

Священник Михаил Легеев

У ИСТОКОВ БОГОСЛОВИЯ ИСТОРИИ В РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Эпоха утраченной экумены¹, при своей наиболее значительной исторической протяжённости (IX–XXI вв.), оказывается наименее изученной с точки зрения её патрологической периодизации и анализа общих и локальных исторических процессов, протекающих в Церкви, в их взаимной связи. В одной из наших прошлых статей² мы наметили наиболее общие контуры периодизации данной эпохи. Настоящая статья посвящена месту в ней русского богословия. Начало русской церковной мысли, положенное свт. Иларионом Киевским, уже имеет выраженный историософский контекст, хотя в целом следует греческим святоотеческим образцам. К моменту зарождения оригинального русского богословия на рубеже XV–XVI веков у прп. Иосифа Волоцкого и инока Филофея богословие истории приобретает особое значение в рамках процессов общецерковного масштаба, поднимая вопрос о финальной периодизации церковной истории и месте в ней Русской Церкви, а потому составляет ключевой импульс развития собственно русской мысли. Дальнейшее развитие богословия истории в Русской Церкви будет происходить в «контексте» проблемы взаимопроникновения общинного бытия Церкви и социума.

Ключевые слова: богословие истории, историософия, формирование русского богословия, святитель Иларион Киевский, преподобный Иосиф Волоцкий, «Москва — третий Рим», инок Филофей, Церковь, экклезиология.

1. Введение

Для каждого периода истории Церкви и церковной мысли характерна не только своя тематика, свой «предмет», но и методология его исследования.

Если исторический процесс, протекающий в отдельной человеческой личности, в человеке, взятом как Церковь, был исследован церковной мыслью (в соответствующее время) в своём собственном, прежде всего, *линейном развитии* — движении человека к Богу³, то историческая проблематика общинного бытия Церкви имеет

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

¹ См., напр.: Легеев М., *свящ.* Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. С. 147–149.

² Легеев М., *свящ.*, Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. Периодизация «Эпохи утраченной экумены»: взгляд со стороны богословия истории // Русско-Византийский вестник / Санкт-Петербургская Духовная Академия. 2018. № 1. С. 64–72.

³ В период IX–XIV веков. См.: Легеев М., *свящ.* Богословие истории на рубеже эпох: от преподобного Максима Исповедника к преподобному Симеону Новому Богослову // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 51–61. Впрочем, и здесь мы можем выделить некоторую дополнительную систематику (проблематика синергийных процессов, протекающих в человеке (X–XI вв.); проблематика таинств Церкви, процессов, протекающих в человеке, на пути его соединения со Христом (XII–XIII вв.); проблематика обожения человека и литургическое богословие общения человека и Церкви (XIV–XV вв.)); см. также: Легеев М., *свящ.* Мир и Церковь как участники исторических процессов в «Эпоху утраченной экумены» // Труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская Духовная Академия. 2018. № 1 (2). С. 213–214.

другой характер. Она затрагивает, прежде всего, отношения Церкви как общины⁴ с социумом⁵, а также отдельной личностью и, с другой стороны, католической полнотой — отношения, которые также могут быть рассмотрены в их историческом развитии и компоненте. Этот характер внутренне менее цельный и, одновременно, более сложной исторической проблематики общинного бытия Церкви, представляющей собой посредующее, *связующее звено между экклезиологией отдельного человека и экклезиологией католическости*⁶, определяет облик богословия 2-ой пол. XV–XVIII веков: во многом более практический и подготовительный, чем исполненный теоретических обобщений. Богословие здесь представлено прежде и более всего скрытыми тенденциями мысли, выражаемыми в практическом отстаивании тех или иных внутренних интенций, и формированием различных подходов к связи и совместному взаимодействию человека, католической полноты Церкви и окружающего мира, *где церковная община (и, прежде всего, та или иная Поместная Церковь) выступает источником и мерилом связующего опыта*⁷.

У разных Поместных Церквей этот связующий опыт оказывается различным. Различия поместного опыта возвратят богословие истории в историософский контекст, то есть обратят его внимание к *макромасштабу истории* — для каждой из Церквей⁸ станет принципиально важным свидетельство собственного исторического опыта в судьбах Православия и всего мира — прошлых, настоящих и, особенно, будущих.

Именно это время станет ключевым для рождения русского богословия в целом и русского богословия истории, в частности.

2. Святитель Иларион Киевский и его значение для русского богословия

Однако своё начало богословие истории в Русской Церкви берёт задолго до вышеобозначенных процессов, прообразуя и предначиная проблематику будущего периода церковной жизни. Отправной точкой и первой ключевой вехой историософии Русской Церкви следует полагать знаменитое «Слово о законе и благодати» свт. Илариона Киевского; историософский характер этого первого памятника русской церковной мысли, как покажет время, окажется символичным.

