда на браке в Кане Галилейской (Ин. 1:29,35; 2:1) – становятся прообразованием всего христианского пути: *обращения ко Христу, научения от Него, евхаристического брака со Христом Церкви*.

– На этот же путь («Куда Я иду, вы знаете, и путь знаете» (Ин. 14:4)) указывают следующие слова Христа: «Я есмь Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14:6)<sup>90</sup>.

– Пророчество Христово о трёхдневном воздвижении «храма тела Своего» (Ин. 2:19–21).

В конечном счёте, перспектива земного пути Христа по совершении дела, порученного Отцом (Ин. 17:4), пролегает «от Отца... и опять... к Отцу» (Ин. 16:28), замыкая в смыслообразующем плане «круг истории» (ср. Откр. 1:8,10; 21:6; 22:13); в орбиту этого пути входит и Его Церковь (Ин. 20:22–23).

Тем не менее, будущая история Церкви не статична; Церковь и её члены призваны к ипостасному росту – в масштабах мира (Ин. 17:18; 20:21–23), а также в делах и историческом опыте («Верующий в Меня... и больше сих (Моих) дел сотворит» (Ин. 14:12)).

Чувство единства различных масштабов истории, в целом характерное для всех Евангелий, не менее – а возможно, и более, учитывая Откровение – выражено у ап. Иоанна Богослова (Ин. 5:25,28–29). Окончание земной истории Христа, «час Его» (Ин. 7:30; 8:20; 13:1) прообразует «последний день» истории (Ин. 6:44,54; 11:24). Поступенность истории, выражаемая в указаниях на различные её вехи, её эпохальность (Ин. 1:30; 3:30; 4:35–38; ср. 5:46), соотношения «этапов» *образа и реальности*, а также *реальности и будущей тайны* богооставленности и одиночества в отношениях Христа с учениками (Ин. 16:25–29,31–32) станут впоследствии характерной чертой малоазийского богословия, берущего своё начало в наследии апостола Иоанна Богослова.

Проявляются вышеобозначенные особенности Евангелия от Иоанна и в самих литературных формах и приёмах его языка: циклическом (имеющем спиралевидный характер) повторении важных тем с «возвращением к предыдущей теме, которое имеет целью... добавить к уже сказанному новые подробности»<sup>91</sup>, и «методе недоумений», также основанном на повторении и более глубоком разъяснении Христом собственных слов<sup>92</sup>.

## 1.4. Традиции апостольского богословия истории и их преемство в Церкви

Слово апостольское, направленное к устройению Церквью, оказывается само созидателем новой истории и «нового человека» (Еф. 4:24; ср. 2 Кор. 5:17; Гал. 6:15) во Христе.

<sup>90</sup> Ср.: «Истина и Путь должны были быть заново приведены в действие в людях» (Греггерсен Н. Идея глубокого воплощения... С. 112–113). Здесь подчёркивается парадигмальность слов Христа в отношении к Церкви, хотя и теряется их троический контекст.

<sup>91</sup> Каравидопулос И. Введение в Новый Завет. М., 2010. С. 163–164. «Постоянно наблюдающийся параллелизм... беглое предвосхищение мысли, которая затем развивается пространно, так что местами создаётся впечатление сплошной цепи» (Кассиан (Безобразов), еп. Евангелисты как историки... С. 26).

<sup>92</sup> См.: Каравидопулос И. Введение в Новый Завет... С. 164.

На этой истории – непрестанно совершающейся ныне, но вместе с тем и будущей – сконцентрировано внимание апостолов. И хотя каждый из них даёт какие-то свои важные акценты, общий срез апостольского богословия истории в основе своей однороден – он представляет собой уже совершаемый путь Церкви, мира и человека.

### 1.4.1. Послания апостола Павла

Знаменитая мысль ап. Павла об «оправдании верой» (Рим. 5:1) направлена к *истории отдельного человека*. Утверждаемая животворящей силой Божией (1 Кор. 2:5; ср. 2 Кор. 4:7; Гал. 3:11; 2 Фес. 1:11 и др.), открываемая Христом (Кол. 1:17,23; 2 Фес. 3:3 и др.) и вкореняемая Духом Святым (Гал. 3:14), *вера* изображается им как постоянное и перманентное («твёрдое», стойкое (2 Кор. 1:24)) начало духовного пути, этой малой священной истории, задающее её *генеральный вектор* движения к Богу (Рим. 4), «жизни для Бога» (Рим. 14:6–8), покоя всякой самости (Евр. 4:9) и духовной «простоты во Христе» (2 Кор. 11:3), «прямыны» (Евр. 12:13) и «совершенства» в значении точного направления этого движения (2 Тим. 3:17; Евр. 6:1). Этот вектор задан крещением (Рим. 6:2–11), но он призван и к сохранению в последующей жизни в уме (Рим. 12:2; Еф. 4:23; Тит. 1:15)<sup>93</sup> и сердце (Рим. 10:9–10) человека, к поддержанию его непрестанным водительством Божиим «к покаянию» (Рим. 2:4; 2 Кор. 7:10).

Утверждая путь веры, апостол Павел подчёркивает *духовную динамику* священной истории человека, её «преуспеяния» (1 Фес. 4:10), изменения её «от веры в веру» (Рим. 1:17; ср. Кол. 2:7), «от славы в славу» (2 Кор. 3:18), от младенчества к созреванию «совершеннолетия» ума (1 Кор. 14:20; ср. 2 Кор. 13:9). В его посланиях присутствует мотив устремлённости, ожидания, но ещё не окончательного свершения в церковных членах со-бытия со Христом (Рим. 8:11,13,18 и др.). Священная история отношений человека и Бога простирается от пребывания во младенчестве (1 Кор. 3:1–2; 13:11 и др.), через обладание «начатком Духа» (Рим. 8:23), видения Бога «отчасти» и «как бы сквозь тусклое стекло» (1 Кор. 13:9,12), к «пути... превосходящему» (1 Кор. 12:31), а затем и к знанию и видению «совершенному», «лицом к лицу» (1 Кор. 13:10,13), «в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Личная история изображается ап. Павлом как постепенный путь преодоления «колебательности» воли (Еф. 4:14), изменения колеблющегося в «непоколебимое» (Евр. 12:27–28; ср. 10:38–39). Этот путь не только линейен, но также и перманентен, призван к постоянному совершению (ср. Евр. 3:13). Кажущееся противоречие между «жизнью по духу» (Рим. 8:9–10) и противоборством духа и плоти в самом человеке (Рим. 7:25,15,19) лишь подтверждает векторность и незавершённость священной истории человека. Лишь второе пришествие Христово «утвердит... до конца» этот путь (1 Кор. 1:7–8).

Опорными точками этого процесса становятся *меры веры* (Рим. 12:3; ср. 2 Кор. 10:13), которые человек оказывается способен исполнять собственным «испытанием» (2 Кор. 13:5), «совершением своего спасения» (Фил. 2:12), «подвигом» (1 Тим. 6:12), неослабевающим усердием, терпением и постоянством в обращении к Богу («пребыванием в благодати Божией») и *добрых делах* (Рим. 12:11–12; 2:7; 11:22; 2 Кор. 6:1; 1 Фес. 3:5), стремлением к достижению и приобретению Христа (Фил. 3:8,11–16), непрестанным «преуспеянием», преодолением самого себя в собственной истории (1 Кор. 15:58). Образы бега (1 Кор. 9:24), трудов сеятеля (2 Кор. 9:6; Гал. 6:7), украшения (1 Тим. 2:9–10) обращены к *синергийному* усилию человека на пути его истории. Плоды духовной истории человека соответствуют мере его трудов («Каждый получит свою награду по своему труду» (1 Кор. 3:8), «по мере добра, которое оно сделал» (Еф. 6:8; ср. Тит. 3:14); однако, для ап. Павла принципиально важно утверждение взаимной свободы Бога и человека, недопустимость юридизма, на синергийном пути истории их взаимоотноше-

<sup>93</sup> Ср.: «Закон ума моего» (Рим. 7:23).

ний (Рим. 11:6; Тит. 3:5 и др.), – эта богословская антиномия будет бережно сохраняться и осмысляться православной мыслью Церкви в последующие века.

Этот путь человека есть и *путь пребывания и вызревания в человеке «веры, надежды и любви»* (1 Кор. 13:13; 2 Фес. 1:3): через «обновление в познании» (Кол. 3:10), «сохранение» и «обогащение надежды» (Рим. 15:4,13), к любви, которая больше всего (1 Кор. 13:13). Любовь жертвенна; поэтому, приближаясь к концу своей земной истории, всякий церковный член призван *«стать жертвою»* (2 Тим. 4:6; ср. 3:12; 4:8) по образу Самого Христа. В совершении этого пути участвуют дух и тело человека (Рим. 15:27).

*Оборачивание вспять* истории отношений Бога и человека изображается ап. Павлом как искажение, «искривление» (ср. Евр. 12:13) истории внутренних процессов, постоянно и перманентно совершающихся в человеке, – и оно катастрофично. Поиск Бога «в вере», внутренняя устремлённость сил человека вперёд и ввысь, к Богу, резко противопоставляется ап. Павлом бесплодному поиску Бога «в делах закона» – внутренней устремлённости, внутреннему вектору, направленному на плоть (Рим. 9:32 и др.). Такой направленный вспять вектор, то есть всякое движение «не по вере», есть грех (Рим. 14:23), «незнание Бога» (1 Кор. 15:34). «Кто думает, что он стоит, берегись, чтобы не упасть» (1 Кор. 10:12), – эта мысль предостерегает не только от обращения вспять, но даже и от *остановки* на духовном пути истории. Остановка на духовном пути может обратиться «опозданием» к его концу (Евр. 4:1). Поступающие неправо получают «плоды» своей неправды (Кол. 3:25), их пути представляют собой исторические тупики.

*Универсализм Церкви и её истории* подчёркнут, прежде всего, в посланиях ап. Павла к ефессянам и, более сжато, к колоссянам. Он простирается через всю историю мира – от предвечности избрания Церкви (Еф. 1:4) к исполнению «полноты времён» (Еф. 1:10), «дабы всё небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1:10). Эта полнота времён (пробрауемая «полнотою» Христа, Его Божества (Кол. 2:9) и Его человечества (ср. Евр. 13:8)) совершается и призвана к исполнению через «полноту» Церкви (Еф. 1:22–23), сообщаемую и её членам (Кол. 2:10). Именно в этих, самых экклезиологичных (или даже самых «кафолических») из посланий ап. Павла, особенно подчёркнуто совершенное *присутствие вечности во всецелой истории* (Еф. 2:5,8). История Церкви изображается апостолом антиномично: как её вечное соприсутствие со Христом, жизнь во Христе (Еф. 5:27; 2 Кор. 2:14–15) и, с другой стороны, как совершающаяся, становящаяся история самой Церкви (Еф. 2:21–22), «растущей возрастом Христовым» (Кол. 2:19), как движение к постижению того, «что широта и долготы, и глубина и высота» (Еф. 3:18), «домостроительство тайны» (Еф. 3:9), совершаемое «многообразной премудростью Божией» собирание мира в Церковь, простирающееся в эсхатологическую перспективу «всего во всём» (ср. 1 Кор. 15:28; Еф. 1:23). Единство Божие (Еф. 4:5–6) служит основанием и единства творения в метаисторической перспективе (ср. Рим. 11:32), и реального единства Церкви уже в настоящем (Еф. 4:5–6), несмотря на её внутреннюю историческую и, вместе с тем, перманентную перспективу движения ко Христу её несовершенных членов.

Рост Церкви изображается ап. Павлом как взаимное возрастание Христова слова в человеке (в церковных членах и в мире), – и человека в познании Бога (Кол. 1:5–6,9–10). Путь Церкви синергиен и предполагает всеобщее участие в его совершении (1 Кор. 3:7–10). Также исторический путь Церкви органичен и предполагает прямую передачу опыта жизни во Христе (1 Кор. 4:11; 1 Тим. 4:12; Тит. 2:7), предания (2 Фес. 2:5; ср. 3:6; 1 Тим. 6:20). Церковные члены призваны подражать Христу через подражание своим духовным отцам (1 Кор. 11:1–2; Фил. 3:17; 1 Фес. 1:6; 2 Фес. 3:7–9; 1 Тим. 1:18; Евр. 13:7), Церквам и всем церковным членам (1 Фес. 2:14), осуществляя на этом пути «подражание (Самому) Богу» (Еф. 5:1).

Жертва Церкви и её членов по образу Жертвы Христовой созидает историю (ср. 1 Кор. 15:36; 2 Кор. 4:10–12; Евр. 12:4), а Христос «пишет» историю в человеках (2 Кор. 3:2–3).

*Перспективы всеобщей и личной истории сопрягаются* и отчасти взаимопроникают друг в друга у ап. Павла, как и во всех других новозаветных текстах; особенно это взаимопроникновение ощущается в послании к евреям.

