

РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ИЗ ДУХА ЭСХАТОЛОГИИ

У Вальтера Беньямина в дополнительном, XVIII-м, тезисе небольшой работы «О понятии истории»¹ есть очень интересная идея – по сути, эсхатологическая: историческое время имеет, так сказать, не «гладкую», а «зернистую» структуру; в нём каждый миг чреват возможностью революционного разрыва того, что обычно представляется исторической последовательностью². . . Общий тон работы Беньямина свидетельствует, как будто, о том, что эти суждения следует рассматривать в контексте внутришкольной борьбы в западной социал-демократии конца тридцатых, но можно отступить на шаг-другой, и тогда перед нами развернётся гораздо более широкая и интересная перспектива: бросится в глаза, скажем, критика идеи прогресса в «Трёх разговорах» Владимира Соловьёва или – ещё более близкая аналогия к модели Беньямина, – «Сон смешного человека» Ф.М. Достоевского, где идее постепенных, последовательных прогрессивных изменений противопоставлена возможность радикального разрыва исторической постепенности, *мгновенного* возвращения человека к безгрешному, райскому состоянию³.

¹ На русском языке работа опубликована в переводе С. Ромашко, см.: Новое литературное обозрение – 2000. – № 46. – С. 81–90.

² «В представлении о бесклассовом обществе Маркс секуляризировал представление о мессианском времени. И правильно сделал. Беда началась тогда, когда социал-демократия воззвала это представление в “идеал”. Идеал определялся в неокантианском учении как “бесконечное задание”. А это учение было школьной философией социал-демократической партии – от Шмидта и Штадлера до Наторпа и Форлендера. Как только бесклассовое общество было определено как бесконечное задание, пустое и гомогенное время тут же превратилось, так сказать, в приемную, где более или менее спокойно можно было ожидать наступления революционной ситуации. В действительности же нет ни одного мгновения, которое не обладало бы своим революционным шансом – надо только понять его как специфический, как шанс совершенно нового решения, предписанного совершенно новым заданием. . .» (курсив мой – А.К.). Ср. также в тезисе В приложения к той же работе: «Как известно, иудеям было запрещено испытывать будущее. Зато Тора и Молитвенник наставляли их в воспоминании. Благодаря этому для них было расколдовано будущее, под чары которого попадают те, кто прибегает к помощи прорицателей. Однако поэтому будущее не было для иудеев гомогенным и пустым временем. Потому что в нем каждая секунда была маленькой калиткой, в которую мог войти Мессия» (курсив мой – А.К.).

³ «А между тем так это просто: в один бы день, в один бы час – все бы сразу устроилось! Главное – люби других, как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться» (курсив Ф.М. Достоевского – А.К.).

Отступим ещё на несколько шагов – и увидим, что «конец», эсхатон всемирной истории сплошь и рядом мыслится именно как разрыв исторической последовательности, «естественного хода событий»; это, как правило, онтологический «переход в другой род» – *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (поэтому чудо всегда эсхатологично) – от зороастрийского Фрашегирда (букв. «чудоделание», «чудотворение»), который обрывает историю последней битвой и воскресением мёртвых¹, – до христианской парусии или прихода Га-Машиах в иудаизме. Интересно, что аналогичная модель – противопоставление последовательному направленному процессу возможности разрыва, мгновенного достижения цели, – может разворачиваться не только в плане всемирной истории, но и в плоскости индивидуальной судьбы. «Алфавитный патерик» передаёт изречение некоего аввы Алония, фиваидского подвижника пятого века: «И ещё говорил, что если захочет человек, от зари утренней до вечера достигнет в меру божественную»². Идея, по сути, та же, что и у Беньямина: вот в этом «актуальном настоящем» мы можем усмотреть возможность трансцендирования к иному, разрыва повседневности, возможность спасения.

Таким образом, «модель Беньямина» оказывается лишь одной из огромного множества частных форм манифестации традиции, проявляющей себя в различных культурных ситуациях, в различные эпохи. Резонно поставить вопрос: с какой именно эпохой, с какой культурной ситуацией связано рождение этой традиции?

Очевидно, ошибочной будет попытка связать генезис данной традиции с античной классикой. Классическая античность поражает своего рода внеисторизмом (и, вместе с тем, «неэсхатологичной эсхатологией»).

В *космологическом* плане этот внеисторизм оборачивается мерной пульсацией мировых пожаров и угасаний у Гераклита и стоиков, или сменой циклов господства Любви/Вражды у Эмпедокла, или просто «вечным

Среди многих других текстов, содержащих типологически близкие модели, можно отметить интереснейшую философскую притчу Н.С. Лескова «Час воли Божьей».

¹ К слову, многие современные иранисты полагают, что комплекс эсхатологических представлений в зороастризме (ряд Саошиантов, Фрашегирд, воскресение мёртвых и т.д.) формируется лишь в эпоху Сасанидов, т.е., не ранее III в. Тогда можно говорить о влиянии христианской и иудейской эсхатологии на иранскую, но не наоборот. См.: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East / Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12-17, 1979.* Ed. D. Hellholm / J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). – Tübingen, 1989.

² Цит. по: От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология ближневосточной литературы I тыс. н. э. / Перевод, введен, и коммент. С.С. Аверинцева. – М., 1994. – С. 203.

цветением» платоновского и аристотелевского космоса. Здесь время либо тождественно вечности как бесконечный ряд последовательных мгновений (Демокрит), либо представляет собой «подвижный образ» вечности, столь же вечный и непрерывный, как сама вечность (εἰκὼν κίνητος τινὰ αἰῶνος ... αἰῶνιος εἰκὼν¹); сказать, что мира когда-то не было, что время когда-то началось вместе с чувственно-материальным космосом можно лишь «описательно», в рамках «правдоподобного мифа» платоновского «Тимея». Все пределы, ἐσχατοί, релятивны, снимаемы; за концом одного цикла следует начало другого, качественно не отличимого от бесконечно-го множества прошедших.

Время полностью гомогенно: «всё из века равно самому себе, пребывая в круговороте, и потому вполне безразлично, наблюдать ли одно и то же сто лет, или двести, или бесконечное время»².

