

А. А. Каменских

РОЖДЕНИЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И ЛОГИКО-ТЕМПОРАЛЬНЫЕ СХЕМЫ РАННЕВИЗАНТИЙСКИХ АВТОРОВ

У Вальтера Беньямина в дополнительном тезисе XVIIа небольшой работы «О понятии истории» (1940)⁷¹⁶ есть очень интересная идея — по сути, эсхатологическая: историческое время имеет, так сказать, не «гладкую», а «зернистую» структуру; в нем каждый миг чреват возможностью революционного разрыва того, что обычно представляется исторической последовательностью⁷¹⁷... Общий тон работы Бе-

⁷¹⁶ *Benjamin W. Selected Writings*, vol. 4 (1938–1940). Eds. Jennings M. W., Bullcock M., Eiland H., Smith G. Cambridge, 2003. P. 397, 401–402. На русском языке работа опубликована в переводе С. Ромашко, см.: *Вальтер Беньямин. О понятии истории* // Новое литературное обозрение. 46:6. 2000. С. 81–90.

⁷¹⁷ «В представлении о бесклассовом обществе Маркс секуляризировал представление о мессианском времени. И правильно сделал. Беда началась тогда, когда социал-демократия возвела 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...» (*Вальтер Беньямин. О понятии истории...* С. 89. Курсив мой. — А. К.). Ср. также в тезисе В приложения к той же

ньямина 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 развернется гораздо более широкая и интересная перспектива: в поле нашего зрения окажется, скажем, аргументация, использованная Владимиром Соловьевым в критике идеи прогресса в «Трех разговорах», или — еще 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 состоянию⁷¹⁸.

Джорджио Агамбен, нашедший *Handexemplar* рукописи «О понятии истории» в Bibliothèque Nationale в 1980 г., узнал в эсхатологически заряженных моментах мессианского времени, о которых пишет Беньямин, категорию *кайрос* (καίρος), игравшую ключевую роль в философии времени раннехристианских и византийских авторов. Позднее Агамбен включил темпоральные схемы Беньямина в свои собственные размышления о вечности, хроносе, кайросе, парусии, мессианском и эсхатологическом времени в Послании к римлянам апостола Павла⁷¹⁹.

Отступим еще на несколько шагов — и увидим, что «конец», эсхатон всемирной истории сплошь и рядом мыслится именно как разрыв исто-

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*» (Вальтер Беньямин. О понятии истории... С. 88. Курсив мой. — А. К.).

⁷¹⁸ «А между тем так это просто: в один бы день, в один бы час [курсив Ф. М. Достоевского. — А. К.] — все бы сразу устроилось! Главное — люби других, как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь, как устроиться» (см.: *Достоевский Ф. М. Собрание сочинений* в пятнадцати томах. СПб., 1995. Т. 14. С. 136). Среди многих других текстов, содержащих типологически близкие модели, можно отметить интереснейшую философскую притчу Н. С. Лескова «Час воли Божьей».

⁷¹⁹ См.: *Agamben G. The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford, 2005. P. 59–78. О восприятии Агамбеном темпоральной логики Беньямина см.: *De la Durantaye L. Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Stanford, 2009. P. 101–120, 148, 368, 413.

рической последовательности, «естественного хода событий»; это онтологический «переход в другой род» — μεταβασις εις ἄλλο γένος (поэтому чудо всегда эсхатологично) — от зороастрийского Фрашегирда, который обрывает историю последней битвой и воскресением мертвых⁷²⁰, — 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» передает изречение некоего аввы Алония, фивайдского подвижника пятого века: «И еще говорил, что, если захочет человек, от зари утренней до вечера достигнет в меру божественную»⁷²¹. 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 такого варианта темпоральной логики?

Очевидно, ошибочной будет попытка связать генезис данной традиции с античной классикой. Классическая античность поражает своего рода внеисторизмом. 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 цветением» платоновского и аристотелевского космоса. Здесь время либо тождественно вечности как бесконечный ряд последовательных мгновений (Демокрит, Аристотель), либо представляет собой «подвижный образ» вечности, столь же вечный и непрерывный,

⁷²⁰ Здесь интересно отметить утверждение ряда современных иранистов о том, что комплекс эсхатологических представлений в зороастризме (ряд Саошиантов, Фрашегирд, воскресение мертвых и т. д.) формируется лишь в эпоху Сасанидов, т. е. не ранее III в. — в значительной мере под влиянием иудейских и христианских представлений. См.: *Hellholm D.* (ed.) *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism.* Uppsala, August 12–17, 1979. Tübingen, 1989.