Метод противопоставлений, вообще широко применяемый ап. Павлом, выражает здесь принципиальную *эпохальность* всякой истории, – как человечества, так и человека. Эта эпохальность множественна и поступенна (Евр. 1:1), однако более всего ап. Павел использует типологический метод простых сопоставлений, выступающих у него, одновременно, и противопоставлениями:

- образа – и реальности (Евр. 9:1–3),
- плоти – и духа (Евр. 8:5),
- немощи – и силы (Евр. 7:16),
- смерти – и жизни (Евр. 7:23–25),
- недостаточного – и совершенного (8:7),
- ветхого – и нового (8:8,13),
- освящения тела – и духа (9:13–14),
- многих жертв – и одной Жертвы (Евр. 10:11–14 и др.).

Эти образы, относимые здесь ко всеобщей истории (и конкретно – к отношению *прошлого и настоящего*), через посредующего Христа могут иметь и другой исторический масштаб – масштаб личной истории перехода от ветхого к новому. В этом личном масштабе другое типологическое противопоставление – «страдание – радость» (см. Евр. 12:11 и др.), «тление – обновление» (см. 2 Кор. 4:16) – выражает уже отношения *настоящего и будущего* века. Оно имеет и экклезиологическое измерение: «смерть действует в нас, а жизнь в вас» (2 Кор. 4:12). Так, совершаемый в Церкви и Церковью путь *нисхождения*, выхода к миру, и *восхождения* к торжеству и славе в Боге отображает в себе историю Христа, имеющую те же векторы присутствия в мире (Еф. 4:8–10).

Если отношения прошлого и настоящего даны у ап. Павла как отношения ветхого образа и новой реальности, выступающей одновременно образом и парадигмой (отношения «тени» – и «Тела» Христова (Кол. 2:17), но и «тени» – и «Образа» (Евр. 10:1)), то отношения настоящего и будущего выступают уже отношением человека, возрастающего во Христе, и тайны будущего века (ср. Еф. 3:3–4; Кол. 2:2 и др.)<sup>94</sup>; впрочем, историческое их соотношение оказывается не только линейным, но и перманентным (2 Кор. 1:5). Оба измерения оказываются относимы к Церкви. Слова «древнее прошло, теперь всё новое» (2 Кор. 5:17) становятся вневременным внутренним принципом становления вообще всякой истории, как и Личность Христа – её универсальной мерой<sup>95</sup>.

Присутствует у ап. Павла и *обратная историческая перспектива*. Она имеет как всеобщее измерение (1 Кор. 10:4), так и личное, присущее каждому человеку, церковному члену (2 Кор. 4:16); в частности, она выражена в следующем историческом парадоксе, основанном на нарушении логики времён: «мы сделались... если сохраним» (Евр. 3:14), «ныне... когда услышите» (Евр. 3:15; 4:7), «вы умерли... Итак, умертвите» (Кол. 3:3,5).

*История мира* в изображении ап. Павла оказывается подобна росту человека (Гал. 4:1–7), но и наоборот, – история человека оказывается подобна истории и росту мира (Гал. 4:19).

<sup>94</sup> Ср. сведение этих пар в один троичный ряд: Евреи возвещали тень образа, третью от истины; мы же светло величаем образ... А сама истина в точности откроется по воскресении (См.: *Методий Патарский, свецмч.* Пир десяти дев // Отцы и учителя Церкви III века. Антология. В 2-х тт. М., 1996. Т. 2. С. 419. 5:7).

<sup>95</sup> «(Отец) тайну Своей воли по Своему благоволению... прежде положил в Нем, в устроении *полноты времен*, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом. В Нем *мы и сделались наследниками*» (Еф. 1:9–11).

Два образа истории – *время дорого, а дни лукавы* (Еф. 5:16) – представляют два пути истории человечества: со Христом и с миром. Эти пути антагонистичны (2 Кор. 6:14–16) и представляют в макроперспективе историческое движение и развитие двух «градов»: укоренённого в настоящем земного, и будущего, небесного (Евр. 13:14). Внутренний закон, движущий историю каждого из градусов, как и конечная перспектива этих историй, представляет тайну – «тайну беззакония» (2 Фес. 2:7) и «тайну Христову» (Еф. 3:4; Кол. 4:3); их *противоборство* простирается сквозь историю человечества.

*Умножение опыта мира*, идущего окольными путями истории (2 Тим. 3:1–9) – а этот христобежный процесс затронет и Церковь (1 Тим. 4:1; 2 Тим. 4:3–4), – представляет будущую историю мира. Служение Церкви состоит в том, чтобы христоподобно перебороть и победить мир в эсхатологической перспективе, хотя эта победа и не будет видимым торжеством в самой истории: задача Церкви – постоянно трудясь над преобразованием мира, «всё преодолев, устоять» (Еф. 6:13), «облекаясь во всеоружие Божие» (Еф. 6:11) в «день злой» (Еф. 6:13). Всецелая история человечества, как и отдельный человек, в своём священном измерении движима верой (Евр. 11 и др.), способной преодолевать «непреодолимое».

Ряд *антиномий*<sup>96</sup> выступают, согласно ап. Павлу, двигателями истории и заключённого в ней внутреннего противоборства Христа и мира:

– *силы закона*<sup>97</sup> и *силы благодати*: «утверждение» ветхого закона совершается через «преодоление» его историей – новой историей Христа (Рим. 3:31; 2 Кор. 5:17 и др.); закон бессилён (Рим. 8:3), но он становится сотрудником благодати («Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобилывать благодать» (Рим. 5:20));

– *свободы человека и воли Божией*: «Всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11:32);

– *сил человека и тайны Божией*: спасение мира начинается со слабейших – с гонителей, язычников, грешников (1 Тим. 1:15–16; Рим. 11:11–12,31; ср. Мф. 9:13 и др.; Мф. 18:12 и др.; ср. 1 Кор. 12:24); Христос как бы разворачивает мир, привносит в историю обратную перспективу *τέλος*’а, замысла Божия о конце.

Преодолевая эти антиномии через историю, Бог соединяет несоединимое.

*Эсхатология*, как и в Евангелиях<sup>98</sup>, имеет у ап. Павла не одно, а три измерения: личное, всеобщее и уже совершившееся во Христе. «Теперь день спасения» (2 Кор. 6:2), «полнота времени» (Гал. 4:4), «последние века» (1 Кор. 10:11), «конец веков» (Евр. 9:26), «последние дни» (Евр. 1:2) – таково измерение вечности, пребывающее во времени, в каждый момент настоящего. Но и будущее – также «последние времена» (1 Тим. 4:1), «последние дни» (2 Тим. 3:1); и, наконец, в перспективе общего конца истории – «день Господа» (2 Кор. 1:14), «день Христов» (Фил. 2:16), просто «день» (Евр. 10:25). Приближение этого дня неотвратимо (Евр. 10:25), однако неопределённое «еще немного, очень немного» (Евр. 10:37) включает в себе смыслы ожидания конца личной истории каждым человеком.

Всеобщее воскресение совершится в некотором отображении ретроспективы прошедшей истории (ср.: «мёртвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых» (1 Фес. 4:16–17)).

<sup>96</sup> То есть богословских противоречий, неразрешимых принципиально ограниченной логикой человеческого языка, помогающих прикоснуться к Божественной тайне, превышающей способности природного человеческого познания.

<sup>97</sup> Который производит в человеке способность видеть грех (Рим. 7:5–10 и др.).

<sup>98</sup> Особенно в Евангелии от Луки, см. выше: п. 3.3. настоящей главы.

Образ Откровения Лиц Святой Троицы (Рим. 11:36) также предполагает у ап. Павла исторический контекст, хотя он и намечен у него прикровенно.

### 1.4.2. Соборное послание апостола Иакова

Жизнь и история человека, согласно апостолу Иакову, представляет собой путь искушения, испытания (Иак. 1:3,12); этот путь определяется, прежде всего, внутренними процессами, происходящими в человеке. Если Бог неизменен (Иак. 1:17), то человеку оказывается потребна история для его исправления; она есть история его внутреннего испытания (Иак. 1:13) и восхождения к Богу. Этот путь представляет собой *единый путь веры и дел* (Иак. 2:14–26), достигающий в своей перспективе совершенства (Иак. 2:22). Мысль ап. Иакова антиномична: категоричное утверждение о том, что всякое внутреннее раздвоение (Иак. 3:9–10) *должно быть* преодолено в церковном члене (Иак. 3:11–18), противопоставлено реальности жизни – «все мы много согрешаем» (Иак. 3:2). Так, духовное начало в человеке, выражающее себя в слове, подвержено раздвоению (Иак. 3:3–10). Эта антиномия «снимается» историей – историей человека в Церкви.

«Плод правды» сеется у тех, которые, одухотворяясь верою, деятельно «хранят мир» (Иак. 3:18). «Дружба с миром есть вражда против Бога» (Иак. 4:4), – такая ключевая мысль послания ап. Иакова будет наследована мужами апостольскими, богословие «двух путей» выразит её со всей остротой. Здесь у ап. Иакова мы видим дальнейшее развитие идеи поляризации истории, выраженную краткими словами Христа: «Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10:34).

История в изображении ап. Иакова есть подвиг долготерпения (Иак. 5:7–8), подражание пути праведников Ветхого Завета (Иак. 5:10–11). Эта предельная синергийная устремлённость к Богу соотносится с духовной мерою человека (Иак. 4:17) и, таким образом, представляет собой *внутренний вектор его личной священной истории*, а не наличное состояние его близости к Богу. Лишь внутренняя простота (Иак. 5:13) и радикальное, безоглядное устремление к Богу делает из человека подлинного христианина (Иак. 4:5–8); «христианство наполовину» *оказывается невозможным*. Огонь греховного «сокровища» человека будет поедать его в подобие жертвы греху в «последние дни» (Иак. 5:3). Такие люди убивают Христа, сами же убиваемы грехом (Иак. 5:1–6), – эти слова оказываются обращены к распявшим Христа, но также и ко всякому грешнику, особенно же к тем *двоединым* (ср. Иак. 3:11; 4:8), которые будут исторгнуты из Церкви Христовой «в последние времена», как ныне исторгнут из «эклисики» отношений Бога и человека народ Израильский. Здесь ап. Иаков (как и везде в Новом Завете) намеренно не даёт различия между личной и всеобщей историей, показывая и подчёркивая их типологическое родство.

Но послание ап. Иакова всё же *обращено к конкретному человеку* (и тем не менее, даже личная священная история в нём имеет соборное, экклезиологическое измерение (Иак. 5:14–20)); это послание оказывается особенно близким к катехизической (прежде всего, обращённой на отдельного человека) традиции мужей апостольских, в нём мы находим корни и характер будущих восточных школ, обращённых в своих богословских акцентах *к максимально конкретному* пласту бытия, особенно к человеку, к личным усилиям человека в синергийном деле спасения.

И хотя священная история человека есть *длящееся становление*, путь ко Христу, однако она, в то же самое время, имеет и неизменную константу «стоящего у дверей» (Иак. 5:9). Так, сама история христианина – а следовательно, и христианства – несёт в себе, как зародыш будущей жизни, компонент вечности.

### 1.4.3. Соборные послания апостола Петра

Написанные после посланий ап. Павла<sup>99</sup>, соборные послания апостола Петра в наиболее общих смысловых аспектах повторяют богословие Павловых посланий; касается это и вопросов, связанных с осмыслением истории, прежде всего – истории отдельного человека.

Священная история человека представляется ап. Петром как «время странствования» (1 Пет. 1:17; ср. 2:11). Её простирается совершается «послушанием истине через Духа» (1 Пет. 1:22), по примеру Христа (1 Пет. 2:21) и предполагает синергийный рост – «возрастание в благодати и познании Господа» (2 Пет. 3:18). Апостол Пётр утверждает *поступенность* пути, как малой (отдельного человека (2 Пет. 1:5–8)), так и великой Священной Истории (1 Пет. 1:12). Путь человека от веры к любви, обозначенный апостолом Павлом, у ап. Петра представлен с ещё более ярко выраженной внутренней динамикой; насчитывая семь ступеней духовного совершенствования (2 Пет. 1:5–7), коррелирует с образами «послушных детей» и даже «новорождённых младенцев, возлюбивших чистое словесное молоко» к возрастанию «во спасение» (1 Пет. 1:14; 2:2), «рассветающего дня... в сердцах» человеческих (2 Пет. 1:19), строителей собственного «входа в вечное Царство», содействующих его «твёрдым» и «непреткновённым» (2 Пет. 1:10–11)<sup>100</sup>.