В *социальном* плане тот же внеисторизм античности раскрывается бесконечной чередой рождений и гибели цивилизаций («Тимей», 22a–23d) и пресловутым «анекдотизмом» античной историографии, в которой многочисленные «истории» (греко-персидских войн, Пелопонесской войны, Рима, двенадцати цезарей и т.д.) вовсе не мыслятся как моменты некоего единого направленного процесса. События человеческой, социальной истории – случайны и в целом не значимы для истории космоса. Столь же случайна и «внеисторична» и *индивидуальная жизнь*: это или ужасающе краткий и вполне бессмысленный миг³, или бесконечный круговорот метемпсихоза, выход из которого, в конечном счёте, вовсе не гарантирует невозможности новых падений.

Аналогичным образом и «прорыв» неоплатонического экстаза, в котором осуществляется, казалось бы, разрыв этой временной последовательности, трансцендирование к вечному – всегда чреват возвращением

¹ Платон. Тимей 37d. Несмотря на то, что мир и время в «Тимее» описываются, казалось бы, как сотворённые, некогда не бывшие, время именуется здесь «вечным образом» (αἰῶνιος εἰκὼν) вечности.

² Марк Аврелий. Наедине с собой, II.14. – Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995. – С. 280.

³ Ср., наприм., у Аристотеля («Евдем», фрагм. 44) ответ Силена на вопрос царя Мидаса о высшем благе для человека: «О эфемерное порождение сурового демона и злобной судьбы! ... Лучше всего для человека было бы не родиться... А следующее за этим благо – умереть как можно скорее».

Впрочем, именно эта заведомая обречённость индивидуальных человеческих усилий делает возможным античный героический миф. Герой проходит сквозь время, структурируя его своим усилием, движением к цели – наполняя его смыслом.

к прежнему состоянию (ср. толкование Платином гераклитовского пути вверх-вниз в Энн. IV, 8. 1–17¹)².

* * *

Концепт направленного исторического времени, каждый миг которого чреват возможностью разрыва, трансцендирования к абсолютному, не мог зародиться и в средневековье: в раннесредневековой историографии мы встречаем идею всемирной истории *уже в готовом виде*: здесь каждая «частная» история (франков, бриттов, русов и т.д.) вписывается во всемирную – от Адама (или, на худой конец, от Ноя и его сыновей); то же стремление представить историю как единое направленное целое выражено, скажем, в традиции т.н. «гранографов» (сводов всемирной истории в форме «параллельных» столбцов). История каждого отдельного народа мыслится как момент этой всеобщей истории, имеющей к тому же начало (творение мира и человека, грехопадение) и конец (второе пришествие, воскресение и Страшный суд). Следует подчеркнуть, что здесь история космоса и человечества мыслится как два взаимосвязанных аспекта единой истории: и грехопадение Адама, и последующее искупление имеют значение не только для человеческого рода, но и для всего творения³.

Вместе с тем, пронизывающее всю историю средневековья напряжённое ожидание конца света, допускающее возможность наступления

¹ «Так случалось много раз: как бы восходя из собственного тела в самого себя, самососредоточившись и отвратившись от всего внешнего, я созерцал чудесную красоту, превосходящую все, что когда-либо было явлено в нашем мире; становясь причастным истинной жизни, обретая единство с божественным, в этом дивном своем состоянии я умственно достигал верховных сфер. Но, увы, наступал момент, когда ум нисходил в область рассудка, и, вспоминая о своем пребывании в сверхчувственном мире, я задавался вопросом, в чем причина моего падения».

² Справедливости ради, нужно отметить, что и для античных авторов время содержит в себе некий вневременной момент – *vūv*, «теперь» или «вдруг». См.: Платон. Парменид 156 d; Аристотель. Физика IV222a12–16, VI 233b33–234a2, VIII 251b19–29. Чрезвычайно интересна концепция двух видов времени и, соответственно, двух видов *vūv* (физического и умопостигаемого) у Ямвлиха (см., в пересказе Симплиция: *Simplicius. In Aristotelis physicorum libros commentaria, 793–797*): умопостигаемое время, будучи как бы «средним термином» между вечностью и физическим временем, представляет собой неподвижный ряд соположенных друг другу «теперь» (*vūv*), являющихся онтологическим основанием каждого из моментов безостановочно движущегося физического времени. Тем самым становится возможным своего рода трансцендирование каждого момента настоящего к его вечному первообразу.

³ Ср. Римл. 8:19–23.

«последних времён» в каждый из моментов настоящего¹, указывает на «зернистость» исторического времени, его «обращённость к концу».

Итак, средневековые получают данный концепт «готовым». Вместе с тем, у нас есть все основания предположить, что оба противопоставляемые будь то Беньямином, будь то Достоевским способа видения истории (история как процесс, направленный к завершению в метаистории / возможность разрыва этой последовательности в любом из её моментов, мгновенного перехода истории в метаисторию) – рождаются в одну эпоху и, думается, в тесной связи друг с другом.

* * *

Кажется, что первую форму идеи всемирной истории можно увидеть в библейской традиции: мы находим здесь мессианизм и эсхатологизм, концепт начала и грядущего конца истории, учение о двух «веках», или эонах (olam) – нынешнем и грядущем. Давно стало общим местом противопоставление античного мира-космоса библейскому переживанию мира как временного потока. Однако знаменательно, что в иудаизме идея всемирной истории не проговаривается в форме *философии* истории. Мы могли бы ожидать появления таковой в трудах грекоязычных иудеев эпохи эллинизма, но ни ассимиляция эллинистической философии Филоном Александрийским, ни освоение традиции античного историописания Иосифом Флавием и другими еврейскими историками – философию истории не порождают.