⁷²¹ Цит. по: От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология ближневосточной литературы I тыс. н. э. / Пер., введен. и коммент. С. С. Аверинцева. М., 1994. С. 203.

как сама вечность (εἰκὼν κίνητος τίνα αἰῶνος... αἰῶνιος εἰκὼν⁷²²); 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, ἔσχατοί, релятивны, снимаемы; за концом одного цикла следует начало другого, качественно не отличимого от бесконечного множества прошедших. Время полностью гомогенно: «...все 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»⁷²³. 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, Пелопоннесской 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 миг⁷²⁴, или бесконечный круговорот метемпсихоза, выход из которого в конечном счете 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 к прежнему состоянию (ср. толкование Плотинином гераклитовского пути вверх-вниз в «Эннеадах» IV.8.1–17)⁷²⁵.

⁷²² Платон. Тимей 37d. То, что мир и время в «Тимее» описываются, казалось бы, как сотворенные, некогда не бывшие, не мешает Платону именовать время «вечным образом» (αἰῶνιος εἰκὼν) вечности.

⁷²³ Марк Аврелий. Наедине с собой II.14, цит по изд.: Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / Пер. А. В. Добровольского. М., 1995. С. 280.

⁷²⁴ Ср., например, у Аристотеля (*Евдем*, фр. 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 обреченность индивидуальных человеческих усилий делает возможным античный героический миф. Герой проходит сквозь время, структурируя его своим усилием, движением к цели — наполняя его смыслом.

⁷²⁵ Справедливости ради нужно отметить, что и для античных авторов время содержит в себе некий вневременной момент — *vñv*, «теперь» или «вдруг». См.: Платон. Парменид 156d; Аристотель. Физика IV222a12–16, VI 233b33–234a2, VIII 251b19–29. Чрезвычайно интересна концепция двух видов времени и, соот-

Концепт направленного исторического времени, каждый миг которого чреват возможностью разрыва, трансцендирования к абсолютному, не мог зародиться и в Средние века: и в средневековой философии времени, и в историографии высокого Средневековья 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 мыслятся как два взаимосвязанных аспекта единой истории: и грехопадение Адама, и последующее искупление имеют значение не только для человеческого рода, но и для всего творения⁷²⁶.

Вместе с тем пронизывающее всю историю Средневековья напряженное ожидание конца света, допускающее возможность наступления «последних времен» в каждый из моментов настоящего⁷²⁷, указывает на «зернистость» исторического времени, его «обращенность к концу».

Итак, Средневековье получает данный вариант темпоральной логики «готовым». Вместе с тем у нас есть все основания предположить, что оба противопоставляемые будь то Бенямином, будь то Достоевским способа видения истории (история как процесс, направленный к завершению в метаистории / возможность разрыва этой последовательности в любом из ее моментов, мгновенного перехода истории в метаисторию) — рождаются в одну эпоху и, думается, в тесной связи друг с другом.

ветственно, двух видов $v\ddot{u}v$ (физического и умопостигаемого) у Ямвлиха: умопостигаемое время, будучи как бы «средним термином» между вечностью и физическим временем, представляет собой неподвижный ряд соположенных друг другу «теперь» ($v\ddot{u}v$), являющихся онтологическим основанием каждого из моментов безостановочно движущегося физического времени (у Симпликия: Комментарий на Физику 793–797). Тем самым становится возможным своего рода трансцендирование каждого момента настоящего к его вечному первообразу.

⁷²⁶ Ср.: Рим. 8:19–23.

⁷²⁷ Литература по средневековой апокалиптике огромна. Из сравнительно недавних изданий назовем лишь *McGinn B., Collins J. etc. The Continuum History of Apocalypticism*. New York, 2003.

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 зонах (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.

Можно предположить, что основанием возникновения принципиально новой темпоральной логики должна явиться необходимость 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», ее оси. Каждый момент и в историческом, и в метаисторическом планах должен быть последовательно объяснен — в своем отношении к ключевому событию; происходит насыщение этих моментов смыслом, всемирная история раскрывается как *история спасения*⁷²⁸. Это событие переживается как разрыв всех каузальных 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 канон⁷²⁹.