Надежда и опора на Бога (2 Пет. 1:19–21 и др.), единовекторность, *прямызна* этого пути (2 Пет. 2:15) противопоставляется ап. Петром *обращению вспять* («Лучше бы им не познать пути правды, нежели, познав, возвратиться назад» (2 Пет. 2:21)), – здесь мы видим также характерный образ посланий ап. Павла. Этот образ представляет совершенно иной акцент, нежели обнаруживаемый в соборном послании ап. Иакова, проникнутом духом восточного менталитета, склонного к детализации и конкретике, обращению к внутреннему человеку природным процессам (образы «двоедушия», внутреннего раздвоения<sup>101</sup>, акцент на деятельности и делах).

Можно также выделить и специфику в целом более узконаправленного подхода ап. Петра в его отличии от Павлова богословия (дающего широкую картину взаимоотношений Христа, Церкви и мира на поле истории).

Так, особая, особенно подчёркнутая *христологичность* Евангелия от Марка, сотрудника апостола Петра, коррелирует и с Петровыми посланиями. Образом «следов» Христовых (1 Пет. 2:21) апостол Пётр подчёркивает аспект уподобления истории Церкви земной истории Христа, Его общественного служения.

Подобие Христу, «камню живому» (1 Пет. 2:4), апостол Пётр (греч. «Пётрос» – Камень) полагает важнейшим критерием созидания Церкви, перманентного основания церковной жизни в её членах. Изображаемые под образами «живых камней» (1 Пет. 2:5) церковные члены призываются им к «устроению из себя дома духовного» (1 Пет. 2:5) – таково историческое бытие и строительство Церкви, свидетельство о *значении каждого конкретного человека* в истории её строения. Этот образ обнаружит впоследствии своё дальнейшее раскрытие в пророчествах об историческом бытии и росте Церкви «Пастыря» Ерма<sup>102</sup>. Подчёркнутость твёрдой внутренней опоры на поступательном (ко Христу и со Христом) духовном пути человека противопоставляется окаменелости этого пути<sup>103</sup>, происходящей от его обращения (2 Пет. 2:21; ср. Быт. 19:26).

<sup>99</sup> См., напр.: *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 377–378, 383.

<sup>100</sup> Ср. с образом «живых камней» (1 Пет. 2:5).

<sup>101</sup> Но также и опасности «раздвоения» в Церкви.

<sup>102</sup> Образы Церкви-башни и людей-каменей, из которых строится «башня» в истории (См.: *Ерма, св.* Пастырь // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 230–236, 287–298. 1:3:1–9; 3:9:2–16).

<sup>103</sup> Так, противопоставление «камня живого» и «камня падения (πέτρα οκαυδάλου)» (1Пет. 2:4,7), обнаруживаемое в отношении ко Христу различных людей, соотносимых с последующими образами живых и мёртвых камней в «Пастыре» Ерма,

Указание на тройственную эпохальность истории – прошлой, настоящей и будущей – также соотносится ап. Петром со Христом:

- «Им (пророкам) открыто было (в предвозвещении) ...
- нам служило...
- проповедано вам» (1 Пет. 1:12).

Апокалиптическое настроение, в целом характерное для всех апостольских трудов, в посланиях ап. Петра представляет традиционную антиномию, указывающую на неопределённость продолжительности будущей истории и, вместе с тем, её таинственное единство и связь с историей отдельного человека:

1. «Близок всему конец» (1 Пет. 4:7; ср. 1 Пет. 1:4–5; 2 Пет. 3:3)
2. «У Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день. Не медлит Господь... но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию. Придет же день Господень, как тать ночью» (2 Пет. 3:8–10)

#### 1.4.4. Соборные послания апостола Иоанна Богослова

Соборные послания апостола Иоанна Богослова, написанные позднее всех иных апостольских посланий<sup>104</sup>, более всего выражают дух «последнего времени» («Дети! Последнее время» (1 Ин. 2:18)). Выражая, как в общем и целом, так и в отношении конкретно историко-богословской проблематики, традиции Евангелия от Иоанна (прежде всего, для нас здесь представляет интерес 1 Ин.), они служат некоторым «пролегоменом», «введением» к Откровению.

Тайна истории и её успеха (которая есть любовь) состоит в том, что «не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас» (1 Ин. 4:10); Он – первый совершитель истории. Он – и её окончание (1 Ин. 5:20).

Уже совершившаяся история изображается им как путь «из смерти в жизнь» (1 Ин. 3:14), как путь «познавших Безначального», «победивших лукавого», «знающих всё» (1 Ин. 2:14,20).

Однако ещё не открывшееся (и призванное открыться через историю) «*что* будем» (1 Ин. 3:2) сопрягается с ожиданием встречи человека и человечества с Богом и видения Его «*как* Он есть» (1 Ин. 3:2), – здесь, традиционно для ап. Иоанна Богослова, становятся ощутимы предельные смыслы истории. Как представляется, ап. Иоанн, при сравнении с апостолами Петром и Павлом, акцентирующими (в терминологической перспективе будущего богословия Церкви) сущностно-энергийную (2 Пет. 1:4) или, напротив, личностно-ипостасную (1 Кор. 13:12) проблематику, избегает того или иного, намеренно узкого, контекста, представляя – традиционно для своей глубины и широты мысли – в немногих словах максимальную контекстуальную и смысловую широту исторической перспективы Церкви, её богоподобия и её отношений с Богом, перспективы её всецелого пролегания *от начала к концу*<sup>105</sup>.

Время Церкви есть неизменно «последнее время» (1 Ин. 2:18), поскольку «дух антихриста» (1 Ин. 4:3) уже действует в истории<sup>106</sup>. Представляя *будущее в настоящем* («Придёт антихрист, и теперь появилось много антихристов», «он придёт, и теперь есть уже в мире» (1 Ин.

---

отсылает к контексту близкого апостолу Петру Евангелия от Марка с характерным именно для него выражением «окамененное сердце» (Ср.: Мк. 6:52; 8:17).

<sup>104</sup> См., напр.: *Сорокин А., прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. М., 2006. С. 465.

<sup>105</sup> «Если пребудет в вас то, что вы слышали от начала, то и вы пребудете в Сыне и в Отце» (1 Ин. 2:24).

<sup>106</sup> Само слов «антихрист» появляется впервые именно на страницах соборных посланий апостола Иоанна: 1 Ин. 2:18, 22; 4:3; 2 Ин. 1:7.

2:16; 4:3)), ап. Иоанн пролагает мысль о *едином и постепенно вызревающим* историческом процессе этих «последних времён» – процессе, заключающем в себе грандиозное противостояние, противоборство Христа и антихриста, Церкви и мира – противоборство «пребывающей вовек» любви и «проходящего мира» ненависти (1 Ин. 2:17; 3:13–14 и др.). Антихристианство персонально (2 Ин. 1:7; 1 Ин. 2:22), но и сверхперсонально (1 Ин. 4:3; ср. Откр. 16:13). «Весь мир», который «лежит во зле» (1 Ин. 5:19), несёт в себе образ будущей пародии на католическую полноту человечества – царства антихриста.

Темы первенствования Бога на путях истории<sup>107</sup>, деятельного противоборства Христа и антихриста, Церкви и мира, как единого и цельного исторического процесса<sup>108</sup>, антихристового духа ересей и расколов<sup>109</sup>, становятся впоследствии важнейшими направлениями мысли представителей малоазийской богословской школы<sup>110</sup>, корни преемства которой восходят к апостолу Иоанну.

Эсхатологическое ожидание предельной встречи с Богом и видения Его «как Он есть» (1 Ин. 3:2), равно как и противоборство предельных сил в истории – Христа и антихриста, – намечает тему *предельных смыслов истории*, которая впоследствии будет развёрнута в таинственной ткани Откровения.

## 1.5. Исторические планы и образы Апокалипсиса

### 1.5.1. Введение

Из библейских книг ключевое влияние на формирование тех или иных конкретных тем, связанных с осмыслением истории в последующем богословии, особенно в период Древней Церкви, оказала именно книга Откровения – книга, целиком посвящённая не только последним временам, но и вообще будущему, то есть, собственно говоря, истории мира и истории Церкви ещё неизвестной. Впрочем, эта неизвестность, уже сама в себе, имеет все измерения истории – прошлое, настоящее и будущее: «Напиши, что *видел*, и что *есть*, и что *будет*» (Откр. 1:19).

Эта история именуется ап. Иоанном: «ближним временем» (Откр. 1:3; 22:10), «скорым пришествием» Христовым (Откр. 2:5, 16 и др.), а в своей перспективе – «днём Бога» (Откр. 16:14)<sup>111</sup>, «временем жатвы» (Откр. 14:15), «временем суда» (Откр. 11:18). Однако выражения «чему надлежит быть вскоре» (Откр. 1:1; 22:6), «грядущему скоро» (Откр. 3:11; 22:7, 12, 20), «малое время» (Откр. 20:3) имеют характер неопределённости и составляют контраст и антиномию с указанием на *полноту времён* в предстоящей истории Церкви (Откр. 20:3–7; ср. 2 Пет. 3:8)<sup>112</sup>. Такая антиномичность, представляющая общую характерную черту всего новозаветного историзма, здесь, в Откровении, становится ещё более заметной.

<sup>107</sup> Ср.: «Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий – Сыном Человеческим, чтобы (человек), соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим» (Ириней Лионский, свщмч. Против ересей // *Его же*. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 296. 3:19:1).

<sup>108</sup> Наиболее значимыми тут будут имена свщмч. Ириней Лионского и свщмч. Ипполита Римского; особенно важны произведения последнего: «Толкование на книгу Даниила» и «О Христе и антихристе».

<sup>109</sup> Можно упомянуть первые и систематические богословские трактаты, специально посвящённые обличению ересей и расколов; они принадлежат авторству именно представителей малоазийского богословия: несохранившийся трактат «Против всех ересей» св. Иустина Мученика и «Пять книг против ересей» свщмч. Ириней Лионского.

<sup>110</sup> Важнейшие представители которой: свв. Поликарп Смирнский, Иустин Мученик, Мелитон Сардийский, Ириней Лионский, Ипполит Римский, Мефодий Патарский.

<sup>111</sup> Ср.: «День Господень» как день суда и конца мира: Иоил. 1:15; 2:1, 11, 31; 3:14; Ам. 5:18–20; Авд. 1:15; Соф. 1:7; Деян. 2:20; 2 Пет. 3:10 и др.

<sup>112</sup> Тысяча – священный символ полноты, даже неизвестного, «неисчислимого множества» (Сорокин А., *прот.* Христос и Церковь в Новом Завете... С. 552).

В общем и целом, в Откровении повторяются и ещё более заостряются те ключевые мысли о смыслах истории, которые присутствовали в Евангелии от Иоанна и его посланиях. Смысловым эпицентром Откровения выступает Лицо Христа<sup>113</sup>: Он обрамляет историю, но также и становится источником её движения. Так, Христос предстаёт в Откровении как «вечно настоящее», но, одновременно, Он и присутствует в истории *конкретным образом*, как её прошлое, настоящее и будущее, её смысл (Христос есть «Альфа и Омега, Первый и Последний, начало и конец... Который *есть и был, и грядет*, Вседержитель (Откр. 1:8,10; ср. 21:6; 22:13), «корень и потомок Давида» (Откр. 22:16)); эта мысль касается и ещё неизвестной истории Церкви и мира. Лишь Христос есть Ключ к истории мира и Церкви (Откр. 5)<sup>114</sup>, которая синергийна<sup>115</sup>; в Нём заключены начаток и полнота синергии, совместной работы Бога и человека.

*Смешение различных планов истории* в одном тексте, также отчасти встречающееся во всех новозаветных книгах, здесь, в Откровении, достигает своей максимальной напряжённости – *становится нормою текста*, имеющего уже не повествовательный, а исключительно пророческий характер. Следующие одно за другим видения порой имеют не хронологический характер, но смыслообразующий, представляющий вневременную «хронологию» (см., напр.: гл. 12, 20).

Между тем, наиболее общая линейность последования текста всё же присутствует в Откровении, формирует его внутреннюю логику, основу которой составляют:

1. пророческое видение, обращённое к семи Асийским Церквам (Откр. 1:10 – 3:22),
2. знамение о печатях (Откр. 4:1–8:1),
3. знамение о трубах<sup>116</sup> (Откр. 8:2 – 14<sup>117</sup>),
4. знамение о чашах<sup>118</sup> (Откр. 15–19).

### 1.5.2. Седмеричная модель истории Церкви и мира

Пророческое обращение к семи Асийским Церквам, предначинающее собственно исторический контекст повествования Откровения, само по себе имеет два плана (что в целом характерно для пророческой письменности):

1. Конкретных реалий современной ап. Иоанну жизни (т. е. данные обращены к конкретным местным общинам),
2. Общего плана истории, предполагающего универсальный контекст: *испытаний*, стоящих перед церковными общинами (и вообще всяким церковным членом), *способов* их преодоления, выраженных через Божий призыв, а также ожидаемых Богом *плодов*<sup>119</sup>.