На мой взгляд, причиной этого явилось отсутствие главного – необходимости осмыслить мир в контексте события, превосходящего сам мир, каким становится в христианстве *событие Христа*. Событие, превращающее мир-космос в мир-историю, становящееся осью истории (а значит – с необходимостью требующее, чтоб эта история приобретала начало и конец), делает необходимым последовательное осмысление истории в обоих направлениях от «момента разрыва», её оси. Каждый момент и в историческом, и в метаисторическом планах должен быть последовательно объяснён – в своём отношении к ключевому Событию; происходит насыщение этих моментов смыслом, всемирная история раскрывается как *история спасения*². *Это событие переживается как разрыв всех каузаль-*

¹ Литература по средневековой апокалиптике огромна. Из сравнительно недавних изданий назовём лишь *The Continuum History of Apocalypticism* / Ed. by B. McGinn, J. Collins etc. – N.-Y., 2003.

² Ср. у Л.П. Карсавина: «И если есть в прошлом хотя бы один Богочеловеческий момент... и осмысление себя, и осмысление всего развития оказываются возможными: моменты располагаются не только по их эмпирическому взаимоотношению, но и

ных связей, как чудо. Интуиция события Христа как разрыва временной последовательности, как своего рода остановки времени выговаривается в сонме новозаветных текстов – как канонических, так и не вошедших позднее в канон¹.

Итак, философия истории рождается из неповторимости человеческой (богочеловеческой) личности, явление которой переживается как разрыв временной (и каузальной) последовательности. Банальная мысль: христианская философия истории рождается одновременно из понимания того, что вечность (внеисторическое) присутствует вот здесь, она может, вторгаясь, прерывать естественный ход вещей, «историческую последовательность событий»; и в то же время – из понимания бездны (зияния, разрыва, hiatus) между этой вечностью (Божеством) и творением². Это не уместяющееся в сознании, но осознаваемое как необходимое, отливающееся в форму догмата о богочеловечестве противоречие: Бог вполне «историчен», человечен и – абсолютно трансцендентен. Проще говоря, христианская философия истории – это философия, имеющая в основе интуицию разрыва, предела.

Христианская философия истории эсхатологична по существу, ограничивающие её пределы имеют абсолютный характер. Важно отметить, что эта интуиция предела находит своё выражение на каждом из планов исторического процесса – индивидуальном, социальном, универсальном. Возьмём простой пример: у Платона в «Федре» души падают, но имеют возможность после некоторого количества рождений восстановить память, снова вырастить крылья и вернуться на родину. Релятивный характер этой индивидуальной эсхатологии очевиден: душа возвращается в свой небесный мир всё в том же трёхчастном составе и, следовательно,

по объясняющей их религиозной их ценности». – Карсавин Л.П. Философия истории. – М.: АСТ, 2007. – С. 83–84.

¹ Ср. описание момента Рождества в «Протоевангелии Иакова» (сер. II в.); в этот момент отстранённо-нейтральное повествование, ведшееся от третьего лица, внезапно сменяется речью от первого лица, лица «очевидца», Иосифа: «И вот я, Иосиф, шел и не двигался. И посмотрел на воздух и увидел, что воздух неподвижен, посмотрел на небесный свод и увидел, что он остановился и птицы небесные в полете остановились, посмотрел на землю и увидел поставленный сосуд и работников, возлежавших подле, и руки их были около сосуда, и вкушающие (пищу) не вкушали, и берущие не брали, и подносящие ко рту не подносили, и лица всех были обращены к небу. И увидел овец, которых гнали, но которые стояли. И пастух поднял руку, чтобы гнать их, но рука осталась поднятой. И посмотрел на течение реки и увидел, что козлы прикасались к воде, но не пили, и все в этот миг остановилось».

² У платоников вечность тоже «вот здесь»; ей можно приобщиться в интеллектуальном созерцании, в восхождении к Уму и Единому; но этого чувства предела, онтологической бездны между Творцом и творением, у них как раз нет.

никто не гарантирует, что она снова не низвергнется в какой-то момент в чувственный мир. Этот «эсхатологический релятивизм» необходим и для Платона, и для всего античного понимания истории: предела – нет, есть лишь вечное блуждание. Со своей стороны, христианство к VI в. полностью порывает с концепцией метемпсихоза; настаивает на необратимости истории человечества¹; уникальность событий боговоплощения и распятия делает необходимым утверждение о неповторимости и конечности мировой истории² (даже Ориген, признающий существование огромного множества последовательно сменяющих друг друга миров-эонов, всё же настаивает на конечном их числе³).

Можно говорить о двух основных способах «проговаривания» этой личностной интуиции в христианской традиции – первоначальном (исключительно внутрицерковном) и вторичном (философском). В первом случае исходная личностная интуиция оказывается связанной с замечательно двузначным термином *παρουσία*: это *присутствие* Христа в Церкви⁴ (связанное с этим аспектом парусии переживание уникальности события богочеловеческой личности – через учение Павла о церкви как теле Христовом⁵, – оказывается здесь парадигмальным и влечёт за собой императив – относиться к другому как к Самому Христу⁶; бесконечная глубина, индетерминация богочеловеческой личности в какой-то мере оказываются перенесёнными и на личность человеческую; отсюда – пронизывающий христианскую персонологию пафос свободы – от апостола

¹ Не будет преувеличением сказать, что все позднейшие теории прогресса вырастают из ряда, выстраиваемого Августином: 1) *posse non rescare* (Адам до грехопадения) – 2) *non posse non rescare* (человечество, поражённое первородным грехом, до воплощения Христа) – 3) *posse non rescare* (человек после искупления и крестной смерти Христа) – 4) *non posse rescare* (человек по воскресении) – ряда, организующего весь исторический процесс.

² Ср. у Августина, *De Civitatis Dei*, XII, 14: «Положим, примера ради, что как в этом круге времен философ Платон говорил перед учениками в городе Афинах и в той школе, что зовется Академия, – так и снова по прошествии весьма протяженных, но твердо отмеренных промежутков во множестве кругов времен будут повторяться неисчислимые разы этот же самый Платон, этот же город, эта же школа, эти же ученики. Да не будет, говорю, чтобы мы тому поверили! Ибо единожды умер Христос за грехи наши; воскреснув же из мертвых, уже не умирает, и смерть не будет более обладать Им... По кругу блуждают нечестивцы; не потому, что по кругу, как полагают они, будет возвращаться их жизнь, но потому, что таков путь заблуждения их, сиречь ложное учение».

