

РОССИЯ И ГНОЗИС

Материалы конференции



**ВСЕРОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ имени М.И. РУДОМИНО**



РОССИЯ И ГНОЗИС

Материалы конференции

**Москва. ВГБИЛ
22 – 23 марта 2000 года**

Москва. «Рудомино». 2001

Под редакцией
Т.Б. Всехсвятской и А.Г. Петрова

ISBN 5-7380-0117-6

© Всероссийская государственная
библиотека иностранной литературы
им. М.И. Рудомино. 2001.

ОТ РЕДАКЦИИ

Сборник материалов шестой ежегодной научной конференции «Россия и Гнозис», состоявшейся по традиции в Овальном зале Библиотеки иностранной литературы в марте 2000 года, содержит тексты докладов, на ней прозвучавших. Организаторы конференции видят неослабевающий интерес как ученых, так и слушателей, гостей и участников конференции к гностической тематике, который растет год от года.

Настоящий сборник отражает философские, исторические и культурологические аспекты гностицизма в контексте истории и культуры России и всего мира. Безусловно, событием для всех, интересующихся философской тематикой, является публикация нового перевода Марианны Казимировны Трофимовой фрагмента гностического текста первых веков христианской эры «Пистис София».

Темы библейских и языческих истоков гностицизма, его восточных и западных модификаций, история гностического братства катаров, гностические реалии в русском искусстве XVII-XVIII веков и философии XIX и Серебряного веков — присутствуют в статьях, входящих в сборник.

Мнение редакции может не совпадать с суждениями авторов сборника.

Марианна ТРОФИМОВА

Институт Всеобщей истории РАН

ГНОЗИС И РИТУАЛ

Отношение обрядовой практики к гностическим учениям вызывает ожесточенные споры в среде историков древнего гностицизма. Дискуссии ведутся по разным вопросам. Считать ли обряды уделом “народного гнозиса” в отличие от своего рода философских спекуляций, принадлежащих интеллектуальной элите? Не следует ли располагать эти два вида активности в определенной хронологической последовательности: сначала обряды, а позднее — философствование, или, наоборот, сначала философствование, потом обряды?

С этой точки зрения уникальная гностическая рукопись, известная под названием “Пистис София” (Вера Мудрость), она же Codex Askewianus, безусловно заслуживает внимания как содержащая материал для такого обсуждения. Несколько слов о ней. Она стала достоянием ученых после того, как лондонский врач и собиратель древних манускриптов Э.Эскью приобрел ее в третьей четверти XVIII столетия у антиквара (о том, как она попала к последнему, ничего не известно). Заключая в себе 356 страниц прекрасно сохранившегося текста, из которых отсутствует только 8, она датируется палеографически серединой IV века, между 340 г. и 360 г. В вопросе о дате оригинала мнения ученых расходятся: возможен как II, так и III век. Текст выполнен на саидском диалекте коптского языка. Спорный вопрос, считать ли его оригинальным или коптской версией отсутствующего греческого подлинника, большинство современных исследователей решает в пользу последнего мнения. Имеются три публикации коптского текста и несколько переводов на латынь и новые языки, но до сих пор отсутствует комментированное издание.

Текст в рукописи разделен на четыре части (книги). “Пистис София” написана в жанре откровения-диалога. Беседа вос-

кресшего Иисуса с Марией Магдалиной и другими учениками, содержащая откровение и его объяснение, длится на протяжении всего повествования, сообщая тексту единство. В первой книге путь в горня, куда взошел Иисус, задает последовательность, в которой, по своем возвращении, он посвящает учеников — ради их спасения и, чрез них, рода человеческого — в знание тайн мироздания, приобщает их к гнозису. Эту последовательность не нарушает миф о падении в вещество, “умопремене” и спасении сущности высшего мира “Пистис Софии”, сопровождаемый экзегезой псалмов Давида и од Соломона. В дальнейшем, ближе к середине второй книги, темой повествования становятся тайны мироздания в аспекте их отношения к спасению души. Третья книга посвящена греху, путам, наложенным на душу демоническими силами в теле человека и в ее космическом существовании, и возможности ее спасения. В этой части повествования экзегезе подвергнуты евангельские тексты. С темой спасения души связана также четвертая книга, где в уста Иисуса вложены магические символы и их раскрытие, дано откровение о тайных именах “Отца всего Отцовства, бесконечного Света”, описание обрядовой практики и — после лакуны — путей души в ее загробных воздаяниях.