Преемство мысли свт. Илариона с грекоязычным святоотеческим наследием очевидно. Структура «Слова» и его богословие общеисторического процесса, стержнем которого выступает историческая жизнь и развитие Церкви, восходит к классическим образцам святоотеческой письменности, прежде всего, знаменитой гомилии «О Пасхе» святителя Мелитона Сардийского (II в.). В не менее яркой, поэтической и оригинальной форме у свт. Илариона воспроизводятся ключевые темы Мелитоновой гомилии (при этом свт. Иларион свободно привлекает собственные многообразные примеры и образы, что свидетельствует о яркости его богословского и литературного таланта). Эти ключевые темы таковы:

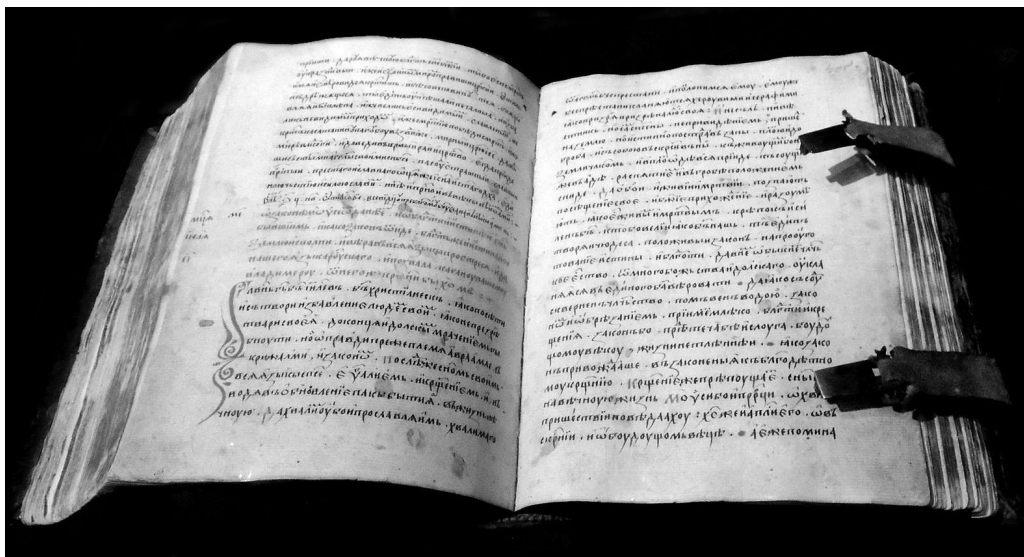
⁴ Общинный (или синаксисо-ипостасный) уровень экклезиологического бытия может быть представлен различными масштабами — от общины-прихода до поместной Церкви.

⁵ В том числе государством.

⁶ См.: *Легеев М. и др. Периодизация...* С. 67-69.

⁷ Подобно автобиографичности богословской мысли прп. Симеона Нового Богослова, открывающего предшествующий период, проходящий под знаком экклезиологического внимания к отдельному человеку, 2-ая половина XV века открывает «автобиографический опыт» Поместных Церквей, и прежде всего, Русской Церкви, делая его особым достоянием католического Предания.

⁸ Прежде всего, мы можем говорить здесь о Русской и Константинопольской Церквях; именно они стоят в эпицентрах формирования двух новых и ключевых богословских школ, начиная с середины XV века.



Торжественник со «Словом о законе и благодати» свт. Илариона.
Первая половина XV в.

1. Ожидание прихода Спасителя страдающим человечеством⁹
2. Эпохальность истории; преемственность исторических эпох (от ветхого к новому, и от нового к тайне будущего века¹⁰)
3. Прямая перспектива исторического развития (идея прогресса)¹¹
4. Опасность остановки на пути истории¹²
5. Воплотившийся Христос — Бог и человек¹³
6. Распятие Христа иудеями, отвергнувшими Его¹⁴
7. Поражение иудеев; конец иудейства и повсеместное распространение христианства¹⁵
8. Конечное торжество Христа, Альфы и Омеги истории¹⁶

Имеющая опору в библейском историзме, прямая перспектива истории «от ветхого и несовершенному — к новому, совершенному и торжествующему», ясно представленная в обоих произведениях («О Пасхе», «Слово о законе и благодати»), имеет однако у свт. Илариона свои специфические особенности. Конечное торжество Христа, изображённое у свт. Мелитона и имеющее у него несомненно эсхатологический

⁹ Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе: литургическая поэма / Пер. с греч. и послесл. иером. Илариона (Алфеева). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье — Об-во любителей церк. истории, 1998. Гл. 46-56.