³ Ср. Ориген. О началах. III. 5.2.

⁴ Ср. Матф. 18:20: «ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них».

⁵ Ср. 1 Кор. 12.

⁶ Ср. Матф. 25:34–46.

Павла до Канта и Бердяева) и – в то же время, – могущее совершиться в любой миг Второе *пришествие* Христово (императив быть готовым к тому, что вот в этот миг, здесь и сейчас ткань повседневности будет рассечена метаисторическим событием¹). Оба аспекта понимания парусии в ранней церкви чрезвычайно важны и в тесной связи (каузальная «ткань повседневности» может быть рассечена всякий раз, как мы обращаемся к Другому) образуют тот комплекс представлений, из которого впоследствии вырастает христианская философия истории.

Становление этого второго – философского – способа выражения исходной для христианства лично-исторической интуиции приходится на II – нач. V вв. (от гностических моделей Василида и Валентина до *De civitatis Dei* Августина) и связано как с апологетическими задачами, так и (в особенности) с вовлечением в орбиту влияния новой религии представителей эллинистически образованной интеллектуальной элиты. Чувство «зернистости» исторического времени, насыщенности его моментов потенциалом разрывов сталкивается здесь со стремлением построить логически непротиворечивое целое философской системы.

В этом очерке мы коснёмся четырёх моделей, являющихся своего рода моментами этого процесса становления христианской *философии истории* – моделей, обнаруживаемых а) в текстах христианского гностика Василида (к. I – первая пол. II в.), б) в «Евангелии истины» (памятнике христианского гностицизма II – IV вв.), в) в сочинениях Оригена Александрийского (прежде всего, в *De principiis*, написанном около 230 г.) и г) в трактате Григория Нисского «Об устройении человека» (ок. 380 г.). Наш выбор именно этих систем основан на том, что, во-первых, перед нами – своего рода *marginalia*: христианская традиция в этих памятниках делает наибольшие уступки традиционному для античных философских систем способу мыслить; однако именно это позволяет проследить грань, разделяющую традиции. Во-вторых, уступки античному способу мышления в данных системах вызваны именно стремлением последовательно, философски осмыслить исторический процесс в его целом;

¹ Ср.: Матф. 21:19 (притча о смоковнице), Лука 17:24; Матф. 25:1 – 13 и многие другие тексты. Наряду с новозаветными текстами можно вспомнить и обширную апокалипсическую литературу, и пророческую практику ранней церкви. Важно подчеркнуть, что конец истории мыслился и предвосхищался здесь как чаемый, желанный – как предмет не столько страха, сколько надежды: «Да придет благодать и да прейдет мир сей» («Дидахе» 10:6). Уже к концу I в. можно отнести рождение первых исторических схем («Послание Варнавы»), в которых ветхозаветное учение о двух веках сменяется представлением о трёх веках всемирной истории. См. подробнее: Каменских А.А. О некоторых типологических параллелях иоахимитской историософии // *Curriculum Vitae*. – Вып. 2. – Одесса, 2010. – С. 196–200.

инными словами, перед нами – сам *процесс становления* христианской философии истории¹.

* * *

Василид. В рамках данной статьи мы воздержимся от того, чтоб давать подробный анализ системы Василида, этого «Аристотеля гностицизма»². Рассмотрим лишь наиболее важную для нас историософскую концепцию, придерживаясь, прежде всего, изложения данной системы у Ипполита³. Основные моменты этой концепции:

1. Строгая апофатика и учение о творении из ничего – пожалуй, одна из первых в христианской традиции попыток построения такового (отметим, что в своей *theologia negativa* Василид всячески избегает использовать традиционную для философии эманативную терминологию⁴): не-сущий бог «без чувства, без мысли, без хотения, не преднамеренно, без страсти, без всякого пожелания» из не-сущего и в не-сущем производит непротяжённое и качественно полностью однородное «семя мира» (Ref. VII. 20–21).

2. Весь дальнейший мировой процесс представляет собой последовательную дифференциацию этой «панспермии мира»: из аморфного единства всесемянности выделяется «первое сыновство», настолько лёгкое и чистое, что оно без труда возносится к «не-сущему богу»; выделяющееся затем более грубое «второе сыновство» для того, чтоб вознестись к первоначалу, творит особую сущность, именуемую святым духом, на крылах которого поднимается к «не-сущему» и «первому сыновству». Сам святой дух, будучи иноприроден сыновствам, не может присоединиться к первоначалу и образует предел, «твердь», между «надмирным» и оставшейся в недифференцированном состоянии частью панспермии, из которой предстоит выделиться «третьему сыновству».

¹ Собственно, поэтому, мы не рассматриваем здесь *De civitatis Dei* Августина: там христианская философия истории предстаёт уже как ставшая, законченная.

² Ср.: Hippolytus. *Refutatio omnium haeresium*. VII, 13 – 19.

³ Hippolytus. *Refutatio...* VII, 20 – 27. См. также: Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. – Киев, 1917. – С. 339–371; Сидоров А.И. Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту) // *Религии мира: история и современность*. Ежегодник. М., 1982. С. 159 – 183; Сидоров А. И. Гностическая философия истории // *Палестинский сборник*, вып. 29 (92). – Л., 1984; Афонасин Е.В. *Гносис. Фрагменты и свидетельства*. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. – С. 56–85, адаптированный русский перевод изложения учения Василида по Ипполиту: с. 77 – 85.

⁴ Ипполит отмечает лишь один случай, когда Василид, со всяческими оговорками, оказывается вынужден использовать традиционный термин *τροβολή* – «исхождение», «эманация» (см. Ref. VII. 22. 1 – 4).

