

## О НЕКОТОРЫХ ТИПОЛОГИЧЕСКИХ ПАРАЛЛЕЛЯХ ИОАХИМИТСКОЙ ИСТОРИОСОФИИ

Среди авторов многочисленных философско-исторических моделей, чьи труды в той или иной мере обращали на себя внимание П.М. Бицилли, особняком стоит фигура одного калабрийского аббата XII – н. XIII вв., в котором некоторые склонны видеть вдохновенного автодидакта, мистика-визионера, другие – едва ли не первого серьёзного философа истории. Речь идёт, разумеется, о Иоахиме Флорском. Более того, некоторые исследователи указывают на то, что идеи Иоахима оказали немалое влияние на эволюцию собственных философско-исторических взглядов Петра Михайловича<sup>1</sup>.

Ещё в 1914 г. П.М. Бицилли в полемике с О.А. Добиаш-Рождественской (полагавшей, что историософские построения Иоахима представляют собой лишь «возвышенный бред, в котором единственный постоянный метод его мысли есть аналогия и символизация, а материал – образы и чувства»<sup>2</sup>) постарался провести решительную грань между персонажем иоахимитской легенды и историческим Иоахимом – блестящие образованным, «серьёзным, осторожным мыслителем», который, «как всякий, занимающийся вопросами философии истории, ... позволяет себе некоторый прогноз, опирающийся на комбинации с данными прошлого; но такой прогноз он высказывает с оговорками и лишь в общих чертах»<sup>3</sup>. В своём исследовании «Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII в.» П.М. Бицилли указывает на значение иоахимитской доктрины в становлении философии истории как концептуальной основы, делающей возможным осмыслиение эмпирического многообразия случайных событий<sup>4</sup>. Позднее, в «Элементах средневековой культуры», Бицилли соотносит Иоахима с К. Марксом и включает историософскую концепцию калабрийского монаха в единую традицию, которая начинается иудео-христианской литературой апокалипсисов, а своё завершение находит в философско-исторических идеях марксизма: «Подобно своим духовным отцам, авторам иудео-христианской апокалиптической литературы, Иоахиму Флорскому и его школе, социалисты мыслят историю как процесс, долженствующий, в более или менее близком будущем, завершиться, застыть на определённой, заранее известной стадии»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См., например: Петкова Г. Пётр Михайлович Бицилли [электронный ресурс: <http://liternet.ru/publish10/gpetkova/bicilli.htm#1a>].

<sup>2</sup> Добиаш-Рождественская О.А. Некоторые проблемы иоахимизма // Журнал министерства народного просвещения. – 1913. – кн. XLV. – С. 256.

<sup>3</sup> См.: Бицилли П.М. Заметки о иоахимизме // Журнал министерства народного просвещения. – 1914. – кн. LIII. – 242–249.

<sup>4</sup> Бицилли П.М. Салимбене (Очерки итальянской жизни XIII в.) // П.М. Бицилли. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 265–266.

<sup>5</sup> Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры // П.М. Бицилли. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад. – С. 229. Несколько ранее, в 1910 г., сходные идеи высказывались С.Н. Булгаковым: Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – С. 368–435.

С точки зрения П.М. Бицилли, Иоахима роднит с К. Марксом и авторами иудео-христианских апокалипсисов, прежде всего, безусловная вера в грядущий конец мировой истории (как бы тот ни мыслился – как наступление царства Божия на земле или как реализация идеала бесклассового трудового общества). Однако, в сопоставлении этих концепций можно идти дальше и увидеть в их основе общее представление о историческом процессе как о некоей *стадиально разворачивающейся во времени метаструктуре* (для Иоахима и его предшественников – сакральном метатексте). Можно ли, действительно, эти столь несходные концепции относить к единой философско-исторической традиции, растянувшейся на два тысячелетия? Как могло происходить её становление? Каково в ней место идеям Иоахима Флорского?

Для того чтобы ответить хотя бы на некоторые из этих вопросов, следует вкратце вспомнить основные моменты иоахимитской историософии<sup>1</sup>.