¹⁰ «Как закон приводил подзаконных к благодатному Крещению, так Крещение сынов своих провождает в Жизнь Вечную», «Прежде тень, потом Истина» (Иларион Киевский, свт. Слово о законе и благодати. URL: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4868>. (дата обращения: 03.11.2018)) и др. Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе. Гл. 42-4, 38-39 и др.

¹¹ «Иудейство... раньше... явилось, но через Благодать христианство большим стало» (Иларион Киевский, свт. Слово...). Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе. Гл. 35-36, 57-65.

¹² Истина, придя, упраздняет свой образ; благодать отменяет закон. Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе. Гл. 37, 40-45.

¹³ Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе. Гл. 5, 8-10, 66-71.

¹⁴ Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе. Гл. 72-99.

¹⁵ «Кончилась иудейство... по всей же земле вера распространилась» (Иларион Киевский, свт. Слово...). Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе. Гл. 97-103.

¹⁶ Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе. Гл. 104-105.

и вселенский характер¹⁷, здесь, в «Слове о законе и благодати», приобретает, вместе с тем, конкретную, локальную историческую перспективу — *торжества Русской Церкви, последней из плодов благодатного источника*:

«Закон раньше был, и вознёся в малом, и отошёл; вера же христианская, явившись после, больше первого стала и распространилась среди многих народов... (Эта) вера благодатная по всей земле распространилась и до нашего народа русского дошла»¹⁸;

«Законническое озера высохло, евангельский же источник наполнился вод и всю землю покрыв, и до нас разлился»¹⁹.

Эта мысль не сопровождается ещё у свт. Илариона представлением о эсхатологическом значении и роли Русской Церкви. Рождение последней представляет собой лишь *финальную точку* повсеместного распространения христианства без каких-либо богословских выводов из этого факта. Перенос акцентов здесь с вселенского торжества Христа на Его торжество в Русской Церкви лишён каких либо представлений или заявлений о роли Русской Церкви во всеобщей истории, но представляет лишь заявление о рождении нового плода древа Кафолической Церкви и радость от этого события. Однако именно перспектива, заданная свт. Иларионом, станет впоследствии отправной точкой для рождения русского богословия истории, которое поставит вопрос о месте и роли Русской Церкви и русского богословия в исторических процессах.

3. Преподобный Иосиф Волоцкий и инок Филофей: зарождение историософской парадигмы Русской Церкви

Падение Константинополя в 1453 году послужило важнейшим толчком к развитию русской церковной мысли, и особенно мысли историософского характера. Реальность бытия Русской Церкви, осознаваемая во времена св. Илариона как исторически *«последнее»*²⁰ становится теперь, спустя четыре столетия, *исключительным, единственным и уникальным* — единственно сохранившим полноту воцерковления мира. Это изменение не могло остаться безответным.

Прп. Иосиф Волоцкий, ближайший крупный мыслитель этого времени, одним из первых почувствовал историческое значение произошедших изменений. Дополнительным провоцирующим фактором к тому послужило проникновение на Русь *гуманистического влияния*, уже вполне укоренившегося на Западе и сформировавшего там совершенно новое мировоззрение Возрождения (именно как гуманистическое и вольнодумное движение широкого спектра, вероятно, следует понимать и интерпретировать так называемую «ересь жидовствующих»; с этим согласуется как общая логика истории²¹, так и мнение значимых специалистов по данному вопросу²²). *«Первые ростки апостасии на русской земле должны быть безжалостно искоренены»*, — именно такая идея вдохновила прп. Иосифа на создание «Просветителя»,

¹⁷ Там же.