3. Собственно, смыслом и содержанием последней части мирового процесса является выделение из хаотической смеси панспермии «третьего сыновства». Для этого из семени и его оболочки выделяется ряд медирующих структур, обеспечивающих связь остающегося в семени «третьего сыновства» с высшим миром: архонт восьмого неба («огдоады») и его сын, создающие саму сферу неподвижных звёзд, затем – архонт «гебдомады» и его сын, создающие семь планетных сфер. Когда, таким образом, система вселенной оказывается завершена, наступает время выделиться из панспермии мира «третьему сыновству»: из-за надмирного предела святого духа в мир ниспосылается евангелие, «знание надкосмического» (Василид и здесь всячески избегает использовать эманативную терминологию: он подчёркивает, что ничто из божественного мира не нисходило в низший мир, но, подобно тому как индийское масло воспламеняется на расстоянии, сын архонта огдоады был просвещён евангелием). Оно последовательно распространяется через все небесные сферы (от сына архонта огдоады к архонту огдоады и ко всей огдоаде; затем через сына архонта гебдомады к архонту гебдомады и т.д.) – и достигает сына Марии Иисуса¹. Подлинный смысл крестных мук заключается в разделении духовной (принадлежащей «третьему сыновству», возносящемуся в наднебесную область), душевной (бессмертной, но остающейся в гебдомаде) и телесной (возвращающейся к своему аморфному состоянию) «фракций» в той панспермии, которую мы именуем человеком. Вслед за Иисусом такое разделение – высвобождение духовной искры «третьего сыновства» из смешения с психическим и телесным началами, – должно произойти в каждом (Refutatio, VII.27.12–13)².

¹ Следует обратить внимание на то, что космология Василида, как будто, находится в рамках традиционной аристотелевской модели (и не так уж неправ Ипполит, не упускающий случая подчеркнуть близость Василида Аристотелю): передача евангелия от надмирных сыновств мирам огдоады и гебдомады у Василида соответствует передаче движения от Мирового ума (разумеется, без всякого деятельного участия самого ума) сфере неподвижных звёзд и далее последовательно от одной планетной сферы к другой в аристотелизме. Однако вместо вечного и самодовлеющего аристотелевского космоса перед нами – этапы разворачивающейся драмы, единственной и неповторимой, наполненной томлением и надеждой, страхом и покаянием (не даром Лосев когда-то называл гностические системы «религиозно-философскими романами»). Смысл образования грандиозной системы звёздных и планетных сфер – только в том, чтоб до «третьего сыновства» могла достичь весть о его собственной подлинной природе и о не-сущем боге.

² Не совсем, правда, ясно, предполагается ли, что все люди являются носителями этой духовной искры. Упоминание в Refutatio VII.27.1.4 неких «людей сыновства» (οἱ τῆς υἰότητος ἄνθρώπων) заставляет предположить, что речь идёт только об избранном роде гностиков.

4. После того, как всё «третье сыновство» покинет этот мир, преодолев преграду духа, космос погрузится в «великое неведение» (ἡ μεγάλη ἄγνοια, Ref. VII.27.3.2): ни пребывающие в мире бессмертные души, ни архонты планетных и звёздных сфер, ни даже сам дух святой не будут ничего знать о высшем мире сыновств и о не-сущем боге; совокупное «стенание и томление твари» (Василид цитирует здесь Рим. 8:22) о неведомом ей высшем мире навсегда прекратится. Наступит конец мировой истории, который, в системе Василида, вовсе не равнозначен «концу света»¹

«Евангелие истины»². Как и система Василида, учение «Евангелия истины» представляет собой сложное противоречивое сочетание своеобразного «историзма» и традиционных для античной философии моделей. Ещё раз подчеркнём, под «историзмом» в данном случае мы понимаем лишь видение мира как неповторимого, направленного процесса, имеющего цель и смысл. Весь теокосмический процесс мыслится автором памятника как проходящий ряд последовательных ступеней процесс самовыражения-самонаречения Бога, или – действенного изречения во всём сущем имени Божия: изначальная глубина бесконечного божественного бытия (Отец, или Отец Всего, вполне сопоставимый с неоплатоническим Έν, Первоединым) первоначально определяет себя в Уме-Логосе, который трактуется одновременно как плод божественного самосозерцания и как замысел Божий, в котором произрастают потенции ещё не ставших

¹ Любопытно сопоставить этот вариант эсхатологии с последними текстами Владимира Соловьёва: «Магистраль всеобщей истории пришла к концу... Кончено всё... Христианства нет, идей не больше, чем в эпоху Троянской войны» (из предсмертной беседы с кн. С.Н. Трубецким, «Вестник Европы», 1900, сентябрь); «историческая драма сыграна – остался один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов» (из письма в редакцию «Вестника Европы», 1899). Другая напрашивающаяся аналогия – «эсхатология» Ф. Фукуямы.

² «Евангелие истины» – безусловно, один из самых интересных и сложных памятников христианского гностицизма. Обнаруженный в 1945 г. в Верхнем Египте в составе знаменитой библиотеки Наг-Хаммади (тексты I,3 и XII,2), памятник не раз оказывался в центре научного внимания благодаря своему особому положению в ряду известных гностических текстов. При беспорочной близости к кругу доктрин, связанных с именем Валентина, учение, выраженное в «Евангелии истины» (название которому дано исследователями по первым словам текста; в действительности, памятник является скорее проповедью, гомилией, или медитацией на тему Евангелия), представляет собой особый тип гностического монизма, что делает его «самым христианским» из произведений гностиков и позволяет предположить (вкупе со сходством языка и стиля «Евангелия истины» и подлинных фрагментов Валентина), что памятник был создан именно этим «самым значительным гностическим философом и одним из гениальнейших мыслителей всех времён» (В.С. Соловьёв) в период, предшествовавший его отходу от церкви (т.е. во второй четверти II в.). Подробнее см.: Каменских А.А. «Евангелие Истины»: в поисках точной интерпретации // Религиоведение. – №4. – 2003. – С. 63–76.

миров. В совершающемся далее осуществлении-раскрытии внутреннего содержания Логоса в умном мире – плероме эонов – каждое из “слов размышления» Отца наделяется собственным именем и формой и получает самостоятельное бытие в определённом ему уделе. В этом обособленном от Отца и друг от друга состоянии зоны совершают попытку самостоятельно постичь беспредикатную глубину Отца, “превосходящего всякое помышление». Эта попытка неизбежно порождает заблуждение (*πλάγη*), которое, становясь самостоятельной демонической силой, захватывает божественные эманации в плен, формируя из их объективированных ужаса и страдания чувственный космос. Таким образом, традиционное для философских систем II–III вв. последовательное эманативное разворачивание ступеней бытия из Первоединого¹ оборачивается не вечным прекрасным космосом, мудро устрояемым Мировой душой, а объективированным *кошмаром*² *падших божественных эонов*.