1. Весь исторический процесс делится на три эпохи; каждой из этих эпох соответствует одно из «сословий» (миряне, священники, монахи), наиболее полно выраждающее дух данного «состояния мира», и один из сакральных текстов, соотнесённый, в свою очередь, с той или иной ипостасью Троицы. Кроме того, каждая эпоха делится на ряд кризисов, «смятений» (*tribulationes*), соответствующих шести дням творения и шести печатям Апокалипсиса. Важно отметить, что, согласно Иоахиму, начало (*initiatio*) одной эпохи не знаменует конец предшествующей, а приходится на её зенит. Так, эпоха Бога-Сына начинается во времена Иосии или пророка Елисея и долго зреет внутри царства Ветхого Завета до своего плодоношения (*fructatio*) – воплощения Христа. Начало эпохи Духа Святого соотнесено со св. Бенедиктом, а её *fructatio* связывается Иоахимом с рубежом XII – XIII вв., с основанным им монашеским орденом и откровением «вечного Евангелия»<sup>2</sup>.

2. Иоахим подчёркивает своего рода *структурный изоморфизм* текстов Ветхого и Нового Заветов (Новый Завет является своего рода исполнением пророчеств, содержащихся в Ветхом) и, следовательно, изоморфизм соответствующих им эпох, что делает возможным «согласование» (*concordia*) текстов, позволяет дедуцировать настоящее и будущее из прошлого, «узнавать» в современных событиях и лицах лица и события ветхозаветной и новозаветной истории. При этом следует подчеркнуть, что Иоахим ни в коем случае не считает себя пророком (каким он становится в иоахимитской легенде); он предлагает своего рода «научный» метод исчисления грядущих событий (счёт «поколений», различие «аллегории» и «согласования» и т.д.)

<sup>1</sup> См.: Иоахим Флорский. Согласование Ветхого и Нового Заветов // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья. – СПб.: Издательство РХГИ. – 2001. – Т. 1. – С. 509–537; Добиаш-Рождественская О.А. Указ. соч. – С. 251–253.

<sup>2</sup> Ср. «Согласование...», 2.1: начало первого «состояния» – Адам, его расцвет (*fructatio*) – время Авраама, завершение – во Христе; начало второго – Осия, *fructatio* – Захария, отец Иоанна Крестителя, завершение – «эти времена»; начало третьего «состояния» – Бенедикт Нурийский, *fructatio* – в двадцать втором поколении после него, завершение – «со скончанием века».

<sup>1</sup>. Здесь можно согласиться с оценками метода Иоахима, данными в свое время П.М. Бицилли<sup>2</sup>.

3. Очевиден эсхатологизм концепции Иоахима: в настоящее время (последние годы XII в.) близко начало «сорок второго поколения церкви», соответствующее субботнему утру «второй недели» – время последних решающих испытаний (прихода антихриста и его ниспровержения), за которыми последует «день вечного покоя» – эпоха вечного Евангелия (*Evangelium aeternum*<sup>3</sup>) Духа Святого.

4. Однако эсхатологизм этот носит *хилиастический* характер: нет речи о воскресении мёртвых, Страшном суде; история мира в его «третьем состоянии» (несмотря на возвышенно духовный характер этого состояния), как кажется, продолжается в той же плоскости, что и прежде.

Представляется оправданным видеть в историософской модели Иоахима Флорского развитие представлений, генезис которых связан с раввинистическим иудаизмом и ранним христианством.

Прежде всего, следует отметить концепт концепт «изначальной Торы» (совокупности вечных творческих замыслов Бога, парадигмы будущего творения), широко представленный в раввинистической литературе II в. до н.э. – II в. н.э.<sup>4</sup>: «Бог воззвил на Закон и сотворил мир»<sup>5</sup>. Можно сказать, что изначальная Тора есть живой мир идей. Это Хокма-Премудрость, представленная в образе вечной книги, или – творческий Логос, раскрывающийся своей грамматической структурой. Элементы этой структуры, т.е. буквы, суть наиболее общие принципы бытия, и весь мир творится по законам этой небесной грамматики<sup>6</sup>. Поэтому, кстати, занятие писца, «составляющего» буквы, могло соотноситься с творчеством самого Бога. Так, согласно талмудическому трактату *Berakoth* (55a), Безалель, строитель скинии (которая отражает в себе структуру космоса), «знал, как сочетать буквы, которыми сотворены были небо и земля». Другой

<sup>1</sup> Ср., например: «Согласование...», в конце 4-й книги: «До сих пор мы пробежали то, что было до нас, и донесли до того, что непосредственно перед нами. Однако то, что остается, то после нас; и мы учитываем, что оно относится более к области мнения, чем восприятия, что мы скорее предполагаем, чем демонстрируем».