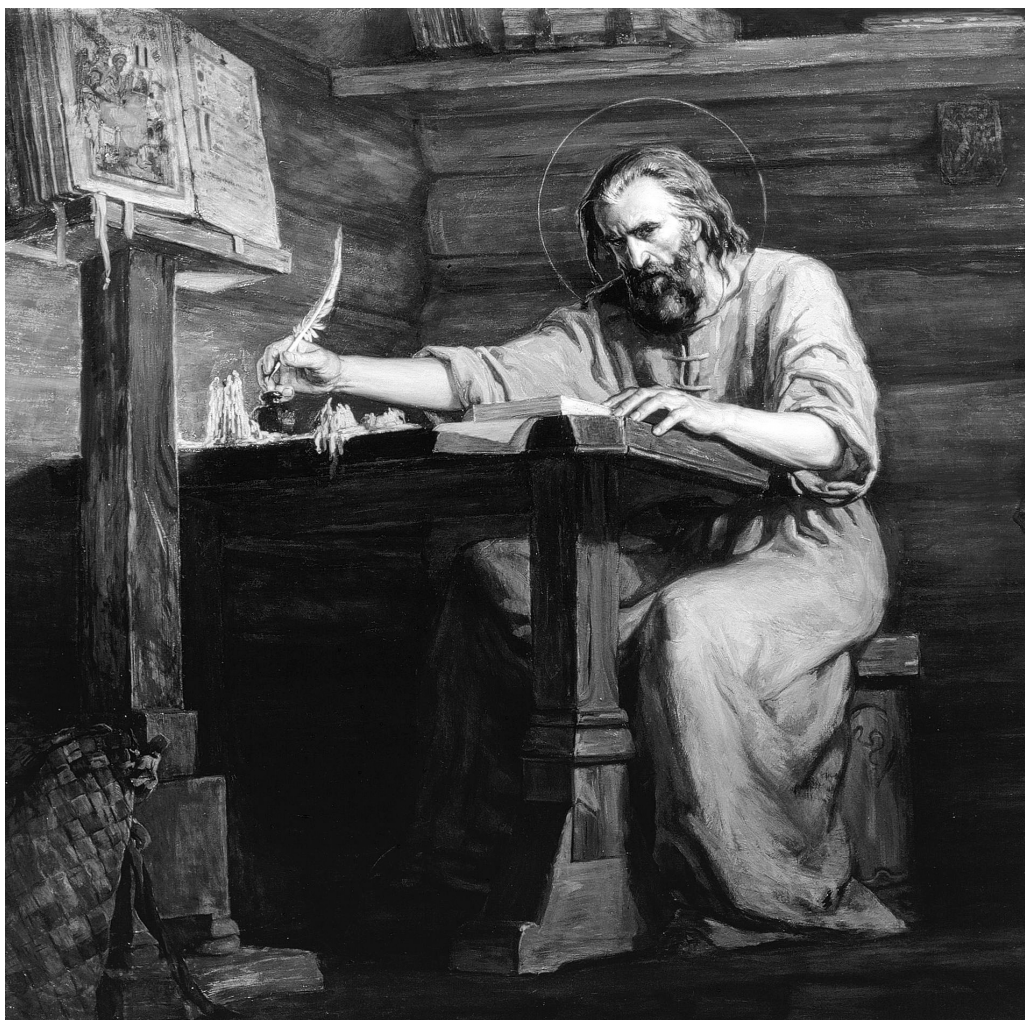
¹⁸ См.: *Иларион Киевский, свт.* Слово...

¹⁹ См.: Там же.

²⁰ В черед земного, видимого торжества Христа и Его Церкви.

²¹ Ведь время эвонитства давно прошло, не говоря уже о том, что антииудейский компонент всегда составлял значимую величину в древнерусской мысли (см., напр.: *Маркидонов А. В.* О некоторых особенностях древнерусского религиозного сознания (на примере Палеи Толковой) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки / Мат-лы IX межд. Научн.-богосл. Конф., посв. 100-летию начала мученического и исповеднического подвига РПЦ. 28-29 сентября 2017 года. Сборник докладов. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 265).

²² См., напр.: *Лихачёв Д. С.* Развитие русской литературы X — XVII веков. Эпохи и стили. Л.: Наука, 1973. С. 159.



Преп. Иосиф Волоколамский. Худ. С. Афолина, 1998 г.

который явился первым в русской богословской мысли трудом систематического характера, не лишённым, при этом, оригинальных черт. За этим лозунгом вполне отчётливо проступала уже начинаемая формироваться и осознаваться *историческая задача Русской Церкви: сохранение традиции, побуждаемое ответственностью перед кафолической полнотой Православия.*

Эта интенция находит своё выражение в следующей мысли св. Иосифа историософского характера, в корне меняющей акценты, расставленные некогда свт. Иларионом Киевским:

1. Русь²³ — новое (понимаемое как более позднее и совершенное), сохранившее святость;

2. Остальной христианский мир²⁴ — древнее, даже ветхое (понимаемое как более исторически древнее и, одновременно, более ветхое в духовном плане²⁵), утратившее

²³ Не только Церковь, но вообще русский мир, социум.

²⁴ Составлявший ранее Византийскую империю.

²⁵ По причине греховного, хотя и временного, отступления от Православия византийской иерархии на Флорентийском Соборе.

ныне воцерковление и гармонию социума, перешедшее в стадию поляризации между Церковью и миром²⁶.

Спустя несколько десятилетий, один из его учеников и последователей, инок Спасо-Елеазарова монастыря Филофей, опираясь именно на эту историософему прп. Иосифа (историософему уже не ветхой и новой всемирной истории, а «ветхой» и «новой» истории самой Христовой Церкви)²⁷, напишет свои известные слова, адресованные великому князю Василию: **«Все христианские царства сошлись в одно... два Рима пали, а третий стоит, четвёртому же не бывать»**²⁸.