Как ни разнообразно содержание “Пистис Софии”, в конечном счете оно подчинено сотериологической проблеме. По сути, в тексте речь идет о спасении светлого духовного начала, рассеянного, пребывающего частично в ущербном состоянии смешения, подлежащего очищению и обретению утраченной целостности.

“Пистис София” отмечена связью с разными культурными и религиозными традициями, многое указывает на заимствование. Это дух ее эпохи, позднеантичного синкретизма, александрийского Египта, где она, видимо, была написана. Ее композиция настолько сложна, что только часть ученых склоняется к тому, чтобы рассматривать текст как нечто единое, другая же видит в нем лишь отдельные тематические блоки. Но как ни

разнообразны эти блоки, наличие одной авторской позиции, одного замысла, все же ощутимо. Другой вопрос, с какого момента составления текста, с какой редакцией он обрел ту цельность, которая позволяет воспринимать его как единое литературное произведение. Что же касается автора “Пистис Софии”, были ли он приверженцем какого-то одного из гностических учений (валентиниан, сифиан, офитов, архонтиков или тех, в чьей среде были составлены упомянутые Епифанием “Вопросы Марии”), сказать трудно. Рукопись напоминает об этих учениях, но текст в целом все же не сводим ни к одному из них, сохраняя своеобразие, отвечающее принятой в нем трактовке темы спасения.

Здесь не место сколько-нибудь подробно говорить о различных формах посвящения в гнозис, которые представлены в “Пистис Софии” в беседе Иисуса с учениками. Для учеников гнозис как путь спасения предполагает знание мифов о мироздании, это путь экзегезы и отвлеченных спекуляций, следование определенным поведенческим нормам в мире, перестройка сознания. В последней, четвертой, части “Пистис Софии” посвящение в гнозис обретает форму участия в таинстве. Впервые в рукописи появляется описание совершаемого обряда. Именно на этот фрагмент мы обратим пристальное внимание.

Это единственное место в рукописи, где речь идет не о названии и значении той или иной тайны, не о их иерархиях (чему посвящены многие страницы “Пистис Софии”), но о том, как исполняется таинство, какой обряд совершается. И что примечательно, собственно участие в ритуале, которым оборачивается здесь гнозис, обеспечивает спасение. Вот этот фрагмент в переводе с коптского¹.

(369) “И Иисус со своими учениками остался на горе Галилеи. Ученики продолжили и попросили его: “Доколе ты не дозволяешь, чтобы наши грехи, которые мы сотворили, и наши злодеяния были отпущены, и не делаешь нас достойными Царства твоего Отца?”

Иисус же сказал им: “Воистину я говорю вам: я не только очищу ваши грехи, но я сделаю вас также достойными Царства моего Отца. И я дам вам тайну отпущения грехов на земле, чтобы кому отпустите на земле, тому отпустится на небесах, и что свяжете на земле, будет связано на небесах. Я дам вам тайну Царства Небесного, чтобы вы сами соделали их (тайны) людям”.