Самостоятельно преодолеть это своё падшее состояние, вернуться к изначальной полноте бытия и знания в Логосе зоны не могут. Поэтому подлинная смысловая ось “Евангелия истины” – это “событие Христа”, с которым в мир заблуждения и забвения является вся полнота Логоса. С принятием зонами полноты Логоса их качественная множественность, разность, разрешается в сущностное единство. Вместе с устранением неведения исчезают заблуждение, материя и сам чувственный космос, причём при восстановлении плеромы, описываемом в историческом (Церковь) и ноуменальном планах, происходит обогащение, качественное преумножение самой божественной природы: каждый эон несёт теперь богатство всей плеромы, становится сыном, “достойным имени Отчего».

Таким образом, смыслом и целью всего процесса, изображённого в “Евангелии истины”, является выражение, или прославление имени Бо-

¹ Как «Отец» в «Евангелии истины» аналогичен Богу у Филона Александрийского и неоплатоническому Единому, так Логос нашего памяника сопоставим со «вторым началом» большинства «преднеоплатонических систем», исхождение эонов из Логоса – с «дерзостью», *τόλμα*, Души в неоплатонизме и т.д. Подробнее об аналогиях между системами онтологических категорий в гностицизме и в философских доктринах I – III вв. см., например: Dillon J. *The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory // The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven (Connecticut), March 28 – 31, 1978. Vol. I: The School of Valentinus. Ed. by B. Layton. Leiden, 1980. P. 357–364* (далее – *The Rediscovery...*); Bianchi U. *Religio-Historical Observation on Valentinianism // The Rediscovery...* P. 103–117; Wittaker J. *Self-generating Principles in second-century Gnostic Systems // The Rediscovery...* P. 176–193; O’Meara D.J. *Gnosticism and the Making of the World in Plotinus // The Rediscovery...* P. 365–378.

² Ср.: Евангелие истины, 28.26–30.14. См. также: Finnestad R.B. *The Cosmogonic Fall in Evangelium Veritatis // Temenos. – vol. 7. Helsinki, 1971. – P. 38–49.*

жия (ср. 38.5-6) – его раскрытие, актуализация, самопознание Божества в этом самораскрытии. Первоначально открывшееся как Логос, имя Отца изрекается, раскрывается далее во всей совокупности эонов. Важно отметить, что в своём стремлении к абсолютному монизму автор памятника идёт дальше платоников и Филона, отказываясь от представления о совечной Богу несотворённой материи, впрочем, не говоря ничего и о творении из ничего и об особой, иноприродной Богу тварности. Поэтому становится необходимым учение о божественном Духе как единственной и всеобщей субстанции, так что и сама материя чувственного космоса оказывается объективированным страданием и ужасом божественных эманаций, а сам космос – важным, но преходящим моментом в становлении плеромы (гностического аналога «умного космоса»), которая и становится умной же осуществлённостью замысла Божия. Любопытен метаморфоз, которому подвергается сам стиль философского мышления в рамках памятника. Проще всего сущность этого метаморфоза определить как «персонализацию»: «эоны» – это не только качественно определённые модусы абсолютного, но и живые личности; в своём «здешнем», историческом» существовании – живые люди. Миф, представленный в «Евангелии истины», не только использует платонические («преднеоплатонические») модели, но, кроме того, позволяет осмыслить каждый из моментов повседневности, трансцендировать этот момент к абсолютному (ср. «взаимообращение» планов реальности, исторического и «метаисторического», в 25.3–24): вот здесь, здесь и сейчас совершается драма пробуждения божественных эонов, стряхивающих с себя собственное неведение – и вместе с ним то, что они считали миром.

Ориген Александрийский, «О началах». Сколько бы сомнений не вызывала возможность доверять аутентичности текста, дошедшего до нас под именем «О началах» (*De principiis*, *Περὶ ἀρχῶν*), это единственное произведение Оригена, позволяющее составить более или менее целостное представление о его философии истории и эсхатологии. Не входя в обсуждение различных интерпретаций философии истории Оригена¹, кратко очерчим основные моменты данной концепции.

Мировой процесс начинается с того, что Бог, по причине одной лишь собственной благодати (II.9.6.185²), творит из ничего (II.9.2.32-33) некото-

¹ Обзор этих интерпретаций см.: Серёгин А.В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 27–37. См. также: Hanson R.P.C. *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*. Westminster John Knox Press, 2002. P. 333–358; Tzamalikos P. *Origen: Philosophy of History and Eschatology*. Brill: 2007.

² Ссылки на трактат Оригена «О началах» даются по изданию: Origène, *Traité des principes* : Tome I - IV: introd., texte critique de la version de Rupin, trad. par Henri

рое (но, безусловно, конечное¹) число чистых разумных духов. Абсурдно утверждать, что творение происходит в какой-то момент времени (и, следовательно, что было некое время, предшествовавшее творению); напротив, само время возникает *вместе* с творением. Творится ли одновременно с множеством чистых умов некоторое количество чистой, бескачественной материи – вопрос крайне непростой, но всё же мы считаем возможным допустить, что II.9.1.20 – 23 и III.6.7 не являются интерполяциями Руфина и, следовательно, материя, по Оригену, действительно творится *одновременно* с множеством разумных существ. Эти чистые умы, или духи творятся абсолютно равными и подобными друг другу (II.9.6.188), они способны созерцать Бога, т.е. некоторым образом соучаствовать во внутрибожественной жизни, «соучаствуя» в Логосе, Христе (II.6.3.92–96). Важнее же всего то, что умы эти при сотворении наделяются свободой воли и, следовательно, образ Божий, которым они обладают в своём первозданном состоянии² (ср. III.6.1.13-25), не субстанциален, но может быть утрачен. (Отметим, что в II.9.1 всё это учение о «начале твари» даётся как интерпретация Быт. 1:1 и, таким образом, оказывается в общем ряду с иудейской традицией «созерцания маасэ-берешит» и последующей традицией интерпретации Быт. 1:1 и учения о начале в христианских памятниках).