Как справедливо замечают некоторые исследователи, концепция инока Филофея представляет собой чисто церковную историю²⁹ — в ней нет места государствам и цивилизациям, их месту в истории, *вне контекста исторического бытия Церкви*³⁰. Мысль о Церкви как о *стержне истории* возрастает здесь до проблемы периодизации — как самой Церкви, так, равно, и всего мира «последних времён», то есть времён христианства. «Три Рима» представляют собой ничто иное как **символ трёх эпох**, три знака истории христианского мира:

1. Эпоху Древней Церкви (I–III вв.)
2. Эпоху Вселенских Соборов (IV–VIII вв.)
3. Эпоху утраченной экумены (IX–XIV вв., и особенно, начиная с сер. XV в. и далее — до окончания мира)

Жизнь «трёх Римов», эти три эпохи, обнимает собою всю историю христианского мира, прошлую, настоящую и будущую.

Так, в отличие от Мелитоновой периодизации *всеобщей истории* (в частности воспринятой и ясно выраженной свт. Иларионом Киевским³¹), историософская парадигма рубежа XV–XVI веков оказывается направлена своим вниманием к истории Церкви, которая, в свою очередь, уже внутри себя обнаруживает некоторый параллелизм со всеобщей историей мира, выраженный, в частности, в той же тройственной структуре, несмотря на то, что одна из историй (Церкви Христовой) представляет собой лишь «последнее время», заключительный исторический фрагмент истории всеобщей³².

²⁶ «После Вознесения на небеса Единородного Сына Божия уже исполнилась тысяча лет... с того времени солнце Евангелия осияло нашу землю... и как в древности Русская земля всех превзошла своим нечестием, так сейчас... она всех превзошла благочестием... (Только в одной) Русской земле... *все суть овцы единого Пастыря — Христа*, все едины в мыслях, и все славят Святую Троицу» (Иосиф Волоцкий, прп. Просветитель. Б. Китеж, 2006. С. 16).

²⁷ Именно позиция прп. Иосифа даёт основание полагать, что для инока Филофея первый, второй и третий Рим — не просто исторические реалии прошлого или настоящего.

²⁸ Послание старца Филофея к великому князю Василию // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI в. М., 1984. С. 441.

²⁹ Т. о. представляя собой не просто историософию, а именно богословие истории.

³⁰ См., напр.: «Руководящей идеей у Филофея является идея провиденциализма... Филофей не раскрывает полного чередования мировых царств, а непосредственно останавливается на старом Риме, указывает его преемство Константинополем — вторым Римом, и, наконец, переходит к Руси, с богоспасительной Москвою, этим третьим Римом — и последним» (Кириллов И. Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М. 1914. С. 27).

³¹ Ветхозаветная, новозаветная, эпоха Церкви; которые же есть, согласно Тертуллиану, эпохи Отца, Сына и Святого Духа.

³² Заметим, что последняя также может быть рассмотрена как история Церкви, стержня истории (что, в частности, отражено в историософии свв. Мелитона и Илариона): от ветхозаветного прообраза Церкви, через реальность Христа, Который есть семя Церкви и её будущая Глава, к постепенно раскрываемой тайне церковного бытия по шестости Святого Духа на апостолов. Однако последний из этих периодов может быть рассмотрен как собственная эпоха жизни Церкви Христовой в истории.

Всё это (то есть постановка вопроса о всеобщей периодизации церковной истории) составляет важную характерную черту формирующейся парадигмы богословия истории Русской Церкви. Особое внимание к заключительной эпохе этой периодизации (проходящей под восходящим знаком «третьего Рима»), равно как и роли в ней самого «третьего Рима», собственно Русской Церкви, будет представлять другую ключевую черту этой парадигмы. Наследие малоазийской школы древности окажется здесь продолженным неожиданным образом.

Греки признали эту периодизацию, хотя её смысл и виделся ими с другого угла исторического зрения³³.

4. Взаимное отношение бытия Церкви и социума в локальном масштабе как историософская проблема. Перспективы и искушения русской историософии

Важный вопрос состоит в том, какова же в русском богословии оказывается *интерпретация характера* и общеисторического значения третьей и заключительной эпохи церковной и, вместе с тем, общемировой истории, символически выражаемой под знаком «третьего Рима»? *Общецерковный кенозис и локальное торжество*, явленное или сохранённое в Русской Церкви, — как русское богословие истории того времени смотрит на эти исторические факты, равно как и на их отношения друг к другу? Известный тезис о «вине греков» не давал однозначных ответов и богословского понимания всей картины.