⁷²⁸ 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 по объясняющей их религиозной их ценности» (Карсавин Л. П. Философия истории. М., 2007. С. 83–84).

⁷²⁹ Ср. описание момента Рождества в «Протоевангелии Иакова» (сер. II в.); в этот момент отстраненно-нейтральное повествование, ведущееся 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

Итак, темпоральная логика, обусловившая ранневизантийскую философию истории, рождается из неповторимости человеческой (бого-человеческой) 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 творением⁷³⁰. Это не уместяющееся в сознании, но осознаваемое как необходимое, отливающееся в форму догмата о богочеловечестве противоречие: Бог вполне «историчен», человекен и — абсолютно трансцендентен. Проще говоря, христианская философия истории — это философия, имеющая в основе интуицию разрыва, предела.

Христианская философия истории эсхатологична *по существу*, ограничивающие ее пределы имеют абсолютный характер. Важно отметить, что эта интуиция предела находит свое выражение на каждом из планов исторического процесса — индивидуальном, социальном, универсальном. Возьмем 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 все в том же трехчастном составе и, следовательно, 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;

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» (пер. И. С. Свенцицкой, цит. по изд.: Свенцицкая И. С., Трофимова М. К. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М., 1989).

⁷³⁰ 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.

настаивает на необратимости истории человечества⁷³¹; уникальность событий боговоплощения и распятия делает необходимым утверждение о неповторимости и конечности мировой истории⁷³² (даже Ориген, признающий существование огромного множества последовательно сменяющих друг друга миров-эонов, все же настаивает на конечном их числе⁷³³).

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 Церкви⁷³⁴ (связанное с этим аспектом парусии переживание уникальности события богочеловеческой личности — через учение Павла о церкви как теле Христовом⁷³⁵, — оказывается здесь парадигмальным и влечет за собой императив — относиться к другому как к Самому Христу⁷³⁶; бесконечная глубина, индетерминация богочеловеческой личности в какой-то мере оказываются перенесенными и на личность человеческую; отсюда — пронизывающий христианскую персонологию пафос свобо-

⁷³¹ Не будет преувеличением сказать, что все позднейшие теории прогресса вырастают из ряда, выстраиваемого Августином: 1) *posse non peccare* (Адам до грехопадения) — 2) *non posse non peccare* (человечество, пораженное первородным грехом, до воплощения Христа) — 3) *posse non peccare* (человек после искупления и крестной смерти Христа) — 4) *non posse peccare* (человек по воскресении) — ряда, организующего весь исторический процесс.

⁷³² Ср. у Августина: О Граде Божиим 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» (пер. С. С. Аверинцева, цит. по: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 98–99).

⁷³³ Ср.: Ориген. О началах III.5.2.

⁷³⁴ Ср.: Мф. 18:20: «...ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них».

⁷³⁵ Ср.: 1 Кор. 12.

⁷³⁶ Ср.: Мф. 25:34–46.

ды — от апостола 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 событием⁷³⁷). 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 в. (от гностических моделей Василида и Валентина до «О Граде Божием» 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 потенцией разрывов сталкивается здесь со стремлением построить логически непротиворечивое целое философской системы. В этом очерке мы коснемся четырех 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

⁷³⁷ Ср.: Мф. 21:19 (притча о смоковнице), Лк. 17:24; Мф. 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 трех веках всемирной истории. См. подробнее: Каменских А. А. О некоторых типологических параллелях иоанихимитской историософии // Curriculum Vitae. Вып. 2. Одесса, 2010. С. 196–200.

мышления в данных системах вызваны именно стремлением последовательно, философски осмыслить исторический процесс в его целом; иными словами, перед нами — сам процесс становления христианской философии истории⁷³⁸.

* * *

Василид. В рамках данной статьи мы воздержимся от того, чтоб давать подробный анализ системы Василида, этого «Аристотеля гностицизма»⁷³⁹. Рассмотрим лишь наиболее важную для нас историческую концепцию, придерживаясь, прежде всего, изложения данной системы у Ипполита⁷⁴⁰. 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 терминологию⁷⁴¹): не-сущий бог «без чувства, без мысли, без хотения, не преднамеренно, без страсти, без всякого пожелания» из не-сущего и в не-сущем производит непротяженное и качественно полностью однородное «семя мира» (Опровержение VII.20–21).