Поскольку при равных (и притом наилучших) «стартовых позициях» любой выбор, осуществляемый благодаря наличию свободной воли, неизбежно оказывается *выбором зла*, следующий акт мировой драмы представляет собой *космогоническое падение*³. *Каждый осуществляет свой выбор особым образом: кто-то уклоняется к злу в большей степени, кто-то – в меньшей; следствием падения, таким образом, становится разнообразие разумных существ*. Организуя это разнообразие, Бог устроляет «мир» или «век» (κόσμος, αἰών), связывая те или иные состояния духов и душ с определёнными онтологическими ступенями, или «служениями» (многочисленные чины небесных, земных и преисподних существ)⁴. Ма-

Crouzel et Manlio Simonetti. Paris: Sources Chrétiennes. 1978–1980.

¹ В обоснование этого положения Ориген приводит чрезвычайно значимый в общем контексте системы аргумент (De principiis, II.9.1.13–16): «Не должно думать, что тварям нет конца ... потому что где нет конца, там нет и никакого познания... Если бы это было так, то Бог, конечно, не мог бы содержать сотворённое или управлять им, потому что бесконечное по природе – непознаваемо» (перевод Н. Петрова).

² Ср. III.6.1.13-25.

³ Ср. III.5.4, где Ориген рассуждает о семантике греческого καταβολή: «устройство» мира оказывается в то же время «низвержением». Таким образом, в De principiis Оригена мы встречаем учение о космогоническом падении, во многом аналогичное тому, что было рассмотрено нами в «Евангелии истины».

⁴ Ср.: II.1.2–3, II.9.6, III.5.4.

терия на этом этапе мирового процесса обуславливает более или менее грубую телесность разумных существ, их «подчинённость суете» – от одухотворённой, светоносной телесности ангелов и небесных светил до грубых тел людей. Важно отметить, что материя у Оригена не является ни причиной множественности, ни причиной дифференциации сущего: первая производится самим актом творения (и, очевидно, не уничтожается даже финальным апокатастасисом), второе является следствием падения, т.е. – свободного выбора. Материя есть лишь *средство выражения* того различия, которое приобретают разумные существа, реализующие свободу воли. Свободный выбор разумных существ, таким образом, всякий раз заново определяет их положение в иерархии сущего (ср. II.9.2 – о том, что бытие сотворённых существ не субстанциально и, следовательно, в том или ином своём состоянии, определяется направленностью их воли).

«Мир» или «век», точнее – последовательность сменяющих друг друга миров-эонов (чрезвычайно многочисленных, но всё же ограниченных по своему числу¹), – имеет, по Оригену, педагогико-терапевтическое значение. Смысл этого ряда «бесчисленных и безмерных, огромных и разнообразных веков» в том, чтоб, не ущемляя свободы воли сотворённых существ, привести их в конечном итоге к возвращению в изначальное состояние единства с Богом. Воплощаясь в каждом из эонов, душа может «от высочайшего добра нисходить к крайнему злу и от крайнего зла возвращаться к высочайшему добру»². Не смотря на то, что итог прожитой жизни определяет особенности её последующего рождения (Ориген посвящает многие страницы толкованию учения об адских муках для грешников и описанию своего рода «небесных университетов», которых удостаиваются праведные³), было бы ошибкой видеть здесь аналог кармы: перед нами – не безличный кармический закон, а мудрая педагогика и терапия.

В связи с этим, крайне интересно сопоставить *De principiis* Оригена с трактатом Плотина «О демоне в нас, получившем нас в удел» (En. III.4). Плотин утверждает, что душа перед каждым своим воплощением избирает себе некое руководящее начало (даймона) – свою судьбу, цель своих

¹ Обосновывая утверждение о конечном числе миров-эонов (и, следовательно, о конечности самого мирового процесса), Ориген использует тот же аргумент, что и при обосновании конечного числа творений: если бы мировой процесс был бесконечен, он был бы непостижим даже для Бога (III.5.2). Следует связать с этим знаменитое утверждение Оригена в Толковании на Псалмы 145.13: «Царство Божие – это созерцание веков прошедших и грядущих». Бог, безусловно, созерцает всю последовательность эонов и, следовательно, мировой процесс у Оригена – конечен.

² III.1.21.

³ См.: II.10 – 11.

стремлений, своё представление об «арете» (именно так Плотин истолковывает миф об избрании жребия в платоновском сне Эра) – и следует ему в своих устремлениях (у Плотина этот «выбор» – не более чем аллегория природной склонности души). Даймон соответствует той или иной онтологической ступеньке умопостигаемого мира. Он не обязательно добр и благ – иная душа может избрать себе глупого или злого даймона. Так происходит вечное блуждание по кругам бытия: из жизни в жизнь души то восходят, то опускаются... У самого Плотина, естественно, тоже было руководящее начало, но, если верить Порфирию, таким началом был не даймон в узком смысле слова, а кто-то из богов¹ (собственно, Плотину удалось достичь вожеленной онтологической ступеньки, как свидетельствует об этом некролог, приводимый тем же Порфирием: «Демон, некогда муж, а ныне живущий в уделе высшем, чем демонам дан...»)² Иными словами, Плотин стал одним из богов). У Оригена мы видим во многом сходную картину: разумные существа – первоначально – чистые духи, имеющие совершенно равные «стартовые позиции», оказываются вовлечены в круговороты мирового процесса, времени. Все они – не хороши и не плохи, но обладают свободой воли, избирают многократно ту или иную жизнь, изменяя тем самым свой «онтологический статус»: одни становятся ангелами, другие – людьми, третьи – бесами. Словом, всё очень похоже на картину, рисуемую Платином. Но у Оригена есть своего рода мейнстрим: мир, как система эонов, веков – представляет собой многоуровневую систему воспитательных заведений; в результате, в конечном счёте, одни раньше, другие позже, все спасаются. Итак, у Плотина – вечное блуждание то вверх, то вниз, у Оригена – направленный ко всеобщему спасению мировой процесс.