Как представляется, умаление и упразднение *торжества* и его переход к *кенозису* в локальном масштабе Константинопольской Церкви не имел в глазах новой русской историософии ни чисто отрицательного, ни чисто положительного знака (в отношении к самой Константинопольской Церкви). Сам факт утраты симфонии между Церковью и государством (у греков) означал и *начало разделения, расхождения их (Церкви и государства) исторических путей: общий* (для Поместной Церкви и соединённого с ней, *воцерковлённого социума*³⁴) *грех* стал отправной точкой для дальнейшего уже разделённого процесса — апостасийного для государства и всё более и более *нацеленного на преодоление этой апостасии* для Константинопольской Церкви³⁵. Наказанием за грех стало падение империи и трагический разрыв путей Церкви и государства, однако само это наказание имело искупительный характер, благодаря которому определённое почтение русского мира к Константинопольской Церкви сохранялось, несмотря ни на что.

Историческая ситуация в самой Русской Церкви представляла ещё больше вопросов к осмыслению; так или иначе они сводились к проблеме интерпретации воцерковлённого социума.

Иллюстрацией к такой трудности может послужить модель отдельно взятого человека. Так, отдельно взятые церковный член, человек, при рассмотрении его

³³ Ср. ответ константинопольского патриарха Иеремии царю Феодору Иоанновичу: «Первый Рим пал из-за Апполинариевой ереси, а второй Рим, Константинополь, находится в руках неверных турок, с тех пор твоё великое русское царство, благочестивый царь, которое превосходит благочестием прежние царства, является Третьим Римом... потому наше действие по учреждению патриаршенства будет совершено по воле Божией» (цит. по: *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 336).

³⁴ Ср.: *Легев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // *Христианское чтение.* 2017. № 5. С. 38-39.

³⁵ Ветшание мира, не только осуществляемое как общий, универсальный процесс, но и наиболее очевидно явленное в эклезиологическом контексте одного из «*малых стержней истории*» — Поместной Константинопольской Церкви, представляет собой ту перспективу истории, которая противоположна обратной перспективе неизменного обновления, молодения, исторического и, вместе с тем, духовного роста Церкви (Ср.: *Ерм, св. Пастырь* // *Писания мужей апостольских.* М.: Издат. Совет. РПЦ, 2003. С. 175-176).

отношения и соотношения с Церковью может быть рассмотрен и богословски интерпретирован следующим образом:

1. Как *существующий в Церкви* (в Церкви-общине и в Кафолической Церкви) и, таким образом, *обнимаемый и заключаемый Церковью*.
2. Как Церковь (т. е. сам — как автономный ипостасный уровень экклезиологического бытия³⁶), и таким образом, *как заключающий в себе*, в собственном ипостасном бытии, *некую частную меру церковности — «заключающий Церковь»* (под которой понимается ни её общинная локальность и ни кафолическая полнота, но отдельное и личное зерно церковности)³⁷.

При перенесении этой дилеммы на социум в его отношениях с Церковью (а по крайней мере в условиях Русского государства этот социум был представлен самим государством, воцерковлён и неразрывно соединён с Поместной же Русской Церковью) может быть реконструирована следующая калька с экклезиологической модели отдельного человека, где государство может быть интерпретировано и представлено:

1. Как *существующее в кафолической Церкви и несомненно заключаемое Церковью*, обнимающей всё творение и все стороны человеческой жизни своими энергиями, миссией и полнотой бытия³⁸.
2. Как, будучи воцерковлённым социумом, само способное *в определённом смысле быть и называться «Церковью»* (имея ввиду определённый масштаб церковного бытия), Святой Русью.

Так, собственно загадку представляла область отношений государства и общины (Поместной Церкви), «пространство» которых в общем и целом коррелируется друг с другом, представляя в практическом отношении (как, по крайней мере, казалось ключевым фигурам данного времени) бытия конкретного организма³⁹ — одного целого, разделяемого логически, но не реально-ипостасно⁴⁰. Таким образом, если принять эту точку зрения, то логическим следствием из неё вытекает возможность (по крайней мере, теоретическая) представления земного государства, этого, своего рода, «большого человека», в форме бытия Церкви, — имея ввиду локальное Поместное церковное бытие и его заключённость уже не в отдельном человеке, но в социуме.

Как человек способен становиться Церковью, оставаясь при этом человеком (и даже человеком греховным), *так и социум, воцерковляясь, способен становиться и быть Церковью*⁴¹, несмотря на сохраняемое несовершенство его устройства⁴², — именно

³⁶ Составляющий, вместе с синаксисо-ипостасным и кафолически-ипостасным бытием Церкви, полноту экклезиологической модели. См., напр.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории и актуальные... С. 30, 98-102, 116-120.