Кроме того, это пророчество имеет разные экклезиологические измерения – оно обращено, как к общинам, так и к каждому отдельному человеку, церковному члену. Внутренняя структура каждого из обращений четырёхчастна и представляет собой следующую последовательность – сперва свидетельство об одной из сил Христа (начинается со слов: «Так гово-

<sup>113</sup> Между прочим, здесь мы находим и указание на Его ипостасное бытие как одного из Лиц Святой Троицы: Откр. 1:13; 14:14.

<sup>114</sup> Лишь Он может взять и раскрыть книгу – образ истории, и снять с неё печати.

<sup>115</sup> «Книга, написанная внутри и отвне» (Откр. 5:1), – символическое указание на синергийность истории.

<sup>116</sup> Или казнях.

<sup>117</sup> Исключая главы 10 и 12, которые представляют собой отдельные знамения-вставки, см. об этом ниже.

<sup>118</sup> Или язвах.

<sup>119</sup> Коррелируемых, соответственно, с силами Христа, подаваемыми человеку и Церкви, см. об этом ниже.

рит...»), представляющей образец и пример для Церкви, и затем следует собственно обращение:

1. *свидетельство о текущей истории*, наличном состоянии, о характере протекающего в Церкви процесса (начинается со слов: «Знаю твои дела...»)
2. *призыв к действию*, например, покаянию и исправлению, научение Божие (начинается со слов: «Итак, вспомни...», «Покайся...», «Будь верен...», «Советую тебе...» и др.)
3. *обетование о плодах* (начинается со слов: «Побеждающему...»)<sup>120</sup>

Таким образом, каждое из семи обращений заключает в себе потенциальную историю – или фрагмент истории – церковной общины (но и отдельного человека), намеченный путь со Христом и ко Христу, реализация которого будет зависеть от личного произволения человека или церковного собрания, возглавляемого епископом<sup>121</sup>. Все вместе эти обращения некоторым образом таинственно указывают и на полноту истории всецелой католической Церкви<sup>122</sup>, здесь уже непоколебимую, сообразную той «полноте совершенств», которую являет представленная в данном знамении-обращении совокупность сил, или имён, Христа<sup>123</sup>, даров Духа Святого<sup>124</sup>.

Следующие за обращением к семи Церквам три знамения о *будущей истории мира* – о печатях, трубах и чашах – составляют собственно основной объём Откровения.

Представляя, как, безусловно, последовательно-исторические, так и некие смысловые вехи<sup>125</sup>, основные знамения будущей истории мира (о печатях, трубах и чашах) наполнены символами; ключевые из этих символов выражают основные характеристики знаменуемых исторических процессов. Историческая логика поступенности (очевидная во внутреннем простирании для каждого знамения, от первой к седьмой ступени) в некоторой иной перспективе простирается также *в последовательности самих знамений, от первого к третьему* – от «печатей» к «чашам»<sup>126</sup>. Более того, вышеобозначенная последовательность потенциальной истории церковных общин, как мы видим из следующей таблицы, составляет смысловую параллель с последовательностью знамений будущей истории мира и Церкви, представляя, таким образом, тот же контекстуальный путь, путь выбора «в диапазоне» двух совершающихся и взаимосвязанных историй – Церкви и мира.

---

<sup>120</sup> Обетование о плодах в каждом обращении прямо или символически указывает на тот плод Святого Духа, который обозначался как соответствующая сила Христа в начале данного обращения.

<sup>121</sup> Непосредственно Христовы слова данного пророчества обращены к епископам Церквей – их «Ангелам» (Откр. 1:20); впрочем, образ «ангелов Церквей» может иметь и другое значение и толкование. На потенциальный исторический динамизм местных Церквей, их возможность отпасть от Христа, указывает и следующая антиномия, присутствующая в Откровении: «семь духов» *тождественны* (Откр. 4:5; 5:6) и, вместе с тем, *не тождественны* (Откр. 1:4) семи Церквам.

<sup>122</sup> «Под покровом (семи обращений)... можно усматривать единую соборную Святую вселенскую Церковь», «очерк церковной жизни во все времена, до самой кончины мира» (Иоанн Кронштадтский, св. Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. М., 2005. С. 64, 88).

<sup>123</sup> См.: Там же. С. 65.

<sup>124</sup> См.: Барсов М. В. Апокалипсис святого Иоанна Богослова. Толкование. М., 2002. С. 64–65.

<sup>125</sup> Подходить к тому, как соотносятся между собою те и другие, мы можем лишь гадательно.

<sup>126</sup> Общая логика этой последовательности может быть описана как движение от терпения и ожидания Божия, через назначенное к исправлению наказание, к полному отвращению. Ср. не исторический, но по смыслу схожий ряд: «К одним будьте милостивы, с рассмотрением, других спасайте, исторгая из огня, а третьих обличайте со страхом, гнушаясь даже одеждою, которая осквернена плотью» (Иуд. 1:22–23 (перевод дан по греческому тексту; синодальный перевод здесь вызывает сомнения)).

	<b>Реальный путь будущей истории мира и всей Церкви</b>		<b>Потенциальный путь будущей истории</b> (к которому призваны церковные общины и их члены <sup>127</sup> )
	<i>Символы, выражающие Божественное участие в истории мира и Церкви</i>	<i>Символы, выражающие преимущественно человеческий аспект истории</i>	
<b>1</b>	<b>Печати</b> — тайны истории, раскрываемые Христом; но они же есть и символ запечатления, задающего вектор пути истории, символ вхождения в тот или иной исторический процесс, указывающий также на <i>общий характер этого процесса</i> <sup>128</sup> (для Церкви и для мира печати различны <sup>129</sup> ).	<b>Кони</b> — этот символ выражает сам общинный характер процессов того или иного периода истории.	Свидетельство о текущей истории, на личном состоянии, о характере протекающего в Церкви процесса.
<b>2</b>	<b>Трубы</b> — представляют символ призыва Божия, Его научения, обращённого к человеку, сил, подаваемых человеку на изменение его жизни (для Церкви и мира эти призывы также различны — надежда <sup>130</sup> , в одном случае, и вразумление, в другом).	<b>Казни</b> — этот образ выражает идею <i>домостроительности наказания</i> Божия, пути, направленного к исправлению мира <sup>131</sup> .	Помощь Божия и Его домостроительный призыв к человеку, соединённые с усилиями человека, необходимы для совершения пути к победе со Христом.
<b>3</b>	<b>Чаши</b> — символ <i>полноты</i> исторического процесса, его плодов; в данном случае они представляют собой и образ <i>жертвы</i> (для Церкви — хриstopодобной, для мира — «жертвы» собственного греха; ср.: образ <i>двух вечере</i> (Откр. 19:9,17)).	<b>Язвы</b> — представляют собой образ <i>популярных итогов</i> истории мира, внутренних результатов его постепенного разрушения, вызванного отъятием силы Божией.	Итог истории — плоды победы над грехом и миром, ознаменованные духовной силой, ставшей личным достоянием победившего.

127128129130131

Каждое из трёх знамений (о печатях, трудах и чашах) содержит семь периодов, или исторических ступеней. В следующей таблице схематически показано, что все три знамения имеют повторяемую внутреннюю историческую логику, очевидно соотносясь друг с другом в смысловом плане<sup>132</sup>. Более того, можно проследить корреляцию этой исторической логики с той последовательностью (при отсутствии прямых указаний на её историчность), которую имеют

<sup>127</sup> Призванные преодолеть влияние мира в самих себе.

<sup>128</sup> Ср. с «печатью» Таинства Крещения.

<sup>129</sup> Ср.: Откр. 7:2; 20:3.

<sup>130</sup> См.: Откр. 10:1. Радуга — образ надежды, который сопровождается здесь другими важными образами; см. ниже.

<sup>131</sup> Казни разделяются на две группы: сначала происходит разрушение 1/3 мира, сотворённого Богом, его стихий (1–3 казни), последующие казни, или три горя («горе, горе, горе» (Откр. 8:13; 9:12)), представляют собой исчадия человека.

<sup>132</sup> Как, впрочем, представляя и общую историческую последовательность.

обращения Божии к семи Церквам – начиная от Ефесской (Откр. 2:1–7) и заканчивая Лаодикийской (Откр. 3:14–22)<sup>133</sup>.

Всё вместе это составляет таинственную модель истории, проникновение в смыслы которой затруднено до времени её действительного совершения.

		1	2	3	4	5	6	7
		История, связанная с разрушительной деятельностью человека по отношению к созданному Богом миру и, соответственно, с призывом Божиим к утверждению Его замысла о мире и человеке				История, связанная с разрушительной деятельностью человека по отношению к самому себе <sup>134</sup>		
1	Знамение, связанное с потенциальной историей Церкви – церковной общины и человека <sup>135</sup>	«Держащий семь звёзд в деснице... Ходящий посреди...» (Откр. 2:1)	«Который был мертв, и се, жив» (Откр. 2:8)	«Имеющий острый с обеих сторон меч» (Откр. 2:12)	«У Которого очи, как пламень огненный, и ноги подобны халколивану» (Откр. 2:18)	«Имеющий семь духов Божиих и семь звезд» (Откр. 3:1)	«Имеющий ключ Давидов, Который открывает – и никто не затворит...» (Откр. 3:7)	«Аминь» (Откр. 3:14)
2 (1)		«Ты оставил первую любовь твою» (Откр. 2:4)	«Знаю твои дела, и скорбь, и нищету... и злословие (на тебя)» (Откр. 2:9)	«Не отрекся от веры Моей... Но имею немного против тебя, потому что есть у тебя (таковые)» (Откр. 2:13-14)	«Знаю... то, что последние дела твои больше первых» (Откр. 2:19)	«Ты носишь имя, будто жив, но ты мертв» (Откр. 3:1)	«Я открыл... дверь, и никто не может затворить... (хотя) ты не много имеешь силы» (Откр. 3:8-10)	«Ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг» (Откр. 3:17)
3 (2)		«Твори прежние дела» (Откр. 2:5)	«Будь верен до смерти и дам тебе венец жизни» (Откр. 2:10)	«Приду к тебе и сражусь с ними мечом уст Моих» (Откр. 2:16)	«То, что имеете, держите, пока приду» (Откр. 2:25) <sup>136</sup>	«Бодрствуй... Найду на тебя, как тать, и ты не узнаешь, в который час найду на тебя» (Откр. 3:2-3)	«Се, гряду скоро» (Откр. 3:11)	«Се, стою у двери и стучу» (Откр. 3:20)

134135136

<sup>133</sup> Общая историческая последовательность в нижеследующей таблице простирается, таким образом, идеально и типологически от графы 2(1)/1 к графе 4(3)/7, а реально и общеисторически – от графы 5(1)/1 к графе 7(3)/7.

<sup>134</sup> Его личной творческой, социальной и духовной деятельностью. В каждом из знамений эти периоды выделены в отдельную и особую группу. В «знамении печатей» они оказываются связаны исключением символов «коней» и «животных». В «знамении труб» – образуют особую группу «горя» (Откр. 8:13; 9:12; 11:14). В «знамении чаш» – связаны с состоянием царства зверя.

<sup>135</sup> А значит и с реальной историей динамически обновляющейся церковной жизни в тех общинах и людях, которые смогут пройти её до конца.

<sup>136</sup> Ср.: «Кто... соблюдает дела Мои до конца...» (Откр. 2:26).

		1	2	3	4	5	6	7
4 (3)		«Дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая» (Откр. 2:7)	«Не потерпит вреда от второй смерти» (Откр. 2:11)	«Дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень» (Откр. 2:17)	«Будет пасти (язычников) ... жезлом железным... и дам ему звезду утреннюю» (Откр. 2:26-28)	«Облечется в белые одежды... и исповедаю имя его пред Отцем Моим» (Откр. 3:5)	«Сделаю столпом в храме... и напишу... имя Бога... и имя <i>града</i> Бога...и имя Мое новое» (Откр. 3:12)	«Буду <i>вечерять</i> с ним... Дам сесть со Мною на престоле» (Откр. 3:20-21)
5 (1)	Знаменья, связанные с будущей историей человечества: мира и Церкви	Конь белый: победа и торжество «новой твари» <sup>137</sup> (Откр. 6:1-2)	Конь рыжий: вражда и смерть (Откр. 6:3-4)	Конь чёрный: мера и отделение (Откр. 6:5-6)	Конь бледный: смерть и приближение ада (Откр. 6:7-8)	Ожидание гнева Божия; души убиенных вопиют о мщении (Откр. 6:9-11)	Печать начала гнева Божия: удержание стихий (Откр. 6:12 – 7:17)	«Безмолвие на небе, как бы на пол часа» (Откр. 8:1)
6 (2)		Казнь через землю: уничтожение 1/3 деревьев (Откр. 8:7)	Казнь через воду (море): 1/3 моря стало смертоносной кровью (Откр. 8:8-9)	Казнь через реки и источники вод: 1/3 вод омертвела (Откр. 8:10-11)	Казнь через солнце и светила; 1/3 их повреждена (Откр. 8:12)	«Саранча», вышедшая из «кладязя <i>бездны</i> »: мучение человека <sup>138</sup> (Откр. 9:1-11)	Брань войска «копей»; повреждение социума и умертвление 1/3 людей (Откр. 9:13-21; 11:3-13)	Царство зверя; жатва земли и людей; конец испытаний (Откр. 11:14-19; 13-14)
7 (3)		Разрушение земли как начало разрушения творения: гнойные раны (Откр. 16:2)	Разрушение воды: море стало мёртвой кровью, смерть всего в море (Откр. 16:3)	Разрушение рек и источников вод: они стали кровью (Откр. 16:4-7)	Разрушение солнца и светил: разрушительный огонь светил (Откр. 16:8-9)	Омрачение царства зверя; разрушение человека (Откр. 16:10-11)	Собирание мира на брань с Богом; разрушение социума (Откр. 16:12-16)	Вечеря Божия; разрушение мира и победа Бога в истории (Откр. 16:17 – 19:21)

137138

Не ставя перед собой задачу подробного комментария Откровения, обозначим лишь некоторые «опорные точки» этой исторической модели, наиболее общие закономерности её внутренней структуры, а также приведём отдельные характерные примеры присутствующей в ней динамики истории.