Иисус же сказал им: “Принесите мне огонь и виноградные ветви”. Они принесли их ему; он установил приношение и поставил два сосуда вина, один по правую сторону, а другой по левую сторону приношения. Он положил приношение перед ними (370) и поставил чашу воды перед сосудом вина, который справа, и поставил чашу вина перед сосудом вина, который был слева. И он положил хлеба посреди учеников посреди чаш. И он поставил чашу воды позади хлебов. Иисус встал перед приношением. Он поставил позади себя учеников, всех одетых в льняные одежды, причем число имен Отца Сокровищницы Света было в их руках. И он вскричал так, сказав: “Услышь меня, мой Отец, Отец всего Отцовства, бесконечный Свет (*перечисляются тайные имена, перемежаемые возгласами “Аминь, Аминь”*). Услышь меня, мой Отец, отец всего Отцовства. Я призываю также вас, отпускающие грехи, очищающие злодеяния. Отпустите грехи душ этих учеников, что последовали за мной, и очистите их злодеяния и сделайте их достойными быть причисленными к Царству моего Отца, Отца Сокровищницы Света, ибо они последовали за мной и сохранили мои заповеди. И ныне, вот, мой Отец, Отец всего Отцовства, да придут отпускающие (371) грехи, имена которых таковы: (*тайные имена*). Услышьте меня, в то время как я призываю вас. Отпустите грехи этих душ и изгладьте их злодеяния. Да станут они достойными быть причисленными к Царству моего Отца, Отца Сокровищницы Света. Ибо я знаю твои великие силы и я призываю их (*следуют тайные имена*). Отпусти грехи этих душ, изгладь их злодеяния, которые они творили, ведая и не ведая. Отпусти им их, которые они творили в блуде и прелюбодеянии до сегодняш-

него дня. И сделай их достойными быть причисленными к твоему Царству, то дай мне знамение в этом приношении”. И было знамение, о котором сказал Иисус.

Иисус сказал своим ученикам: “Радуйтесь и веселитесь, ибо ваши грехи отпущены и ваши злодеяния изглажены, (372) и вы причислены к Царству моего Отца.” Когда же он сказал это, ученики возрадовались великой радостью.

Иисус сказал им: “Таков способ и такова тайна, которую вы должны соделывать людям, которые уверуют в вас, в которых нет лукавства и которые слушаются вас во всех хороших словах. И их грехи и их злодеяния будут изглажены вплоть до дня, до которого вы соделали для них эту тайну. Но сокройте эту тайну и давайте ее не всем людям, а только тому, кто сделает все вещи, о которых я сказал вам в моих заповедях. Такова истинная тайна крещения для тех, чьи грехи будут отпущены и чьи злодеяния будут покрыты. Таково крещение первого приношения, которое направляет к месту истины и к месту света.”

После этого его ученики сказали ему: “Учитель, открой нам тайну света твоего Отца, потому что мы услышали тебя, сказавшего: Есть еще огненное крещение, есть еще крещение Святого Духа света, и есть духовное помазание, которые ведут души в Сокровищницу Света. Скажи нам их тайну, чтобы мы также наследовали Царство твоего Отца.” *(Далее следует разъяснение Иисуса о значении тайн.)*

Когда же Иисус кончил говорить эти слова, все его ученики вскричали и заплакали громким голосом, говоря ...”².

На этом текст обрывается. После пропуска речь идет уже не о тайнах, а о посмертных странствиях души и ожидающих ее карах соответственно прегрешениям человека на земле (о чем говорилось еще в третьей книге). Рукопись представляет собой пергаментный кодекс, в котором отсутствуют 4 листа, то есть 8 страниц, согласно коптской пагинации — с 377 по 340. О том, что там было написано, ничего нельзя сказать с уверенностью. Но если предположить, что за посвящением в “тайну отпуше-

ния грехов на земле”, названную также “крещением первого приношения” следовало описание огненного крещения, крещения святого Духа света и духовного помазания, о чем просили иисуса его ученики, то представляется совсем не лишним обратиться к другому коптскому кодексу (Codex Bezae Cantabrigiae).

Он был составлен в той же среде, что и Аскевианский кодекс, но, видимо, несколько раньше. Ссылки на две книги Йеу, заключенные в Брюсовом кодексе, есть в других частях “Пистис Софии”. В Брюсовом кодексе много места уделено рассказам о магической практике. Содержащиеся в нем описания трех крещений (воды, огня, Святого Духа) напоминают приведенный выше фрагмент “Пистис Софии” как общей схемой, так и отдельными деталями. Быть может, нечто подобное было на отсутствующих восьми страницах нашей рукописи, соблаздивших кого-то своим содержанием...