<sup>2</sup> Ср.: Иоахим «не предугадывал будущего, не переживал его по антиципации в порывах вдохновения. Он его знал так же хорошо, как и настоящее, потому что он его дедуцировал научно из прошедшего. Пророком его можно назвать, стало быть, в таком же смысле, как – если угодно – Карла Маркса». Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры // П.М. Бицилли. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад. – С. 194.

<sup>3</sup> Ср.: Откр. 14:6.

<sup>4</sup> Впрочем, учение о «изначальной Торе» можно связать с ещё более ранним текстом (во всяком случае, в такой возможности ничуть не сомневались раввинистические эксперты), относимым болыпинским исследователем к самому началу IV в., – кн. Иова, 28:25–27: когда Бог «всегда полагал все и располагал воду по мере, когда назначал устав дождю и путь для молний громоносной, тогда Он видел её и явил ей», в точности как платоновский демиург, созерцающий умный мир и являющий его образ в упорядоченности космоса (*Tim.*, 28a–29a и далее).

<sup>5</sup> Береллит-рабба, 1.1. См. также речь Премудрости Божией (в которой последняя отождествляет себя с изначальной и с явленной Торой) в Сирах, 24.

<sup>6</sup> Ср. в Еврейской книге Эноха, гл. 41: «Иди и узри письмена, которыми сотворены были небо и земля, ... горы и холмы, ... моря и реки, ... дерева и травы, ... планеты и знаки Зодиака, ... престол славы и колёса Меркабы, ... премудрость, понимание, знание, благородство, красота и праведность, – [письмена], которыми весь мир держится». Цит. по: Scholem G. Jewish Gnosticism, Metkabah Mysticism and Talmudic Tradition. – N.-Y., 1965. – P. 160.

талмудический трактат передаёт слова рабби Исмаэля (первая половина II в.), сказанные им рабби Меиру, писцу: «Сын мой, будь осторожен в твоей работе, ибо работа твоя к Богу относящаяся; если ты пропустишь одну букву или одну букву лишишь напишешь – весь мир разрушишь» (*Egrub.* 13a)<sup>1</sup>. Концепт «изначальной Торы» играл важнейшую роль в литературе «маасэ-берешит» (учении о Начале)<sup>2</sup>. Он известен и Филону Александрийскому, как о том свидетельствует его трактат «О сотворении мира», где утверждается гомология мира Закону, а Закона – миру<sup>3</sup>.

В содержании этого понятия-мифологемы необходимо подчеркнуть особый *архетипико-антропоморфный момент*: изначальная или вечная Тора могла мыслиться как община патриархов, ради которой, собственно, творится мир (варианты: община верных, *keneseth Israel*, в некоторых случаях – *всё/подлинное человечество*)<sup>4</sup>. Схожее понимание «бблейской антропологии» можно найти у Филона Александрийского: бблейские персонажи суть парадигматические принципы, определяющие всё возможное многообразие духовных типов, «состояний»: так, например, Лия – это «жизнь созерцательная», Рахиль – «деятельная», Сарра – мудрость-софросуне, Авраам – ум, таковой мудростью обладающий и т.д. (Впрочем, необходимо отметить существенное различие «методов» Филона и Иоахима: у платоника-Филона бблейская типология, лицённая момента эсхатологии, имсст метаисторический характер: драма Каина и Авеля, Сарры и Агарь может вновь и вновь повторяться – в душе отдельного человека, в истории религиозных общин и т.д. У Иоахима же всё куда более строго и однозначно: речь идёт о трёх и только трёх «веках», следовательно, в «состояниях мира» второго и третьего заветов следует искать только по одному аналогу каждого ветхозаветного персонажа или события).