<sup>137</sup> Ср.: 2 Кор. 5:17. Начало пути истории: мир идёт за Христом.

<sup>138</sup> Пообщей логике всех казней здесь можно предполагать повреждение на 1/3 человека, который желает, но не может умереть (Откр. 9:6).

Ключом к пониманию историзма Откровения являются образы, или символы, которыми пронизана и буквально перенасыщена ткань этой книги. Каждая из семи групп<sup>139</sup>, представляющих ту или иную стадию, ступень исторической периодизации и объединяющих в этом представлении события разных знамений<sup>140</sup> и, соответственно, исторических рядов, содержит *типовой набор символов*, образов, повторяющихся или родственных между собой. Рассмотрим такие группы символов более подробно, обращаясь к наиболее важным из них.

*Первая ступень: земля и растения, дерево, рай, новый мир, держащий в деснице, ходящий посреди, конь белый, лук, первая любовь.*

Все образы этой ступени обращают внимание на полагание Бога началом и источником всего, на непрестанное обращение и возвращение к нему как к началу бытия мира и человека. Он – являет себя как победитель (образы «лука», «коня белого», «держашего» и «ходящего посреди»), Вседержитель полноты («держаший семь звезд в деснице»), подлинное «Древо жизни», Источник всякой жизни и жизненной силы – как природной, так и духовной. Он же творит и новый мир – мир Христов, который становится «первой любовью» человечества, которое впоследствии отойдёт от Бога. Назидательные миру казни, а затем и попустительное разрушение мира, начинается символически и реально именно с повреждения и разрушения самого жизненного начала в мире – с земли и растений («земля» здесь выступает и как наиболее общий образ творения, в том числе тварной жизни, вообще мира как творения, как космоса (ср. Быт. 1:1), а «дерево» – не только как образ самого Бога («Древо жизни» (Быт. 2:9)), но и как указание на растения вообще, на начало тварной жизни на земле. Власть и торжество Христа имеют здесь параллель с образами райского сада, сотворённого Богом мира (ср.: «ходящий посреди» (Откр. 2:1); ср. Откр. 2:7). Этот процесс может быть совершён и в отдельном человеке, христианине, и даже общине, если они «оставят свою первую любовь», Христа. Покаяние и возвращение к прежним делам жизни во Христе возвратят их к победе, к источнику и «древу» всякой жизни – Богу.

Последовательность творения – «сотворившему *небо и землю (1), и море (2), и источники вод (3)*» (Откр. 14:7) – задаёт структуру последующих ближайших ступеней.

*Вторая ступень: вода (море), жизнь, смерть, кровь, вражда, темница.*

Образы этой ступени продолжают ряд символов истории как единого целого.

Они оказываются обращены к человеку – к характеру того пути человека и социума, который они избирают для себя. Именно «вода» («воды», «море») в различных её формах и состояниях выступает в Откровении в целом символом человека, человеческого, человечества, но также – и его состояния, его деятельности. Таковы «море стеклянное» (Откр. 4:6), «море стеклянное, смешанное с огнём» (Откр. 15:2; ср.: скорбь как путь человека (Откр. 2:9–10)), символизирующие упорядоченность, внутренний покой, чистую жизнь, приведённость к Богу человеческой жизни в Церкви. Таковы и просто «воды» (Откр. 14:2; 19:6). Стихийность, неуправляемость «вод», бурность «моря» обозначают страстную, греховную, подвластную страстям деятельность человека – деятельность, несущую смерть, а не жизнь; обозначают и сами народы мира (Откр. 12:15; 13:1; 17:1,15). Другой важнейший здесь образ «крови» (с её движением в человеке, но также и изливанием вовне) с древнейших времён выступает символом как жизни, так и смерти, одновременно. Вражда и разделение между людьми, приходящие на смену согласию, нарушение призвания Божия о единстве человека являют себя как в начале мировой истории (начиная с первого убийства Каином Авеля), так и в определённую

<sup>139</sup> См. вертикальные столбцы в вышеприведённой таблице.

<sup>140</sup> № 1–4 по горизонтали – знамение-обращение к Асийским Церквям; № 5 – знамение о печатях, № 6 – знамение о трубах (казнях), № 7 – знамение о чашах (язвах).

эпоху жизни Церкви с новым витком вражды, несомым миром (Откр. 6:4). Эта вражда всегда выступает следствием ослабления связи человека с Богом, дальнейшим следствием оставления «первой любви» (ср. Откр. 2:4) к Нему. Рыжий цвет коня (в знамени печатей), так же как и смертоносная кровавость вод моря (в последующих знамениях казней и язв), имеют ту же символику – разделения человека, разрушения его жизни и разрушения связей между людьми, реального претерпевания страданий и даже смерти, за собственные ли грехи, либо искупительных страданий за грехи ближнего (ср. 1 Пет. 2:17 и др. там же). Именно в море, при начале казней, начинается массовая гибель одушевлённых тварей и людей (Откр. 8:9). Все эти символы имеют и подчёркнуто христологический характер, включённый в экклезиологию<sup>141</sup>, обращённый к человечеству Христа. Ополчение мира на подлинных учеников Христовых означает для церковных членов и общин вновь и вновь проживание пути Христова, Его смерти и воскресения в самих себе (Откр. 2:8), и делает их действительными, действующими и неизменными членами церковной общности после «первой смерти» (Откр. 2:11; ср. 20:6); изведения из «темницы» смерти (ср. Откр. 2:10).

*Третья ступень: течение рек и источники вод, камень, манна, меч обоюдоострый, мера.*

Образы этой ступени продолжают ряд творения Богом мира: земля, море, источники вод (Откр. 14:7). Здесь очевиден отсыл к пневматологическим мотивам (Откр. 21:6; 22:17; ср. Ин. 7:38), а вместе и к троическому измерению – отображению дела Святой Троицы в творении<sup>142</sup>, завершаемого Духом Святым. Таковы, прежде всего, образы «источников» и вытекающих из них «потоков» пресных вод. Если море (образ предыдущей ступени) символизирует собою жизнь, то образы этой ступени обращают внимание к источнику и подателю жизни – пресной воде, а в высшей и духовной перспективе – и к Духу Святому, Подателю всякого блага. Образ «сокровенной манны» (Откр. 2:17) также представляет дары духовные, дары Духа. Именно полнота совершения дела Святой Троицы в истории, утверждаемая Духом Святым, создаёт католическую полноту Церкви Христовой, её цельность, непобедимую в истории. Образ «камня белого» (Откр. 2:17) многомерен. Выступая парадоксальным источником живительных вод (ср. Чис. 20:11), «камень» имеет вместе с тем и явную экклезиологическую символику: Христос (1 Кор. 10:4; ср. Мф. 21:42–44 и др.), Пётр как символ епископства и общинного бытия Церкви (Ин. 1:42), вообще христиане (1 Пет. 2:5)<sup>143</sup>. «Камень» (а в перспективе – и «град» (Откр. 21:10–11) обладает цельностью, имеет определённую стройность и меру (ср. Откр. 21:15–21); вместе он заключает в себе и образ неподвижного движения. Он же и отделяется, отсекается, высекается, отторгая «порчу греха». Но если Святой Дух собирает в одно Церковь, то мир, уходящий от Бога, на определённой стадии этого отхождения устремляется к самоизоляции всякого личного бытия, атомизации жизненного пространства, регулируемому юридизмом (и его «мерой») межличных связей (Откр. 6:6). Таков образ торговли, всеразделяющей «меры», «весов» мира, в противоположность объединяющей и всеединящей «мере» Святого Духа (ср. Ин. 3:34). Обоюдоострый меч Христов (Откр. 2:12; ср. Мф. 10:34; 24:40–41 и др.) радикально разделяет и «измеряет» пространство космоса, экумены человеческого бытия<sup>144</sup>, но это разделение является и источником очищения Церкви (от ересей, расколов и всякого нечестия)<sup>145</sup>, высекание её «Камня» (ср. Откр. 12:5) в истории<sup>146</sup>. Это отделение

<sup>141</sup> То, что обычно называемо «христологический аспект Церкви» (См.: Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие. М., 2013. С. 499–500).

<sup>142</sup> Ср.: «Те три дня, которые были прежде создания светил, суть образы Троицы, Бога и Его Слова и Его Премудрости» (Феофил Антиохийский, *свицисп.* Три послания к Автолику... С. 151. 2:15).

<sup>143</sup> Ср. с символикой «камня», «каменной» в Пастыре Ерма: *Ерм, св.* Пастырь... С. 230–236, 287–298. 1:3:1–9; 3:9:2–16.

<sup>144</sup> «Обоюдоострый меч» есть мера человека, разделяющая человека, социум, человечество, историю на два пути, вектора, града. См. подр. об этих аспектах разделения ниже: гл. 4, п. 4.2. настоящего раздела монографии.

<sup>145</sup> Ср.: Откр. 2:16 – призыв к покаянию как очищению Церкви от отмерших членов.

означает, что им нет места в общении, отторгает их от «меры» камня, храма, града. Впоследствии повреждение, а затем и разрушение пресных вод и их источников продолжает казни и язвы мира, пытающегося жить без Бога, а значит и без Его помощи и силы, которые содержат, направляют и оживотворяют всё творение.

*Четвёртая ступень: солнце, светила, звезда, свет, огонь, ад, халколиван, ноги, жезл железный.*

Все образы этой ступени связаны с наиболее ключевыми из них – света и огня. Бог есть свет истинный и преемственный (ср. Ис. 60:19–20; 1 Тим. 6:16), но, вместе с тем, этот же свет есть и огонь пожигающий и сожигающий всё грешное и недостойное (1 Кор. 3:13; ср. Исх. 3:6; 24:17; Лев. 10:2; Чис. 1:1; Втор. 32:22 и др.). Таков и Христос, Солнце правды (ср. Откр. 1:16; 12:1; 21:23–24; Мал. 4:2). Такова и Церковь, таковы и её члены (Откр. 2:28; 22:16; ср. Мф. 5:14 и др.). Когда мир отвергает этот свет, отворачивается от Христа, встаёт на путь апостасии и мнимой самодостаточности, тогда он сам исполняет себя духовной смерти и следует по пути в ад (Откр. 6:8). Бледный (букв. на греч. «χλωρός», зелёный) цвет всадника в знамении печатей представляет вид этого духовного трупа мира. Образами пожигающего огня и света Божия выступают Христовы «очи, как пламень огненный» и Его «ноги, подобные халколивану» (Откр. 2:18), камню, своим видом являющему образ раскалённого огня. «Ноги» Христовы представляют здесь образ попирающего нечестивых Христа. Таков и образ «жезла железного» (Откр. 2:26–27; ср. 12:5; 19:15), относимый к Церкви и показывающий её подлинную власть над миром, власть которого, в свою очередь, иллюзорна. «Звезда утренняя» (Откр. 2:28) выступает символом надежды для Церкви, – такова и сама побеждающая Церковь на небосводе «нового неба и новой земли» (Откр. 21:1), где духовные светила (ср. Откр. 12:1)<sup>147</sup> освещают человека так же, как освещали его светила тварные. Таким образом, и разрушением тварных светил (образом четвёртого дня творения) продолжают казни, а затем и язвы мира, отвергнувшего свет духовный – Бога. «Четвёртый день (творения), – говорит свщисп. Феофил Антиохийский, – (есть) образ человека, нуждающегося в свете»<sup>148</sup>.