2. Весь дальнейший мировой процесс представляет собой последовательную дифференциацию этой «панспермии мира»: из аморфного единства всесеманности выделяется «первое сыновство», настолько легкое 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».

⁷³⁸ Собственно, поэтому мы не рассматриваем здесь «О Граде Божиим» Августина: там христианская философия истории предстает уже как ставшая, законченная.

⁷³⁹ Ср.: *Ипполит*. Опровержени ересей VII.13–19.

⁷⁴⁰ Там же. VII.20–27. См. также: *Афонасин Е. В.* Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2007. С. 56–85; адаптированный русский перевод изложения учения Василида по Ипполиту: с. 77–85.

⁷⁴¹ Ипполит отмечает лишь один случай, когда Василид, со всяческими оговорками, оказывается вынужден использовать традиционный термин *πρωτότης* — «исхождение», «эманация» (см.: Опровержение 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. 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». 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 Иисуса⁷⁴². Подлинный смысл крестных мук заключается в разделении духовной, душевной и телесной «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)⁷⁴³.

4. После того, как все «третье сыновство» покинет этот мир, преодолев преграду духа, космос погрузится в «великое неведение» (ἡ μεγάλη ἄνοια, Ref. VII.27.3.2): совокупное «стенание и томление твари» о неведомом ей высшем мире навсегда прекратится. Наступит конец мировой истории, который, в системе Василида, вовсе не равнозначен «концу света»⁷⁴⁴.

⁷⁴² Следует обратить внимание на то, что космология Василида как будто находится в рамках традиционной аристотелевской модели (и не так уж не прав 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 звезд 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 (недаром Лосев когда-то называл гностические системы «религиозно-философскими романами»). Смысл образования грандиозной системы звездных и планетных сфер — только в том, чтоб до «третьего сыновства» могла достичь весть о его собственной подлинной природе и о не-сущем Боге.

⁷⁴³ Не совсем, правда, ясно, предполагается ли, что все люди являются носителями этой духовной искры. Упоминание в «Опровержении» VII.27.1.4 неких «людей сыновства» (οἱ τῆς υἰότητος ἀνθρώποι) заставляет предположить, что речь идет только об избранном роде гностиков.

⁷⁴⁴ Любопытно сопоставить этот вариант эсхатологии с последними текстами Владимира Соловьева: «Магистраль всеобщей истории пришла к концу... Кон-

«Евангелие истины»⁷⁴⁵. Как и система Василида, учение «Евангелия истины» представляет собой сложное, противоречивое сочетание своеобразного «историзма» и традиционных для античной философии моделей. Еще раз подчеркнем, 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 всем сущем имени Божия: изначальная глубина бесконечного Божественного бытия (Отец, или Отец Всего, вполне сопоставимый с неоплатоническим «Ев, Первоединым) первоначально определяет себя в Уме-Логосе, который трактуется одновременно как плод божественного самосозерцания и как замысел Божий, в котором произрастают потенции еще не ставших 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 определенном ему уделе. В этом обособленном от Отца и друг от друга состоянии зоны совершают попытку самостоя-

чено все... 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.

⁷⁴⁵ «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 бесспорной 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 времен» (В. С. Соловьев) 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.*

тельно постичь беспредикатную глубину Отца, «превосходящего всякое помышление». Эта попытка неизбежно порождает заблуждение (πλάνη), 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 Первоединого⁷⁴⁶ оборачивается не вечным прекрасным космосом, мудро устрояемым Мировой душой, а объективированным кошмаром⁷⁴⁷ падших Божественных эонов.

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

Таким образом, смыслом и целью всего процесса, изображенного в «Евангелии истины», является выражение или прославление имени Божия (ср. 38.5–6) — его раскрытие, актуализация, самопознание Боже-

⁷⁴⁶ Как «Отец» в «Евангелии истины» аналогичен Богу у Филона Александрийского и неоплатоническому Единому, так Логос нашего памятника 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 // Layton B. (ed.) 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. Leiden, 1980. P. 357–364; Bianchi U. Religio-Historical Observation on Valentinianism // The Rediscovery of Gnosticism... P. 103–117; Wittaker J. Self-generating Principles in second-century Gnostic Systems // The Rediscovery of Gnosticism... P. 176–193; O'Meara D. J. Gnosticism and the Making of the World in Plotinus // The Rediscovery of Gnosticism... P. 365–378.*

⁷⁴⁷ 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.*

ства в этом самораскрытии. Первоначально открывшееся как Логос, имя Отца изрекается, раскрывается далее во всей совокупности эонов. Важно отметить, что в своем стремлении к абсолютному монизму автор памятника идет дальше платоников и Филона, отказываясь от представления о совечной Богу несотворенной 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 осуществленностью 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 определенные модусы абсолютного, но и живые личности; в своем «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 ни 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 Оригена⁷⁴⁸, вкратце очертим основные моменты данной концепции.