³⁷ См.: Там же. С. 74-75.

³⁸ Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // *Он же.* Творения. В 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 157-158.

³⁹ Для Поместной Церкви — синаксисо-ипостасного.

⁴⁰ Так как и ту, и другую реальность (поместную Церковь и государство) составляли одни и те же люди.

⁴¹ Ср.: «Государство... восходит до Церкви и становится Церковью» (*Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. В 2 т. СПб.: Библиополис, 1996. Т. 1. С. 78).

⁴² Принцип симфонии властей предполагает *свободу действий* государства (так же, как и отдельного человека при его взаимоотношениях со священством) при *духовном руководстве* и направлении священной иерархии Церкви, представляющей Самого Христа и действующей по его образу и подобию, т. е. не нарушая свободу человека и общества — наставляя, но не довлея.

такой внутренний импульс получит в дальнейшем русское богословие истории. За ним последует череда исторических попыток применения этой модели⁴³ к практической жизни, — начиная от малой общины монастыря и заканчивая огромным социумом империи.

История покажет неустойчивость или, по крайней мере, временность такой модели, хотя и не опровергнет её теоретические посыпки. Расцерковление государства, подобно расцерковлению отдельно взятого человека, станет исторической реальностью, когда натиск антипредания, наступающей апостасии и всего того, что зовётся «миром» в негативном смысле этого слова, достигнет неких критических величин.

5. Заключение

Итак, формирующееся в рассмотренный нами период осознание Русской Церковью своей *ответственности за судьбы Православия в мире*, связанное с исключительным в это историческое время сохранением земного торжества Церкви в воцерковлённом социуме, выливается в исторический ряд богословских тезисов и формул, подкреплённых практическими действиями и шагами на поле истории:

1. Историческая концепция прп. Иосифа Волоцкого, полагающая начало осмыслению места Русской Церкви в мировой истории.
2. Формула «Москва — третий Рим» инок Филофея, задающая эпохальную периодизацию всеобщей и церковной истории⁴⁴.
3. Спор «стяжателей и нестяжателей», учеников прп. Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, о характере и степени интеграции церковного общинного бытия (взятого в форме предельно «неотмирного» монашеского бытия) и мира, воцерковлённого социума. Этот спор выступит фактически более частной и локальной моделью тех последующих попыток осмысления связи Церкви и мира (социума), которые в XVII–XVIII веках распространятся на масштаб Поместной Церкви и государства.
4. Проблемные попытки и интерпретации осмысления теснейшей интеграции Церкви и социума, Церкви и государства, *взятые «в контексте» исключительно значения этой интеграции*⁴⁵ для хода всеобщей и церковной истории, судеб Православия и всего мира (патр. Никон, с одной стороны, Пётр I и архиеп. Феофан (Прокопович), с другой, — как два крайних взгляда)⁴⁶.

Впрочем, рассмотренные процессы, протекающие в русском богословии, хотя и представляли собой определённую *доминанту* в кафолическом процессе церковной мысли на данном отрезке истории, всё же не составляли этот процесс целиком. Так, если сохранение торжества Церкви, нераздельности Церкви и социума (с его воцерковлённостью, пронизанностью Церковью), явленное в Русской Церкви XV века на фоне всеобщего кенозиса Поместных Церквей, определили будущие исторические судьбы русского богословия: от его зарождения до принятия на себя преемства лидирующей роли в мировом Православии, — то, с другой стороны, **кенотический**

⁴³ И осмысления в разных аспектах интегрированного бытия Церкви и социума в локальном масштабе.

⁴⁴ И в определённом смысле подводящая итог этой периодизации.

⁴⁵ Сохранённой и явленной в Русской Церкви, запечатлённой в образе «Святой Руси».

⁴⁶ Проблематика «симфонии властей», поднимаемая, в частности, в трудах св. Юстиниана Великого в VI веке, не имела однако в Византийской империи и Церкви эпохи Вселенских Соборов той остроты и чисто историческо-социальной специфики, какую она приобрела, начиная с конца XV века в Русской Церкви. Соответственно, не имела она и таких проблемных проявлений, как, например, период синодального управления в жизни Русской Церкви с соответствующей ему идейной подоплёкой.

«прорыв в будущее»⁴⁷ Константинопольской Церкви сформировал в ней собственные внутренние интенции, облик и характер её миссии, её взгляд на будущую историю и собственное место в ней.

В следующей таблице мы схематически изобразили основные черты формируемых двумя опытами нового экклезиологического бытия менталитетов, из которых вырастут русская и неоконстантинопольская богословские школы, которые впоследствии (уже в XX–XXI вв.) выступят ключевыми силами экклезиологической мысли.