Наряду с этим в идейской апокалиптике развивается эсхатологическая концепция двух «веков» («эонов»<sup>5</sup>, качественно различных состояний мира) – века нынешнего, с укоренёнными в нём страданиями, злом, смертью, и века грядущего, который принесёт с собою торжество праведности и прекращение всяческой вражды. Восходящая ещё к пророческим книгам V–IV вв. до н.э., эта концепция находит своё наиболее полное выражение в псевдоэпиграфической Третьей книге Ездры<sup>6</sup>, относящейся ко времени Доминициана.

В ранне-христианских общинах происходит рецепция и дальнейшее развитие этих идей. Так, в «Пастыре» Ермы (конец I в.) мы встречаем учение

<sup>1</sup> Цит. по: Винников И.Н. Самаритянское Пятикнижие и устная палестинская традиция // Палестинский сборник. – 1966. – Вып. 15 (78). – С. 76.

<sup>2</sup> См.: Scholem G. Op.cit.

<sup>3</sup> Филон Александрийский. О сотворении мира, 3 // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. – С. 51.

<sup>4</sup> Завещание Моисея 1, 12; 2-я кн. Варуха 21, 14; *Targum Pseudo-Jonathan* 19, 22 и др. В тесной связи с этим «архетипико-антропоморфным» аспектом в осмыслении изначальной Торы находится учение об Адаме Кадмоне как совокупности явленных в (небесном) творении сил Божиих.

<sup>5</sup> В переводах греческое αἰών (первоначально – век, вечность) усваивает значение еврейского *olam*, указывающего на качественно определённое состояние бытия.

<sup>6</sup> См., особ.: З Ездры, главы 6–8.

о предмирной церкви, которая оказывается духом или, точнее, совокупностью отдельных духов самих христиан (I 3.11). Ради этой церкви творится мир (там же, I 2.4; I 3.3); исторический процесс – её развернутое во времени «строительство». (Забегая несколько вперёд, отметим, что аналогичное учение развивает позднее Григорий Нисский в своём трактате «Об устройении человека»: смысл и содержание исторического процесса представлены здесь как разворачивание во времени всей полноты замысла Бога о человечестве как некоем едином человеке – совокупном образе Божием; так что воплощение в мире всей полноты человеческого рода будет вместе с тем и концом истории<sup>1</sup>. Но сходные суждения мы находим и у Иоахима<sup>2</sup>: цель исторического процесса – осуществление человечества в трёх его главных аспектах-«составляющих», соотносимых с ипостасями Троицы, – «как если бы это были один человек»). Представляется вполне обоснованным предположение о генетической связи этого учения с рассмотренным выше представлением о вечной Торе как совокупности явленных в изначальном творении сил Божиих – Адаме Кадмоне или предмирной общине патриархов.

Важно отметить, что, восприняв эсхатологическую традицию апокалипсисов, первохристианская мысль несколько изменяет отношение к «вечной Торе»: Писание по-прежнему остаётся парадигмой, но парадигмой не столько космоса, сколько истории. Если в традиции иудаизма пророческим значением обладает лишь сравнительно ограниченный комплекс книг (названный впоследствие Невиим), то для христиан I–II вв. каждый текст Ветхого Завета оказывается по существу пророческим. Принципиально новое значение приобретает учение о двух «веках»: вочековечение Христа уже и означает наступление «нового века», осуществление пророчеств Писания. Вся жизнь Христа от рождества до воскресения оказывается последовательным раскрытием тех намёков и обетований, которыми полон Ветхий Завет; собственно, лишь в контексте новозаветной истории они приобретают (для экзегета – обнаруживают) свой подлинный смысл. В евангельских текстах постоянным рефреном звучит: «да сбудётся речённое», «но как же исполнится Писание?», «ни одна черта или иота не прейдёт из закона, доколе всё не исполнится»; наконец, последнее, крестное «свершилось!» (Ин 19:30)<sup>3</sup>.