⁷⁴⁸ Обзор этих интерпретаций см.: *Серегин А. В.* Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М., 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; *Tzamalikos P.* *Origen and the Stoic View of Time // Journal of the History of Ideas.* 52. 1991. P. 535–561; *Hanson R. P. C.* *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture.* Louisville; London, 2002; *Edwards M. J.* *Origen against Plato.* Oxford,

Мировой процесс начинается с того, что Бог, по причине одной лишь собственной благодати (II.9.6.185⁷⁴⁹), творит из ничего (II.9.2.32–33) некоторое (но, безусловно, конечное⁷⁵⁰) 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 все 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

2002; *Osborn E.* Causality in Plato and Origen // *Origeniana Quarta: Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses* (Innsbruck, 2–6 September 1985), ed. L. Lies, Innsbruck; Wien, 1987. P. 362–369; *Torjesen K. J.* Pedagogical Soteriology from Clement to Origen // *Origeniana Quarta*. P. 370–378; *Bostock J.* Origen's Philosophy of Creation // *Origeniana Quinta: Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments. Papers of the 5th International Origen Congress* (Boston College, 14–18 August 1989), ed. R. J. Daly, Leuven, 1992. P. 253–269; *Hennessey L. R.* A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality // *Ibid.* P. 373–380; *Guly S.* The Salvation of the Devil and the Kingdom of God in Origen's "Letter to Certain Close Friends in Alexandria" // *Kaczmarek S., Pietras H., Dziadowiec A.* (eds.) *Origeniana Decima: Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress* (University School of Philosophy and Education "Ignatianum", Kraków, Poland, 31 August — 4 September 2009). Leuven–Paris, 2011. P. 197–220; *Ramelli I. L. E.* Origen's Doctrine of Apokatastasis: A Reassessment // *Origeniana Decima*. P. 649–670; *Volp U.* "...for the fashion of this world passeth away": The Apokritikos by Makarios Magnes — An Origenist's Defense of Christian Eschatology? // *Origeniana Decima*. P. 873–890.

⁷⁴⁹ Ссылки на трактат Оригена «О началах» даются по изданию: *Origène. Traité des principes: T. I–III. Introd., texte critique de la version de Rupin, trad. par Henri Crouzel et Manlio Simonetti.* Paris, 1978–1980.

⁷⁵⁰ В обоснование этого положения Ориген приводит чрезвычайно значимый в общем контексте системы аргумент (О началах 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 сотворенное или управлять им, потому что бесконечное по природе — непознаваемо» (перевод Н. Петрова).

наделяются свободой воли и, следовательно, образ Божий, которым они обладают в своем первоначальном состоянии⁷⁵¹ (ср. III.6.1.13–25), не субстанциален, но может быть утрачен. (Отметим, что в II.9.1 все это учение о «начале твари» дается 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*⁷⁵². 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 устроит «мир» или «век» (κόσμος, αἰών), связывая те или иные состояния духов и душ с определенными онтологическими ступенями, или «служениями» (многочисленные чины небесных, земных и преисподних существ)⁷⁵³. Материя на этом этапе мирового процесса обуславливает более или менее грубую телесность разумных существ, их «подчиненность суете» — от одухотворенной, 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 сотворенных существ не субстанциально и, следовательно, в том или ином своем состоянии, определяется направленностью их воли).

⁷⁵¹ Ср.: О началах III.6.1.13–25 (*Origène. Traité des principes*: Т. III... Р. 236).

⁷⁵² Ср.: Там же. III.5.4.89–125, где Ориген рассуждает о семантике греческого катарλόγ: «устройство» мира оказывается в то же время «низвержением» (*Origène. Traité des principes*: Т. III... 224, 226). Таким образом, в *De principiis* Оригена мы встречаем учение о космогоническом падении, во многом аналогичное тому, что было рассмотрено нами в «Евангелии истины».