Важно подчеркнуть неполное совпадение начала и конца мирового процесса, изображённого Оригеном. В ряде текстов Ориген указывает на грядущий «конец веков» (τέλος τῶν αἰώνων) и «восстановление всего» (restitutio omnium, ἀποκατάστασις τοῦ πάντου)³, которые наступят тогда, когда всё творение, включая бесов и самого дьявола, добровольно покорится Богу, ценой собственных усилий достигнув богоподобия. В этом состоянии различие творений, порождённое их падением, исчезает, материя становится единым духовным телом совокупной твари, «блистающим в неизреченной славе» (III.6.8.240-241); всё и во всём составляет Бог⁴.

¹ Ср.: Порфирий. Жизнь Плотина, 10.

² Порфирий. Жизнь Плотина, 22.

³ Ср. II.3.5 (особ. – строки 196 -210); III.5.2.

⁴ Бог становится своего рода абсолютным, тотальным объектом: «всё, что только может чувствовать, или понимать, или думать разумный дух ... будет составлять

Косвенно на невозможность нового падения из этого состояния указывает П.6.3-6 (своего рода предупреждение августинова *non potest peccare*): душа, силою любви прилепившаяся к благу, теряет способность грешить: «что было прежде свободным, то, вследствие продолжительного упражнения, обратилось в природу» (Ш.6.5.172 -173).

Итак, Ориген балансирует на грани античного космологизма – признание метемпсихоза, множественности сменяющих друг друга миров позволяет противникам Оригена и многим современным исследователям подозревать его в признании вечности мира¹, в бесконечной повторяемости всего, в многократных воплощениях и распятиях Христа². Что же специфически христианского в его историософской модели? На наш взгляд, это *персонализм*. Ориген постулирует абсолютную значимость каждой личности: мировой процесс не завершится, пока – кто-то раньше, кто-то позже, – не спасется *все*. Безличный платоновский умный космос заменяется у Оригена универсумом разумных существ, т.е. церковью; система онтологических ступеней трактуется как система «служений». Персоналистична сама теология De principiis: при всех оригеновых антиантропоморфизмах, Бог активно участвует в мировом процессе, причём это участие трактуется именно личностно: Бог непосредственно обращается к каждому из «центров» этого процесса *как к единственному* (velut unita omnibus adest)³.

Таким образом, история у Оригена мыслится как множественность «историй», направляемых волей единого Бога к «свершению», причём так, что Бог не ущемляет свободу твари: благодать не насилует, но направляет.

Григорий Нисский, «Об устройении человека». В завершение нашего обзора коснёмся ещё одной раннехристианской историософской модели. Мы находим её (правда, скорее, в виде наброска) в трактате Григория Нисского «Об устройении человека»⁴. Как и неизвестный автор «Евангелия истины», Григорий Нисский усматривает смысл мирового процесса в

Бог» (Ш.6.3.69 – 72). При этом не исчезает ни субъектность разумных духов, ни их множественность.

¹ Ср. утверждение Р.П. Хансона о том, что саму бесконечную последовательность эонов у Оригена следует рассматривать как «свершившуюся эсхатологию». Hanson R.P.C. Ibid. P. 350.

² Hieronymus Stridonensis. Epistola CXXIV. Ad Avitum. Quid cavendum in Libris Περί αρετων // Patrologia Latina Database (электронное издание Patrologia Latina Миня). Version 5.0b. 1993–1996. Vol. 22.

³ I.2.9,278-279.

⁴ Григорий Нисский. Об устройении человека // Творения святого Григория Нисского. Ч. I. – М., 1861. – С. 76 – 223.

явлении в творении всего смыслового содержания «образа Божия» – совокупного человечества. Поскольку вследствие грехопадения праотцов в мир входит смерть, полнота образа Божия входит в творение не сразу, но постепенно, по мере рождения новых поколений людей. К этому приспособлено и «соразмерное устройению человеков время <...> А когда кончится сей способ рождения людей, с окончанием его кончится и время, и таким образом совершится обновление вселенной <...> последует и переход человечества от тленного и земного к бесстрастному и вечному»¹.

Таким образом, и у Григория Нисского мы находим учение о безусловном значении *каждой* человеческой личности: она – определённый уникальный аспект образа Божия, имеющего явиться в творении.

Итак, в христианской философии истории историческое время обнаруживает своего рода «зернистость» (если говорить о том аспекте исторического, в котором открывается её насыщенность возможными разрывами): в истории обнаруживается огромное множество «центров»; число таких центров соответствует числу человеческих существ (а у Оригена – благодаря включению в исторический процесс наряду с людьми ангелов и бесов, – и превосходит их). От Оригена и Григория Нисского до Достоевского и Честертона настойчиво повторяется мысль: Бог обращается к каждому как к единственному (ср. в Евангелии – ангелы «малых сих» всегда видят лицо Отца, Мф.18:10). Поэтому «разрыв» означает здесь принципиальную возможность не быть определяемым каузальной связью вот этих событий, возможность трансцендирования, выхода из «исторического».

Идея истории рождается *одновременно* с идеей возможности конца истории, *разрыва* исторического процесса, выхода из него. История – в каждом из своих моментов, – чревата возможностью собственного преодоления, трансцендирования из сети каузальных связей; таким образом, идея истории в самом своём рождении определяется интуицией личности (как своего рода уникального центра и цели мирового процесса) и свободы. Эта исходная интуиция предела и разрыва при построении *философии истории* (гностики, Ориген, Августин и т.д.) трансформируется в учение о всемирном историческом процессе как имеющем начало и стремящемся к своему завершению, концу. Вся последующая западная традиция философии истории (вплоть до Ф. Фукуямы и М.Я. Гефтера²) может быть рассматриваема, таким образом, как сложное, симфоническое развитие музыкальной темы, черновые наброски к которой были рассмотрены в данной статье.

¹ Григорий Нисский. Указ. соч. – С. 166 – 167.

² См.: Гефтер М.Я. История – позади? Историк – человек лишний? // Век XX и мир. – 1996. – № 1.