Христиане апостольского века ощущали себя словно бы находящимися на рубеже эпох – на том рубеже, где «начальства», « власти», «мироправители тьмы века сего» (Ефес 6:12 и др.) из последних сил противятся веку

<sup>1</sup> См.: Григорий Нисский. Об устройении человека // Творения святого Григория Нисского. Ч. I. – М., 1861. – С. 76–223. См. С. 145 (всё человечество, «простирающееся от первых людей до последних, есть единий некий образ Сущего»); С. 166 ( гл. XXII): смысл и содержание исторического процесса – «вхождение в жизнь полноты человеческого рода», т.е. совокупного образа Божий; к этому приспособлено и «коразмерное устройство человеческого мира ... А когда кончится сей способ рождения людей, с окончанием его кончится и время, и таким образом совершиется обновление вселенной ... последует и переход человечества от тленного и земного к бессмертному и вечному».

<sup>2</sup> «Согласование...», 2.1.10.

<sup>3</sup> Ср., кроме того, Мф 5:17,18; «Как же сбудутся Писания, что так должно быть?» (Мф 26:54; ср. Мф 26:56; Лк 4:21, 24:27; Ин 2:22 и мн. др.).

грядущему (ср. Мф 13:40; 24:3 и др.), детёныш которого ощущали себя апостолы и их последователи, вкушавшие «сил будущего века» (Евр 6:5). Именно к христианам – чадам нового века, относятся, таким образом, все пророческие обетования.

В одном из раннехристианских текстов (к. I – н. II вв.) этот подход – осмысление событий недавнего прошлого и настоящего на основании ветхозаветного текста, – становится подлинным методологическим принципом. Речь идёт о «Послании Варнавы», автор которого убеждён: все речения Ветхого Завета, во-первых, являются пророческими, а во-вторых, относятся ко Христу и христианам (даже творение человека в Быт. 1:26 таинственным образом указывает на образование христианской общины<sup>1</sup>); таким образом, внимательное изучение пророческих текстов может помочь подготовиться к будущим событиям (из прошлого дедуцируется будущее). Здесь нет «научности» Иоахимовского подхода (с выстраиванием сложной морфологии эпох, с исчислением «поколений», сложными теологическими выкладками и т.д.), но принцип – тот же. Как впоследствии Иоахим<sup>2</sup>, автор «Послания Варнавы» устанавливает соответствие между этапами исторического процесса и шестью днями недели (гл. XV): эти дни оказываются здесь шестью тысячами лет творения (в данном случае тождественному мировой истории); пришествие Христа – конец «шестого дня» (следовательно, современность воспринимается как ночь, за которой последует утро нового и вечного дня – грядущее второе пришествие и Страшный суд – начало вечного «дня покоя», конец мировой истории).

Кроме того, в «Послании Варнавы», наряду с «дихотомией» «века нынешнего» и «века грядущего», намечена «трихотомия» (как у Иоахима!): помимо века ветхозаветных пророчеств и века их свершения (времени пришествия Христа и образования церкви, которыми здесь представлено настоящее), автор говорит о третьем, качественно новом состоянии мира – веке грядущем, – времени последних испытаний и второго пришествия Христа.

Позднее эта намеченная уже в «Послании Варнавы» трихотомия «трёх веков» дополняется и учением о соответствующих им трёх заветах. Если верить сообщению Иеронима Стридонского<sup>3</sup>, Ориген в своём трактате *О началах* (IV.3.13) сопровождал текст из Откровения Иоанна Богослова об ангеле, имеющем «вечное Евангелие»<sup>4</sup>, весьма интересным комментарием: «Тенью Евангелия Он [Христос] исполнил тень закона, но весь закон есть образ и тень небесных священодействий. Поэтому надлежит особенно тщательно исследовать, правильно ли мы думаем, что и небесный закон, и священодействия высшего служения не имеют полноты, но нуждаются в

<sup>1</sup> Главы V, VI.

<sup>2</sup> «Согласование...», кн. IV, гл.1.

<sup>3</sup> Hieronymus Stridonensis. Epistola CXXIV. Ad Avitum. Quid cavendum in Libris Пері аρχῶν, 13 // Patrologia Latina Database. Chadwyck-Healey Inc. ProQuest LLC. 1996 – 2010. Version 5.0b (электронное издание Patrologia Latina Мини). Vol. 22. Columns 1070 – 1071).