⁷⁵³ Ср.: О началах II.1.2–3 (*Origène. Traité des principes*: Т. I... Р. 236–240), II.9.6 (*Origène. Traité des principes*: Т. I... Р. 364–366), III.5.4 (*Origène. Traité des principes*: Т. I... Р. 224–226).

«Мир» или «век», точнее — последовательность сменяющих друг друга миров-эонов (чрезвычайно многочисленных, но все же ограниченных по своему числу⁷⁵⁴), — имеет, по Оригену, педагогико-терапевтическое значение. Смысл этого ряда «бесчисленных и безмерных, огромных и разнообразных веков» в том, чтоб, не ущемляя свободы воли сотворенных 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»⁷⁵⁵. Не смотря на то что итог прожитой жизни определяет особенности ее последующего рождения (Ориген посвящает многие страницы толкованию учения об адских муках для грешников и описанию своего рода «небесных университетов», которых удостаиваются праведные⁷⁵⁶), 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» (Эннеады III.4). Плотин утверждает, что душа перед каждым своим воплощением избирает себе некое руководящее начало (даймона) — свою судьбу, цель своих стремлений, свое 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

⁷⁵⁴ 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: *Origène. Traité des principes*: T. I... P. 220, 222). Следует связать с этим знаменитое утверждение Оригена в «Толковании на Псалмы» 145.13: «Царство Божие — это созерцание веков прошедших и грядущих (ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἡ θεωρία τῶν γεγονότων καὶ γυνησομένων αἰῶνων ἐστὶ)» (Ориген. Толкования на Псалмы 145.13, PG 12, 1673). Бог, безусловно, созерцает всю последовательность эонов и, следовательно, мировой процесс у Оригена — *конечен*.

⁷⁵⁵ О началах III.1.2, 1025–1027 (*Origène. Traité des principes*: T. III... P. 146).

⁷⁵⁶ См.: О началах II.10–11 (*Origène. Traité des principes*: T. I... P. 374–413. Ср.: *Hanson R. P. C. Allegory and Event... P. 333–358*).

Плотина, естественно, тоже было руководящее начало, но, если верить Порфирию, таким началом был не даймон в узком смысле слова, а кто-то из богов⁷⁵⁷ (собственно, Плотину удалось достичь вождеденной онтологической ступеньки, как свидетельствует об этом некролог, приводимый тем же Порфирием: «Демон, некогда муж, а ныне живущий в уделе высшем, чем демонам дан...»⁷⁵⁸ 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, все очень похоже на картину, рисуемую Плотинином. Но у Оригена есть своего рода мейнстрим: мир, как система эонов, веков — представляет собой многоуровневую систему воспитательных заведений; в результате в конечном счете одни раньше, другие позже, все спасаются. Итак, у Плотина — вечное благодение то вверх, то вниз, у Оригена — направленный ко всеобщему спасению мировой процесс.

Важно подчеркнуть неполное совпадение начала и конца мирового процесса, изображенного Оригеном. В ряде текстов Ориген указывает на грядущий «конец веков» (τέλος τῶν αἰώνων) и «восстановление всего» (restitutio omnium, ἀλοκατάστας τοῦ πάντου)⁷⁵⁹, которые наступят тогда, когда все творение, включая бесов и самого дьявола, добровольно покорится Богу, ценою собственных усилий достигнув богоподобия. В этом состоянии различие творений, порожденное их падением, исчезает, материя становится единым духовным телом совокупной твари, «блистающим в неизреченной славе» (О началах III.6.8.240–241); все и во всем составляет Бог⁷⁶⁰. Косвенно на невозможность нового падения из этого состояния указывает II.6.3–6 (своего рода предварение Августинова *non potest peccare*): душа, силою любви прилепившаяся к благу, теряет способ-

⁷⁵⁷ Ср.: Порфирий. Жизнь Плотина, 10.

⁷⁵⁸ Порфирий. Жизнь Плотина, 22.

⁷⁵⁹ Ср.: О началах II.3.5, особ. строки 196–210 (Origène. Traité des principes: T. I... P. 262); III.5.2 (Origène. Traité des principes: T. III... P. 220–222).

⁷⁶⁰ Бог становится своего рода абсолютным, тотальным объектом: «...все, что только может чувствовать, или понимать, или думать разумный дух... будет составлять Бог» (О началах III.6.3.69–72: Origène. Traité des principes: T. III... P. 240). При этом не исчезает ни субъектность разумных духов, ни их множественность.