*Пятая ступень: белые одежды, мрак, бездна, «саранча», неизвестность, исповедание, имя.*

Образы этой и последующих ступеней составляют особую группу, связанную с созиданием и, напротив, разрушением самого человека, венца творения Божия<sup>149</sup>.

Образы этой ступени отсылают к началу творческой, «созидательной» деятельности человека, к направлению вектора пути этой деятельности и, вместе, к его делам – с Богом или без Бога. Так, «белые одежды», символ святости и обращённости к Богу, выступают и символом крещения, начала христианской жизни, а затем и покаяния – постоянного и перманентного обращения духа человеческого к Богу. «Исповедание» Богом человека (Откр. 3:5), так же, как и человеком – Бога, представляет собой оборачивание лицом к лицу, перманентное начало созидания человека как христианина. Напротив, мрак («омрачение» (Откр. 9:2; 16:10)), «бездна», ночь, в которую приходит вор (ср. Откр. 3:3), символизируют неизвестность и, вместе с тем, иллюзорность иного пути, пути мнимой жизни, но подлинной смерти (Откр. 3:1).

<sup>146</sup> Ср.: «Башня так очистилась, что казалась вся сделанною как бы из одного камня, так будет и Церковь Божия»; также ср. труд ангелов по измерению и разделению камней-людей (См.: *Ерм, св. Пастырь...* С. 299. Ср.: *Там же*. С. 230, 292. 1:3:2; 3:9:9,18). «Как изваяние, иссечём богослова во всей красоте» (*Григорий Богослов, свт. Слово 27, против евномиан и о богословии первое, или предварительное // Его же. Творения. В 2-х тт. М., 2010. Т. 1. С. 330*).

<sup>147</sup> Образы Христа и Пресвятой Богородицы в Церкви.

<sup>148</sup> *Феофил Антиохийский, свщисп. Три послания к Автолику...* С. 151.

<sup>149</sup> 5–7 ступени представляют некоторое отображение 1–3 ступеней; тогда как ступень 4 отсылает к тайне «восьмого дня» и будущего века («Восьмой (день) намекает на неизреченное таинство вечного благобытия» (*Максим Исповедник, прп. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Его же. Творения. В 2-х тт. М., 1993. Т. 1. С. 224. 1:56*)).

Разрушение созданных Богом светил (четвёртая ступень) закономерно продолжается разрушением «души живой» – живого и самодействующего начала в человеке, а значит и разрушением самого человека, которое совершается по плодам его собственных «трудов». Как мир создан Богом «из ничего», так и человек в своей творческой деятельности пытается заменить собою Бога, проникая в «кладязь бездны»; «плоды» этой деятельности мучают человека: «саранча», выходящая из «кладязь бездны» (Откр. 9:7–10) и приносящая *мучения* человеку, – образ рукотворной «живительной» силы, иллюзия жизни, результат *дел* человеческих; она – анти-образ пятого дня творения Богом мира, творения «души живой» (ср. Быт. 1:20–21). Начало разрушения царства зверя (Откр. 16:10–11) представляет собою уже иной виток (в знамении язв) такой мнимо созидательной деятельности человека. Так, души замученных и убиенных христиан, их мольбы о мщении (Откр. 6:9–11) указывают на ожидание близкого гнева Божия (знамение печатей); их запечатление от казней и одновременные мучения греховного человека в мире от «саранчи» (Откр. 9:1–11) – на домостроительное начало осуществления этого гнева и этих мучений (знамение о казнях); а «кусание (людьми) языков от страдания» (Откр. 16:10) – на попустительное Богом всеразлагающее изнутри мучение отступившего от Бога человека в царстве зверя (знамение о язвах). Напротив, бытие человека в Церкви, со Христом (Откр. 3:4; 6:9), его «бодрствование» (Откр. 3:2) означает подлинную жажду жизни (пролагаемую в «книгу жизни» (Откр. 3:5)) в противовес «сну греха» и желанию смерти, происходящему от страданий, вызванных собственным грехом. Это «*желание (собственной) смерти*» (Откр. 9:6) становится исторической расплатой за смерть Христовых мучеников, вопиющих о мщении (Откр. 6:10). «Бодрствование» и «свет» являют себя полной противоположностью «жажде смерти» и тьме греховного «омрачения».

*Шестая ступень: четыре ангела, река Евфрат, ключ Давидов, иудеи, столп, собрание, брань, войско, соучастие, проповедь, цари земли, имя новое.*

Образы этой ступени соотносятся с процессом собирания, общности, соучастия – с той внутренней динамикой, которая следует за началом всякого, прежде избранного человеком, пути. Это и собирание стихий творения для их противления человечеству (образы «четырёх углов земли», «четырёх ветров земли», «четырёх Ангелов», войска «коней» (Откр. 7:1–2; 9:14–15; 9:16)), и собирание остатка рабов Божиих (Откр. 7:4–17), и собирание всего мира на брань против Бога (Откр. 16:12–16)<sup>150</sup>. Собирание людей представляет такие реалии как социум, община, общество. Именно поэтому на этой ступени мы находим воспоминания об Израильском народе (Откр. 3:9)<sup>151</sup>, который, будучи *отдельным социумом*, олицетворяет собой именно социальный период исторического бытия отношений Бога и человека (период ветхозаветной Церкви)<sup>152</sup>. «Река Евфрат» (Откр. 9:14; 16:12), «ключ Давидов» (Откр. 3:7–8) – важные образы, также связанные с историей Израильского народа. Образы «сатанинского сборища» (Откр. 3:9) и избранного остатка (Откр. 7:4–8), также и обращение некоторых из иудеев к Богу (Откр. 3:9; ср. 11:13) отсылают нас к этой же теме. Повреждение, а затем и разрушение антихристианского социума представлено умерщвлением 1/3 людей (в знамении казней) и собиранием «царей земли» (Откр. 16:14) для будущего разрушения «великого града Вавилона» (в знамении язв) – образа земной социальной организации человечества, отвергающей Бога. Но образы собрания и общности относятся не только к социуму; они характеризуют также и внутренний мир человека, собранность сил его души – подлинную и мнимую. Войско с тремя язвами (от

<sup>150</sup> Ср.: идею антихристового «совозглавления» («συνκεφαλαίουῦνται») у св. Ириния Лионского (См.: *Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses* // PG 7. Col. 1203).

<sup>151</sup> Стих Откр. 2:9 отсылает нас к тому параллелизму 1–3 и 5–7 ступеней, о котором мы писали выше; см. предыдущую ступень.

<sup>152</sup> Ср. сноску, приведённую выше, в п. 1.2.4: *Августин Иппонский, блаж.* О Граде Божиим... Т. 2. С. 169. 10:32.

огня, дыма и серы<sup>153</sup>) – «кони» с головами львов и хвостами змей, помрачающие силы человеческой души – разум, волю и чувство, – сами являют плод «теоретической», «созерцательной» деятельности отступившего от Бога человечества (Откр. 9:17–19); на «теорию» (греч. «θεωρία»)<sup>154</sup> как созерцательное и собирательное научение указывает и проповедь миру двух пророков (Откр. 3:8–10; 11:3–13). «Выходящие из уст дракона и из уст зверя и из уст лжепророка три духа нечистых» собирают «царей земли» (Откр. 16:13–14) на борьбу с Богом через синергийное «собрание» и единое направление внутренних сил человека и человечества. «Написание имени» (Откр. 3:12) – этот образ также имеет синергийный характер: характер отношений человека с Богом, Церковью и её членами; он означает «сделать участником», соучастником, представляя идею перихорестического и святого общения. Соделывание побеждающего «столпом в храме» (Откр. 3:12), как и незаконченный характер измерения храма Божия (Откр. 11:1; ср. 21:15<sup>155</sup>), также указывают на «социальный» – уже не личный, но и ещё не всеобщий, частный характер совершающихся процессов.

*Седьмая ступень: Аминь, жертва, жатва, безмолвие, явление ковчега Завета, град, вечеря, воцарение, царство.*

Образы седьмой ступени символизируют конец, полноту, исполнение, окончание, совершение всякого процесса («совершилось» (Откр. 16:17)): воцарение со Христом<sup>156</sup> (Откр. 3:21) или гибель всякого иного царства. «Аминь» – таково одно из имён Христа, но оно же обозначает и тождество конца началу, исполнение времён<sup>157</sup>. Окончание истории обозначают образы «успокоения от трудов» (Откр. 14:13), «жатвы» и сбора плодов (Откр. 14:14–20), «стояния при двери» и «стука» в неё (Откр. 3:20). «Безмолвие на небе, как бы на пол часа» (Откр. 8:1) – образ вечности, но образ, данный именно как образ и залог будущего, как его предчувствие; это безмолвие – и ожидание Божие, субботний покой седьмого дня (ср. Быт. 2:2–3) перед началом казней мира. На этой же ступени, но уже в другом историческом периоде, совершается воцарение и «царство зверя» – соединёнными усилиями дракона, лжепророка и зверя (Откр. 13), – совершается полнота самоизоляции и самоорганизации человечества в антиподобии Церкви и её внутреннего перманентного (и вместе с тем, исторического) восхождения к полноте богоподобия – подобия Святой Троице. На этой ступени происходит и окончательное запечатление и исполнение Завета Божия с человеком в вечности, *окончание христоподобного дела Церкви в истории* (ср. Откр. 11:19), означающего и «жатву» мира и человека, сбор плодов мира (Откр. 11, 13–14 гл.). Но эта полная победа Бога и человек, с Ним победивших, требует предельной горячности от Церкви (ср.: «Ты тепл, а не горяч и не холоден» (Откр. 3:15)), предельной христоподобной жертвенности и самоотречения, подлинного участия в вечери Христовой (Откр. 3:20). Так, эта жертвенность имеет пасхальный и евхаристический характер. В запечатлении «печатью Бога живаго» рабов Бога (Откр. 7:2–3, и далее, Откр. 7), предваряющей снятие седьмой печати с книги (Откр. 8:1), уже очевидны пасхальные мотивы. Последующие исторические события, знаменуемые седьмой ступенью казней, таким образом, можно назвать *приготовлением* к «пасхальной» жертве Церкви в истории; образ «жатвы» (земли и людей) являет окончательную готовность Церкви к этой жертве, а образ брачного пира (седьмая сту-

<sup>153</sup> Библейские образы непрерывно совершающихся: начала, возгорания (сера), продолжения действия (огонь) и окончания (дым) страстного процесса в человеке. Силы человеческой души (разум, чувство и воля) также являют в своём страстном и греховном взаимодействии подобную последовательность.

<sup>154</sup> Стадия в духовном процессе внутренней организации и вызревания человека, восхождения его к Богу. Она коррелируется со всяким вообще процессом внутреннего и внешнего собирания, научения, познания человеком самого себя и окружающего мира; а также на научение, учение, пророчество, обращённые к человеку. Подробнее об этом см. ниже.

<sup>155</sup> Ср. символику «трости, подобной жезлу» (Откр. 11:1; ср. 2:27; 12:5; 19:15) и «золотой трости» (Откр. 21:15).

<sup>156</sup> Буквально «восседание на троне».

<sup>157</sup> «Аминь... начало создания Божия» (Откр. 3:14).

пень язв), «вечери» (Откр. 19:9) – окончательное совершение христоподобной и соучаствующей Христу и Его Жертве жертвы Церкви в истории – её смерть и воскресение со Христом. Образ окончательной гибели мира как кровавой «вечери Божией» (Откр. 19:17) сопутствует образу вечери любви, свидетельствуя о достигающем максимума антагонизме и, вместе, антиномизме истории, таинственно и неведомо уходящем в вечность и снимающемся в вечности. Образы двух «великих градов» (или «жён» (Откр. 17:4–6,9,18; Откр. 12:1; 19:7)) – с одной стороны, «блудодействовавшего с царями земли» (Откр. 16:19; 17:18 и др.; Откр. 17:2; 18:9) и, с другой стороны, «святого» и приготовленного как Невеста Агнца (Откр. 21:10; 22:19), представляют эту же антитезу тотальной гибели и торжества в истории.

Рассмотрев символы и исторический характер различных *типовых стадий* истории, согласно Откровению, обратимся теперь к общему характеру последовательности в каждом из исторических рядов, выражаемых четырьмя ключевыми знаменами Откровения<sup>158</sup>.