	Русская Церковь	Константинопольская Церковь
<i>Осознаваемая историческая задача</i>	<i>Сохранение</i> традиции церковного бытия, <i>опыта прошлого</i> (торжества воцерковлённой «экумены», взятой уже в локальном масштабе одного Русского государства)	<i>Пропагандирование</i> опыта будущего (келотического состояния Церкви в окружающем мире), ещё не совершившегося в масштабах всей Церкви
<i>Основание для исполнения задачи («легитимизация» собственной исторической функции и роли)</i>	Осознание ответственности за судьбы Православия в мире и будущее католической полноты Церкви (основанное на сохранении воцерковлённого социума, торжества Церкви на земле)	Исторический статус Константинопольской Церкви (первой среди равных), подкреплённый государственным статусом константинопольского патриарха в Турецкой империи

Зеркальность формирующихся экклезиологических менталитетов определит не только дальнейшее тесное взаимодействие двух Поместных Церквей для решения тех или иных исторических задач, но и их «конкуренцию» за лидерство в православном мире, хотя бы она и протекала в более или менее скрытой форме.

Каждая из этих новых богословских школ будет представлять, одновременно, и нечто большее, нежели школу в традиционном смысле этого слова: локальный опыт школ сменится опытом различных экклезиологических реальностей общинного бытия (в чём будет состоять уникальный опыт истории именно этого периода). Каждый из опытов даст почву для роста как пшеницы, так и плевел.

Источники и литература

1. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. В 2 т. СПб.: Библиополис, 1996. Т. 1. 456 с.
2. *Ерм, св.* Пастырь // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет. РПЦ, 2003. С. 222-309.
3. *Иларион Киевский, свт.* Слово о законе и благодати. URL: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4868>. (дата обращения: 03.11.2018).
4. *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. Б. Китеж, 2006. 372 с.
5. *Кириллов И.* Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М. 1914.
6. *Легеев М., свящ.* Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. 312 с.
7. *Легеев М., свящ.* Богословие истории на рубеже эпох: от преподобного Максима Исповедника к преподобному Симеону Новому Богослову // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 51-61.

⁴⁷ Будущее апостасии мира и всеобщего кенозиса Церкви, ещё только ожидающее всю католическую церковную полноту, но уже осуществлённое в бытии грекоязычного мира.

8. *Легеев М., свящ.* Мир и Церковь как участники исторических процессов в «Эпоху утраченной экумены» // Труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская Духовная Академия. 2018. № 1 (2). С. 208-221.
9. *Легеев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 33-43.
10. *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Периодизация «Эпохи утраченной экумены»: взгляд со стороны богословия истории // Русско-Византийский вестник / Санкт-Петербургская Духовная Академия. 2018. № 1. С. 64-72.
11. *Лихачёв Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л.: Наука, 1973. 254 с.
12. *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // *Он же.* Творения. В 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 154-184.
13. *Маркидонов А. В.* О некоторых особенностях древнерусского религиозного сознания (на примере Палеи Толковой) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки / Мат-лы IX межд. Научн.-богосл. Конф., посв. 100-летию начала мученического и исповеднического подвига РПЦ. 28-29 сентября 2017 года. Сборник докладов. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 265-272.
14. *Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе: литургическая поэма / Пер. с греч. и послесл. иером. Илариона (Алфеева). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье – Об-во любителей церк. истории, 1998. 36 с.
15. Послание старца Филофея к великому князю Василию // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI. М., 1984.
16. *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 464 с.

Priest Mikhail Legeyev. At the Root of the Theology of History in the Russian Church.

Abstract: The era of the lost ecumene, with its most significant historical extent (9th – 21th centuries), is the least studied in terms of its patrological periodization and analysis of general and local historical processes taking place in the Church, in their mutual connection. In one of our past articles, we outlined the most general contours of the periodization of this epoch. This article is devoted to the place of Russian theology in it. The beginning of Russian ecclesiastical thought, laid by St. Hilarion of Kiev, already has a pronounced historiosophical context, although in general it follows Greek patristic patterns. By the time of the birth of the original Russian theology at the turn of the 15th – 16th centuries in the works of St. Joseph Volotsky and the monk Philotheus, the theology of history takes on special significance within the framework of processes of a general church scale, raising the question of the final periodization of church history and the place of the Russian Church in it, and therefore constitutes a key impetus to the development of Russian thought proper. The further development of the theology of history in the Russian Church will take place in the “context” of the problem of the interpenetration of the communal life of the Church and society.

Keywords: theology of history, historiosophy, the formation of Russian theology, St. Hilarion of Kiev, St. Joseph Volotsky, “Moscow is the third Rome”, monk Philotheus, Church, ecclesiology.

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