ность грешить: «...что было прежде свободным, то, вследствие продолжительного упражнения, обратилось в природу» (О началах II.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 мира⁷⁶¹, в бесконечной повторяемости всего, в многократных воплощениях и распятиях Христа⁷⁶². 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 спасутся 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, причем это участие трактуется именно лично: Бог непосредственно обращается к каждому из «центров» этого процесса *как к единственному*.

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

Григорий Нисский. «Об устройении человека». В завершение нашего обзора коснемся еще одной раннехристианской историософской модели. Мы находим ее (правда, скорее в виде наброска) в трактате Григория Нисского «Об устройении человека»⁷⁶³. Как и неизвестный автор «Евангелия

⁷⁶¹ Ср. утверждение Р. П. Хансона (*Hanson R. P. C. Ibid. P. 350*) о том, что саму бесконечную последовательность эонов у Оригена следует рассматривать как «свершившуюся эсхатологию».

⁷⁶² *Иероним Стридонский*. Письмо 124, К Авиту.

⁷⁶³ *Григорий Нисский*. Об устройении человека, PG 44, 205. По темпоральной проблематике у Григория Нисского см.: *Цветковић В.* Бог и време: Учење о времену Светог Григорија Ниског. Niš, 2013; *Plass P.* Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa // *Vigilia Christianae*. 34:2. 1980. P. 180–192; *Ramelli I. L. E., Konstan D.* Terms for Eternity: Aiônios and Aidios in Classical and Christian Texts. Piscataway, 2013. P. 172–198; *Ramelli I. L. E.* The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Leiden; Boston, 2013. P. 279–658; *Cvetković V.* St. Gregory's argument Concerning the lack of διάστημα in the divine activities from *Ad Ablabium* // *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises*

истины», Григорий Нисский усматривает смысл мирового процесса в 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 для человеческого устройства время»: «А когда кончится рождение людей, тогда же получит конец и время, и так произойдет разложение всего на элементы (стихии), и при преложении целого соизменится и человеческое из тленного и землистого в бесстрастное и вечное»⁷⁶⁴.

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

Владимир Цветкович, посвятивший монографию исследованию философии времени у Григория Нисского⁷⁶⁵, обнаруживает в текстах византийского богослова логические схемы, аналогичные описанным нами выше: общая направленность исторического времени к эсхатологическому концу сочетается у Григория с «христологическим» измерением времени, пронизающим собой каждый момент времени исторического: каждый момент исторического времени оказывается потенциально чреват моментом разрыва к вечности, т. е. «событием Христа»⁷⁶⁶.

Итак, в темпоральной логике, которую мы можем выявить в трудах ранневизантийских авторов, историческое время обнаруживает своего рода «зернистость» (если говорить о том аспекте исторического, в котором открывается ее насыщенность возможными разрывами): в истории обнаруживается огромное множество «центров»; число таких центров

on Trinitarian Theology and Apollinarism (Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa, Tübingen, 17–20 September 2008), eds. V. H. Drecoll and M. Berghaus. Leiden; Boston, 2011. P. 369–382.

⁷⁶⁴ *Григорий Нисский*. Об устройении человека 22, PG 44, 205.28–41 (пер. В. М. Лурье, цит. по изд.: Св. *Григорий Нисский*. Об устройении человека / Пер., послесл. и прим. В. М. Лурье. СПб., 2000. С. 90).

⁷⁶⁵ *Цветкович В.* Бог и время: Ученье о времени Светог Григорија Ниског. Ниш, 2013.

⁷⁶⁶ Ср.: «Christological time characterises the realised eschatology in the Incarnation of Logos, where one's salvation is not placed anymore at the end of the historical time, but in the historical process itself. By Christ's presence among human beings through the Incarnation and liturgical celebration the divine eternity intersects physical time transforming moments of historical time into moments of eternal significance» (Op. cit. P. 335).

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 собственно — преодоления, трансцендирования из сети каузальных связей; таким образом, идея истории в самом своем 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, Григорий Нисский) трансформируется в учение о всемирном историческом процессе как имеющем начало и стремящемся к своему завершению, концу. Вся последующая западная традиция философии истории может быть рассматриваема, таким образом, как сложное, симфоническое развитие музыкальной темы, черновые наброски к которой были рассмотрены в данной главе.