<sup>4</sup> Откр. 14:6.

истине того Евангелия, которое в Апокалипсисе Иоанна названо вечным, – конечно, по сравнению с этим нашим Евангелием, которое временно и проповедано в преходящем мире и веке<sup>1</sup>. Иероним поясняет это следующим образом: согласно Оригену, «вечное Евангелие, то есть то, которое будет на небесах, настолько же превосходит наше нынешнее Евангелие, насколько проповедь Христова превосходит таинства ветхого закона»<sup>2</sup>. Не входя в обсуждение вопроса о том, в какой мере мы можем доверять Иерониму как источнику по проблемам оригенизма, несомненно, что, во всяком случае, ко времени написания письма, т.е. к 409–410 гг., учение о трёх эонах и связанных с ними трёх сакральных текстах, в свете которого мировая история предстаёт как эволюция откровения, уже существовало как факт истории идей. Впрочем, следует подчеркнуть, что в данной концепции нет присущего историософским идеям Иоахима хилиазма: «вечное Евангелие» соответствует состоянию обожжённого творения в воскресении (после апокатастасиса).

Итак, мы видим, что уже к началу V в.<sup>3</sup> в религиозно-философском дискурсе поздней античности формируются основные концептуальные моменты, обнаруживаемые и в историософии Иоахима Флорского: исторический процесс мыслится как раскрытие метаисторического текста, постулируется соответствие трёх «состояний мира» (эонов) трём «заветам» (к этому стоит добавить аналогию этих заветов друг другу, «эволюцию откровения»). Конечно, сказанного здесь недостаточно, чтоб можно было утверждать наличие непосредственной генетической связи между историософскими воззрениями иудейских и раннехристианских авторов, с одной стороны, и Иоахимом Флорским с другой; речь идёт об образовании единого концептуального проблемно-смыслового поля: в историческом процессе реализуется метаисторическая структура.

Конечно, сказанного здесь недостаточно, чтоб можно было утверждать наличие непосредственной генетической связи между историософскими воззрениями иудейских и раннехристианских авторов, с одной стороны, и Иоахимом Флорским с другой; речь идёт об образовании единого концептуального проблемно-смыслового поля, ядром которого является представление о последовательной реализации в историческом процессе метаисторической структуры. Важно отметить, что сама эта структура имеет (во всяком случае, у Иоахима<sup>4</sup>) сложный, двухуровневый характер: самотождественная вечная метаструктура высшего порядка (для Иоахима,

<sup>1</sup> Hieronymus Stridonensis. Ibid., 13: “Sicut enim per umbram Evangelii, umbram Legis implevit: sic quia omnis lex exemplum, et umbra est caeremoniarum coelestium, diligentius requirendum, utrum recte intelligamus Legem quoque coelestem, et caeremonias superni cultus plenitudinem non habere; sed indigere Evangelii veritate, quod in Joannis Apocalypsi Evangelium legitimus semperternum, ad comparationem videlicet hujus nostri Evangelii, quod temporale est, et in transiit mundo ac saeculo praedicatum”.

<sup>2</sup> Ibid. (“Evangelium semperternum, id est, futurum in coelis, tantum praecedere hoc nostrum Evangelium, quantum Christi praedicationis Legis veteris sacramenta”).

<sup>3</sup> Или к середине III в., если Иероним прав, и цитату в Еп. СХХIV, 13 действительно можно атрибутировать Оригену.

<sup>4</sup> Некоторые предположения о существовании аналогичных представлений и в раннехристианскую эпоху мы можем делать на основании таких, к примеру, текстов, как 14-я глава Евангелия от Иоанна.