При историческом движении (от первой к седьмой ступени) в каждом из знамений можно наблюдать общий рост, *усиление и обострение всех процессов* – происходящих в мире, в Церкви и в отношениях их друг с другом и с Богом. В наиболее принципиальных чертах эти процессы представляют собой два векторных движения – усиление богоотвержения миром, сопровождаемое ростом его страданий, и, с другой стороны, утверждение христоподобного пути Церкви в истории, сопровождаемое ростом её торжества:

**1. Усиление богоотвержения миром.** В течение времени «знамения печатей» – от шествия за Христом (Откр. 6:2), к ополчению на Церковь и друг друга (Откр. 6:4), отделению и атомизации мира (Откр. 6:5–6), его апостасии и тотальному отходу от Христа (Откр. 6:8), богопротивлению и убиению христиан (Откр. 6:9), и «великой скорби» для них (Откр. 7:14). В период казней – от отвержения покаяния (Откр. 9:20), через радость от смерти пророков (Откр. 11:10), до бессильной ярости на Бога и Его Церковь («и рассвирепели язычники» (Откр. 11:18; см. также 12:12,17). В период последних язв – от хуления Бога (Откр. 16:9,11) до «собираания... на брань» против Него (Откр. 16:14) и последнего приготовления к этой брани (Откр. 19:19).

**2. Рост страданий мира.** В течение времени «знамения печатей» – от «взятия мира на земле» (Откр. 6:4) к нераскаянному осознанию слабости и незащищённости человеческих перед гневом Божиим (Откр. 6:15–17). В период казней – от страдательного искажения служащего человеку творения (Откр. 8:1) и начала мучений (Откр. 8:10–11), а потом желания и, вместе, неспособности умереть (Откр. 9:5–6), через душевные и физические страдания и смерть от «огня, дыма и серы» (Откр. 9:18–10), к окончательному «погублению губивших землю» (Откр. 11:18). В период последних язв – от «гнилых ран» и разложения тел человеческих (Откр. 16:2), через «кусание языков... от страдания» (Откр. 16:10), к погружению «живыми... в озеро огненное, горящее серою» для вечных мучений (Откр. 19:20).

**3. Утверждение христоподобного пути Церкви в истории и рост её торжества.** В течение времени «знамения печатей» – от воцерковления мира (Откр. 6:1), к запечатлению Церкви, уберегающему от казней (Откр. 7:3), и соучастию святых в приготовляемых наказаниях мира Богом (Откр. 8:3–5). В период казней – от избавления запечатлённых от страданий (Откр. 9:4)<sup>159</sup>, через власть над стихиями (Откр. 11:3–6), до соделывания «Царства мира... Царством Господа нашего и Христа Его» (Откр. 11:15). В период последних язв – от стояния на «море, смешанном с огнём» (Откр. 15:2–4), через «бодрствование и хранение одежды своей» (Откр. 16:15), к браку Церкви и Агнца, брачной вечере (Откр. 19:9).

<sup>158</sup> Обращению к Асийским Церквам, а также знаменами о печатях, трубах и язвах.

<sup>159</sup> Избавление имеющих «печать Божию» от мучений от «саранчи».

Таковы мнимый исторический рост и развитие мира, и подлинный – Церкви, итог которых – мнимое «воцарение» зверя, и подлинное – Бога<sup>160</sup>.

Примечательны следующие два (составляющие между собою пару) небольшие знамения, посвящённые заключительному этапу истории. Они дополнительно характеризуют *динамику* внутреннего развития и структуры устройства человеческой жизни и человечества в истории, в его отношении с Богом: от *личного* начала к торжеству *кафолической* полноты для Церкви, или к краху глобального единения без Бога для мира.

	<b>Характер свидетельства</b>	<b>Призыв к народам перед язвами пощущения Божия (Откр. 14:6-12)</b>	<b>Знамение о Церкви перед язвами пощущения Божия (Откр. 15:2-8)</b>
1	<i>личный</i>	Призыв к покаянию ангела, имеющего «вечное Евангелие» (Откр. 14:6-7)	Песнь святых со Христом на стеклянном море, смешанном с огнём (Откр. 15:2-4)
2	<i>социальный</i> <sup>161</sup>	Свидетельство о падении Вавилона (города великого) <sup>162</sup> (Откр. 14:8)	Отвержение небесного храма (города великого и святого) <sup>163</sup> для начала язв (Откр. 15:5-7)
3	<i>всеобщий</i> <sup>164</sup>	Предостережение о поклонении зверю и образу его, и принятии печати его (Откр. 14:9-11)	Наполнение храма дымом <sup>165</sup> от славы и силы Божией и невозможность никому войти в храм (для поклонения) до окончания язв (Откр. 15:8)

161162163164165

«Терпение святых» (Откр. 14:12) – в прохождении до конца этого пути истории. Эсхатологическая песнь на «стеклянном море, смешанном с огнём» (Откр. 15:2), представляя образ Церкви и её последней и великой жертвы в истории, предвещающей воскресение со Христом и окончательное торжество Церкви, подчёркивает *единство всецелой Священной Истории*, проходящей сквозь всю историю мира (песнь Моисея, Агнца и Церкви («победивших зверя» (Откр. 15:2)).

### 1.5.3. Сопутствующие знамения

Общая «историческая» логика последования Откровения нарушается рядом знамений, имеющих иное значение, не связанное с изображением поступенной логики исторических процессов<sup>166</sup>. Таковы следующие вставки в общую канву Откровения: главы 10, 12 и 20. Знамения,

<sup>160</sup> «Ты приял силу Твою великую и воцарился» (Откр. 11:17).

<sup>161</sup> Но в том числе и личный.

<sup>162</sup> Который есть «город великий» (Откр. 11:8; 14:8; 17:18 и др.), «блудница» (Откр. 17:1 и др.).

<sup>163</sup> «Великий город, святой Иерусалим» (Откр. 21:10; ср. 3:12; 11:2; 21:2; 22:19); «невеста» (Откр. 21:2,9; 22:17).

<sup>164</sup> Но в том числе личный и социальный.

<sup>165</sup> «Дым» – характерный образ окончания, завершения деструктивных процессов или истории гнева Божия: «Тот... будет мучим в *огне* и *сере...* и *дым* мучения их будет восходить во веки веков» (Откр. 14:10–11; ср. 9:17–18).

<sup>166</sup> Эта логика «иногда прерывается отступлениями, которые, по большей части, относятся к будущему и имеют целью

содержащиеся в них, можно назвать «знаменами победы». Они не связаны напрямую с одной историей будущего, представляя более сложный контекст: вневременной тайны, сопоставления различных планов истории или её обратной перспективы.

Дадим краткую характеристику каждому из этих знамений.

*Знамение об эсхатологической победе Бога (Откр. 10)* – о совершении «тайны Божией» (Откр. 10:7) в противостоянии Его с миром. Это знамение наиболее прикровенно из всех, содержащихся в Откровении; оно содержит лишь немногие символы, а также прямое указание Божие на сокрытость от мира того откровения, которое было открыто апостолу Иоанну (то, что «*семь громов* проговорили... скрой... и не пиши сего» (Откр. 10:4))<sup>167</sup>. Образ «семи громов» очевидно коррелируется с семью именами Христа, составляющими внеисторический, но вместе с тем и направляющий человеческую историю, ряд парадигм, источников и тайн (Откр. 1:13–18; 2:1,8,12,18; 3:1,7,14). Это знамение – знамение «тайны» (Откр. 10:7), «тайны восьмого дня»... (которая) принадлежит будущему веку»<sup>168</sup>, тайны «имени» Христова, «которого никто не знал, кроме Него Самого» (Откр. 19:12). Нам приоткрыто лишь то, что оно содержит в себе следующую богословскую антиномию:

1. покаяние отвержено миром (Откр. 9:20–21).

2. образы *надежды* (радуга, Откр. 10:1), *славы Божией* (облачение облаком, Откр. 10:1), *истории* (книга, Откр. 10:2) – обращены к значению *для всего мира* (стояние ангела на море и земле, Откр. 10:2)<sup>169</sup>.

*Знамение о победе Церкви в истории (Откр. 12)*. Это знамение представляет соединение в один контекст *различных планов истории* – её *начала, середины и конца*, повествующих об «извержении дракона, древнего змия, называемого диаволом и сатаной» (Откр. 12:7–9), его войны с творением Божиим (ангелами, Христом и Церковью) и победы над ним:

1. *победы ангелов* над диаволом при начале мира – образ будущих побед Христа и Церкви,
2. *победы Христа* над диаволом,
3. *победы Церкви* над диаволом.

*Знамение о личной победной эсхатологии человека (Откр. 20)* – об окончании личной истории святых и их дальнейшем соучастии со Христом в истории мира. Здесь, так же, как и в Откр. 12 (хотя и иным образом), соединяются *разные планы истории* – истории отдельного человека и истории Церкви и мира; причём эти планы рассматриваются в их взаимном отношении друг к другу. Для этого знаменья характерен парадокс *обратной перспективы* истории: «Которые не поклонились зверю (эсхатологическое будущее) ... «ожили и царствовали со Христом тысячу лет (предшествующее ему время)» (Откр. 20:4)<sup>170</sup>. Момент Откр. 20:2–3 (временное пленение диавола – он *помещён* в темницу, *затворён* и *запечатан*) следует полагать началом истории Церкви Христовой и взаимоотношением с ней мира<sup>171</sup>.

---

подчеркнуть его глубочайший смысл» (Кассиан (Безобразов), *еп.* Христос и первое христианское поколение... С. 434).

<sup>167</sup> Образ «семи громов» (Откр. 10:3–4) представляет глас Божий, «персонифицированный» в откровении семи духов (ср. Откр. 4:5; 5:6).

<sup>168</sup> Лосский В. Н. Боговидение // *Его же*. Боговидение. Минск, 2007. С. 121. Гл. 9.

<sup>169</sup> Ср.: Откр. 1:7.

<sup>170</sup> Ср. с мыслью о том, что, как Христос древнее всего, так, опираясь на Него, были движимы пророки и праведники Ветхого Завета (Ин. 8:56–58; 1 Кор. 10:4). Так же и антихрист «зреет» в истории – опираясь на него, действуют противящиеся Богу (1 Ин. 2:16; 4:3).

<sup>171</sup> Следует отличать его от конечной участи диавола и его сотрудников (Откр. 20:10; ср. 20:10, 15; 21:8).

### 1.5.4. Конец истории

Отдельно следует выделить *знамения, посвящённые поражению «Вавилона»*, представляющие собой вставку в пророчество о седьмой язве:

- знамение *о суде* над Вавилоном (Откр. 17),
- знамение *о плаче* над Вавилоном сильных мира сего (Откр. 18).

Образы «жены» (Откр. 17:3,4,6,18), «матери» (Откр. 17:5), «блудницы», с которой «блудедействовали цари земные» (Откр. 17:2; 18:9), «царицы» (Откр. 18:7), «Вавилона, града великого» (Откр. 14, 8; 17:18; 18:10 и др.), «тайны» (Откр. 17:5; ср. 2 Фес. 2:7), представляют очевидную антитезу экклезиологическим образам «жены, облечённой в солнце» (Откр. 12:1), «невесты Агнца» (Откр. 21:9), небесного «града, святого Иерусалима» (Откр. 21:10; ср. 3:12; 21:2) и др. «Земной град», ведущий борьбу с Богом и Церковью в истории социум мира сего<sup>172</sup>, в конце истории будет промыслительно истреблён самими людьми (Откр. 17:16–17), стремящимися передать всю полноту власти над человечеством зверю, который «выйдет из бездны, и пойдёт в погибель» (Откр. 17:8).

Эта полнота власти над человечеством *онтологически иллюзорна* (Откр. 19:20; 20:10), но, при этом, *исторически реальна* (Откр. 13:15).

Идея противоположности, проходящей сквозь историю, – Бога, Христа, Церкви, с одной стороны, и дьявола, антихриста<sup>173</sup>, земного града, с другой, выражается в Откровении не только в противопоставлении «Вавилона» и «Небесного града Иерусалима», града земного и Церкви. Царство зверя, мнящее в своём превозношении себя выше «Вавилона» и делающее себя «богом» (ср. Ин. 5:43), созируется тремя действующими «лицами»:

1. «Драконом, древним змием, называемым дьяволом и сатаной» (Откр. 12:9),
2. «Зверем... (который) имел два рога, подобные агнчим, и говорил как дракон... (Который) сделает то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено будет начертание на правую руку их или на чело их» (Откр. 13:11–16),
3. «Выходящим из моря зверя с семью головами и десятью рогами... Одна из голов его как бы смертельно была ранена, но эта смертельная рана исцелела» (Откр. 13:1,3)<sup>174</sup>.

Очевидна троичная символика, представляющая пародию на Святую Троицу, предвечно замыслившую и созидающую в истории Церковь Христову.

Христологическая антисимволика также присутствует и представлена следующими параллелями:

- «Живый; и был мертв, и се, жив» (Откр. 1:18)

<sup>172</sup> «Вавилон» не следует отождествлять с земным обществом или государственностью как таковой, но именно с *социумом богопротивления* (напр., гонящее христиан Римское государство того времени выступает одним из прообразов и, так сказать, исторических «воплощений» этого «Вавилона» (ср. 1 Пет. 5:13)). Так, в Откровении присутствует пророчество и о воцарённых социумах и «спасённых народах» («цари земные принесут в него славу и честь свою» (Откр. 21:24)).