например, это три Ипостаси единого Бога) опосредуется в своём отношении к истории (миру как истории) производными структурами, соотносимыми уже непосредственно с отдельными историческими периодами (эонами, «состояниями мира»). У Иоахима такими «посредствующими» структурами, через которые раскрывается в своём отношении к творению каждая Ипостась, оказываются Ветхий Завет, Новый Завет и Вечное Евангелие. Таким образом, принцип троичности заветов и, соответственно, число этапов исторического процесса, «гомология» этих этапов, делающая возможным дедуцирование настоящего и будущего из прошлого, т.е. построение самой философии истории, в конечном итоге определяются структурой высшего порядка (триединством Ипостасей)<sup>1</sup>. Тогда становится понятен тот «архетипический антропоморфизм», который Иоахим наследует из иудео-христианской традиции: история – это последовательное раскрытие в творении/во времени вечного триединого Божества; человек/человечество – это образ Божий.

Ряд историософских концепций, который выстраивается в рамках данного проблемно-смыслового поля, не ограничивается лишь комплексами представлений, имевших хождение в иудейских и раннехристианских общинах и воспринятых профетическим аллегоризмом средневековья, а также учением Иоахима, который использовал методы средневековой аллегорезы для решения принципиально новой задачи – построения «научной» философии истории<sup>2</sup>. В дальнейшем развитии традиции западной философии истории можно найти немало типологических параллелей рассмотренным учениям. Так, можно включить в этот ряд историософские концепции раннего Нового времени – работы Дж. Мира, Г. Мора, а чуть поздней – и И. Ньютона<sup>3</sup> (можно сказать, что ньютоновское толкование книги Даниила и Апокалипсиса так относится к историософии Иоахима Флорского, как сам Иоахим относится к своим раннехристианским предшественникам). Следует отметить, что для всех этих подходов представление о метаисторической структуре, реализующейся в историческом процессе, так или иначе связано с библейским текстом.

Далее, на рубеже XVII – XVIII столетий, начиная с Дж. Вико (доказательство структурного изоморфизма исторических циклов, позволяющее говорить о специфической «современности» гомеровской Греции и раннего европейского Средневековья<sup>4</sup>), мы встречаем

<sup>1</sup> Своего рода типологическую параллель этому учению в раннехристианскую эпоху можно увидеть в учении Маркиона (Ветхий Завет – эпоха господства Демиурга, Новый Завет – откровение Отца Небесного, начало новой эпохи) или в валентинианском Послании Птолемея к Флоре. Нет нужды говорить о различии этих гностических или окологностических учений и концепции Иоахима, они очевидны. Сближает их только представление о метаисторической структуре (сакральном тексте), через которую реализуется в том или ином историческом эоне структура высшего порядка.

<sup>2</sup> Здесь можно согласиться с общей оценкой историософской концепции Иоахима, которую даёт П.М. Бицали.

<sup>3</sup> Прекрасный очерк этих концепций см.: Дмитриев И.С. Неизвестный Ньютон: силуэт на фоне эпохи. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 574–649.

<sup>4</sup> Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. – М.-Киев: Refl-book – НСА, 1994. – См.,особ., части III – V.

секуляризованные варианты этой модели. В более отдалённой перспективе такими секуляризованными вариантами оказываются философско-исторические концепции Гегеля, Конта (известный «закон трёх стадий»), Маркса (три «эона» – первичная, вторичная и третичная формации; структурный изоморфизм этапов «вторичной» формации) – словом, едва ли не все варианты «историзма»<sup>1</sup> XIX, а в значительной мере и XX вв.

Подводя итог, остаётся лишь с благодарностью признать, что и представление о единстве западной философско-исторической традиции (простирающейся на два тысячелетия от авторов «иудео-христианской апокалиптической литературы» до создателей философско-исторических концепций XIX – нач. XX вв.), в которой история мыслится как процесс, имеющий смысл и цель, подчинённый общей идее, «осмысливающей» для субъекта этого процесса «случайность повседневности»<sup>2</sup>, и обоснование значимости в эволюции этой традиции «учения аббата Иоахима», принадлежат замечательному историку и философу истории первой половины прошедшего столетия Петру Михайловичу Бицилли.

## ЛИНИИ СОТРУДНИЧЕСТВА ЦЕНТРА ИМЕНИ ФЛОРОВСКОГО

<sup>1</sup> В том, разумеется, смысле, в каком использовал этот термин К. Поппер.

<sup>2</sup> Бицилли П.М. Салимбене... – С. 265.