<sup>173</sup> В известной мере, для Откровения это собирательный образ (само слово «антихрист» (1Ин. 2:18, 22; 4:3; 2Ин. 1:7) здесь не употребляется), обобщающий в себе первого и второго «зверя» (Откр. 13:1–8, 11–16).

<sup>174</sup> Черты антихриста (то есть представляющего себя *вместо Христа*) имеют как второй, так и третий звери, однако, вероятно, всё же его следует отождествлять со вторым зверем, на что указывает ряд признаков: «рога, подобные агнчим», образ «выхода из земли» (т. е. сотворённость Богом), именно он изображается в Откровении деятельным лицом, приводящим человечество к поклонению другому зверю (Откр. 13:12 и др.).

– «*Был, и нет его, и явится*» (Откр. 17:8)<sup>175</sup>

– «*Нет его, и выйдет из бездны, и пойдёт в погибель*» (Откр. 17:8)<sup>176</sup>

*Вечера Божия*, представляющая окончание последней из семи чаш, или язв, («чашу вина ярости гнева Его» (Откр. 16:19), «великую вечерю Божию», гнева Божия (Откр. 19:17)) и, одновременно, торжественный и вечный пир Христа с верными («Брачную вечерю Агнца» (Откр. 19:9)), являет момент высшего и окончательного противоположения, конфликта между Богом и миром, окончание великой борьбы двух «градов» (водительствуемых Богом и диаволом), и *конец истории* (Откр. 21:1). Участие Церкви в чаше гнева Божия (ср. Откр. 18:6), как и участие её в собственном брачном пире, представляет собой единый пир Христа и, вместе с тем, таинственную богословскую антиномию, неразрешимую в самой истории. *Готовность Церкви* ко браку со Христом<sup>177</sup> через хриstopодобное прохождение ею и окончание истории знаменует её окончание.

Последние главы (Откр. 21–22), посвящённые видению небесного Иерусалима, вновь отсылают нас к метаистории, к вечности, смыкаясь с началом Откровения (Откр. 1:8) и даже началом Евангелия от Иоанна (Ин. 1:1). Это «возвращение в вечность» будет, однако, уже исполнено историей, включит её в себя как ставшее вневременным достояние богочеловеческой жизни Христа и Его Церкви. Так, образы вечности в Откровении представляют Христа («Конь белый», на котором сидит Христос (Откр. 19:11))<sup>178</sup>, Церковь («море стеклянное» (Откр. 4:6))<sup>179</sup>, вечное сопричастие с Богом ангелов («Ангелы на конях белых» (Откр. 19:14)). «Книга жизни» (Откр. 13:8; 20:12; 21:27), – ещё один и важнейший образ вечного и вневременного со-бытия праведных с Богом, «метаистории», превышающей, но и заключающей в себе совершившуюся историю; но, вместе с тем, «книга жизни» есть и сама Церковь – *её история и её вечность*, вобравшая в себя историю. Такими же «книгами» выступают и жизни и истории отдельных людей (Откр. 20:12). Присутствуют в Откровении и земные, «исторические» образы вечности – образы реки, улиц, месяцев года (Откр. 22:1–2 и др.); они также свидетельствуют о таинственном характере вечности, катафатически превышающем собою время и историю<sup>180</sup>.

## 1.6. Заключение

Библия – книга о прошлых, настоящих и будущих путях истории: истории всецелой Церкви, общины, отдельного человека перед лицом Бога, но и истории мира, социума, человека в мире. Эта история, во всей многомерности её аспектов, представляет собой пространственно-временное поле взаимодействия Бога и Человека<sup>181</sup>, где «историческая жизнь Логоса... нормирует всю историю, воздействуя... изнутри живого средоточия самой исто-

<sup>175</sup> Ср.: «одна из голов его как бы смертельно была *ранена*, но эта смертельная рана *исцелела*» (Откр. 13:3).

<sup>176</sup> Указание на иллюзорность зверя и его «исцеления»: он выйдет из ниоткуда и пойдёт в никуда.

<sup>177</sup> «Наступил брак Агнца, и жена Его *приготовила* себя» (Откр. 19:7).

<sup>178</sup> Ср.: тот же образ, но выступающий образом некоего исторического времени (Откр. 6:2).

<sup>179</sup> Ср. с другим образом – «стеклянного моря, смешанного с огнем» (Откр. 15:2), – образ жертвы Церкви в истории (при язвах) и проникновения вечности в историю. Ср.: образ народов – «воды» (Откр. 17:15).

<sup>180</sup> Образами времени надделено также и изображение вечности мучений в «озере огненном и серном» (Откр. 20:10).

<sup>181</sup> «Между человеком, каким он был явлен при изначальном устройении мира, и тем, каким он явится по кончине всего, существует подобие, ибо в равной мере носят они Божественный образ. По этой причине весь род человеческий именуется единым человеком, ибо для могущества Божия не существует ни прошедшего, ни будущего... Поэтому вся наша природа, простираясь от первого до последнего, есть единый образ Того, Кто есть «Сый»» (*Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое. Эссекс-М., 2000. С. 87).

рии»<sup>182</sup>, где действует вся Святая Троица, но и где человек становится таким же свободно действующим лицом, как и Бог.

Библейский историзм находит своё продолжение в Церкви – в её жизни, учении, самой истории. Это продолжение предполагает определённое развитие церковной историко-богословской мысли; однако её ядро, семя, богооткровенная полнота смыслов, заключённые в Священном Писании, остаются неизменными на все времена.

Так и сегодня – как и всегда – историзм Библии сверхсовременен. Жизнь в XXI веке означает лишь то, что мы живём в иных исторических условиях, нежели Церковь прежних веков – будь то эпоха древних мучеников или «золотые века» святоотеческой письменности. Но наша жизнь протекает «в контексте» того же самого Предания Церкви, того же самого опыта святости, воспринять который и вновь осуществить в любых (собственных для каждого человека) формах нашей жизни и деятельности составляет насущную задачу каждого церковного члена. Мы привыкли смотреть на наше время как на что-то простое, привычное и ничем не примечательное, но в действительности это не так. Те великие исторические процессы и события, известные нам из учебников, которые совершались в глубокой древности церковной жизни (такие, например, как арианские или христологические споры), продолжают – в новых исторических формах – и в наши дни; типологически они, в каждой из библейских книг по своему, изображены на страницах Ветхого Завета, Евангелия, апостольских посланий, Апокалипсиса. «То (историческое), что верно о каждом из нас, должно быть верно и о Церкви»<sup>183</sup>, и наоборот. То разделение, о котором говорит Христос (Мф. 10:34), происходит и ныне, происходит в каждое мгновение жизни мира, происходит оно и в недрах самой Церкви, постоянно обновляющей себя. Опыт истории есть и опыт наших дней и нашей жизни – опыт, включённый в Историю с большой буквы, сопряжённый с опытами множества частных историй, сопроникнутый ими или, напротив, противопоставленный им. Смыслы, парадигмы, источники этого опыта и этой истории мы вновь и вновь находим и обретаем в Священном Писании.

---

<sup>182</sup> Бальтазар Х. У. фон. Теология истории... С. 22.

<sup>183</sup> Кассиан (Безобразов), еп. Новый Завет в наше время. История и богословие // Да придет Царствие Твое: сборник статей / еп. Кассиан (Безобразов). Paris, 2003. С. 74.

## Глава 2. Ключевые темы богословия истории у мужей апостольских и апологетов

*«Эллины... не имеют истинной истории»<sup>184</sup>.*

*«Для Бога весь этот мир есть один дом... Великое заблуждение, если ты, забыв или не зная прошедших событий, остановишься только на последующих»<sup>185</sup>.*

*«Где последовательность, там постоянство, где постоянство, там и благовременность, а где благовременность, там и польза»<sup>186</sup>.*

### 2.1. Введение

Богословское осмысление истории происходило в самой истории. Чувство истории, её смысла и линейного направления, имеющего начало и конец, равно как и значение в ней «действующих лиц» – Бога и человека, изначально присутствует в опыте Церкви, в её Предании. Библейский историцизм находит своё продолжение в Церкви – в её жизни и событиях её земной истории, постепенно начинает раскрываться в церковной мысли, начиная с первых её шагов, осмысляясь в контексте текущих задач церковного бытия.

В этом процессе I–II векам жизни Церкви принадлежит важная роль первичного опытного соприкосновения с «новой историей» – историей нового, христианского мира; историей «последних времён» – постепенного вызревания и раскрытия тех совершенства и полноты, которые принёс Христос. Мужами апостольскими и апологетами закладываются многие ключевые парадигмы, вопросы, темы и образы, посвящённые отношению истории и Святой Троицы, истории и Христа, истории и Церкви, истории и человека, которые впоследствии сформируют облик богословия истории. Так, хотя становление богословия как науки происходит, прежде всего, в течение III–IV веков, с завершением так называемой эпохи Древней Церкви и началом нового времени – церковного расцвета, Вселенских Соборов и воцерковления всего окружающего социума, однако уже в эпохи апостольскую, мужей апостольских, а затем и апологетов, закладывается и осмысляется комплекс тем, образов, тенденций и направлений богословской мысли, который впоследствии примет точную и систематическую форму богословской науки<sup>187</sup>.

### 2.2. Святая Троица и история

Проблематика связи *истории, устройства человека* и отображаемой в них *троицеской жизни* Самого Бога, которая будет занимать умы богословов III века, в более ранний период церковной жизни обнаруживается в святоотеческой письменности лишь в самом зачаточном виде.

---

<sup>184</sup> Феофил Антиохийский, *свищсп.* Три послания к Автолику... С. 191. 3:30.

<sup>185</sup> Марк Минуций Феликс Октавий // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 264. Гл. 33.

<sup>186</sup> Иринеи Лионский, *свищмч.* Против ересей... С. 379. 4:20:7.

<sup>187</sup> С образованием общих контуров систематического богословского знания в III веке и формированием универсального богословского понятийного аппарата в IV веке.

Троический контекст<sup>188</sup> оказывается очевидно выражен уже в посланиях священномученика Игнатия Антиохийского (троичность священной иерархии Церкви<sup>189</sup>, реконструкция у св. Игнатия трёх уровней эклезиологического единства<sup>190</sup>, косвенное указание на единство Церкви как на образ троичного единства<sup>191</sup>), однако напрямую связь его с историей здесь не прослеживается. У других мужей апостольских он ещё менее очевиден.

Апологеты дают несколько больше в этом отношении. Сам термин «Троица» (греч. «Τριάς»), как известно, впервые появляется у священноисповедника Феофила Антиохийского, причём это появление оказывается не лишено рассматриваемого нами контекста связи троичности и истории. Так, *история сотворения Богом мира* оказывается у него некоторым отображением троичной жизни Бога: «Те три дня, которые были прежде создания светил, суть образы Троицы, Бога и Его Слова и Его Премудрости»<sup>192</sup>. Вместе с этим, не только троичность Бога, но и единство Лиц Святой Троицы отображается в творении, особенно при создании человека<sup>193</sup>. Исторический контекст здесь не столь важен, однако предполагается в силу определённой последовательности сотворения Адама и Евы, а сами человеческие ипостаси также, хотя и скрытым образом, выступают в роли «образов Троицы». Несмотря на сказанное, всё это остаётся единичными упоминаниями, из которых мы можем извлечь что-либо полезное для нашей темы. Лишь наследие священномученика Иринея Лионского вплотную приближается к той проблематике, которая проявит себя у учителей III века.

---

<sup>188</sup> То есть контекст отображения троичности Бога в тварном бытии.

<sup>189</sup> См.: *Игнатий Антиохийский, свецмч.* Послание к филиладельфийцам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 361. Гл. 7; *Его же.* Послание к магнезийцам // *Там же.* С. 343, 346. Гл. 6, 13; *Его же.* Послание к траллийцам // *Там же.* С. 348, 350. Гл. 2, 3, 7; *Его же.* Послание к смирнянам // *Там же.* С. 367. Гл. 8; *Его же.* Послание к Поликарпу // *Там же.* С. 372. Гл. 6.

<sup>190</sup> См.: *Игнатий Антиохийский, свецмч.* Послание к ефесеям // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 332, 340. Гл. 2, 20; *Легеев М., свящ.* Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. С. 77, 79–82.

<sup>191</sup> *Игнатий Антиохийский, свецмч.* Послание к траллийцам... С. 351. Гл. 11.

<sup>192</sup> *Феофил Антиохийский, свецисп.* Три послания к Автолику... С. 151. 2:15.

<sup>193</sup> «Чтобы показать таинство единства Божия, Бог вместе сотворил жену Адама, а также для того, чтобы большая была между ними любовь» (*Феофил Антиохийский, свецисп.* Три послания к Автолику... С. 160. 2:28).

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.