Не рискуя перегружать статью чересчур большой выдержкой из Брюсова кодекса, приведу в переводе с коптского только описание крещения воды. Здесь черты сходства с фрагментом из “Пистис Софии” проступают, достаточно отчетливо.³

(105) “И было после этих слов, Иисус призвал своих учеников и сказал им: “Придите все и примите три крещения, прежде чем я скажу вам тайну архонтов”. Все ученики и ученицы пришли и окружили Иисуса все разом. Иисус же сказал им: “Идите в Галилею и отыщите мужчину (106) или женщину, в которых умерла большая часть злобы — если это мужчина, который не соделывает соития, или если это женщина, которая перестала соделывать связь женщин и не соделывает соития, — и возьмите два сосуда вина, и принесите их мне в это место, и принесите мне виноградные ветви”.

Ученики же принесли два сосуда вина и виноградные ветви. Иисус же установил жертву, поставил один сосуд вина слева жертвы и поставил другой сосуд вина справа жертвы, придал можжевеловые ягоды жертве и касдаланф, и нард. Он заставил всех учеников облачиться в льняные одежды, вложил траву подо-

рожника блошиного в их рот и положил число семи Голосов, то есть 9879, в их обе руки, и положил солнечную траву в их обе руки, и поставил своих учеников, положил оливковые ветви на место приношения и увенчал их всех (107) оливковыми ветвями. и Иисус запечатлел своих учеников этой печатью. *(Дано изображение печати)*.

Ее истолкование таково: *(следует 7 коптских букв)*; ее имя: *(тайное имя)*.

Иисус со своими учениками поворотился к четырем углам мира, приказал им, чтобы каждый из них вплотную поставил ноги друг к другу, и сказал такую молитву, сказав: “*(Инвокация)*. Услышь меня, мой Отец, Отец всего Отцовства, бесконечный Свет, который в Сокровищнице Света. Да придут пятнадцать предстоятелей, которые прислуживают семи Девам Света, что над крещением жизни, неизреченные имена которых таковы: Астрапа, Тесфойоде, Онтонтос, Синетос, Лахон, Подитаниос, Опакис, Файдрос, Одонтухос, Диактиос, Кнесион, Дромос, Еуидетос(?), Полипайдос, Энтропон. Да придут они (108) и крестят моих учеников водой жизни семи Дев Света, и отпустят их грехи и очистят их злодеяния, дабы быть им причисленными наследованию Царства Света. И если ты услышал меня, и если умилился на моих учеников, и далее, если они причислены наследованию Царства Света, и если ты отпустил их грехи и изгладил их злодеяния, то да будет знамение и да приидет Зорокофа и внесет воду крещения жизни в один из этих сосудов вина”.

И в то же мгновение было знамение, о котором сказал Иисус, и вино слева жертвы стало водой; и ученики подошли к Иисусу, он крестил их водой, и дал им от приношения, и запечатлел их этой печатью. *(Изображение печати)*.

И ученики возрадовались весьма большой радостью, потому что их грехи были отпущены, и их злодеяния были покрыты, и они были причислены Царству Света, и потому что они были крещены водой жизни семи Дев Света и получили святую печать.”⁴

Оба текста, даже при беглом знакомстве с ними, оставляют впечатление близости. Обращают на себя внимание напоминающие одна другую картины приготовления к приношениям жертвы, хотя помимо сходства (сосуды с вином, виноградные ветви, хлеба по числу учеников, их льняные одежды и льняная одежда, расстеленная на земле), есть и отличие. В “Пистис Софии” говорится об огне, а также о числе, что в руках у учеников, этого нет в описании крещения воды в Брюсовом кодексе. Там об этом сказано в двух других описаниях крещений. Только в Брюсовом кодексе перечисляются растения, употребляемые при жертвоприношении, а самый рассказ в этом кодексе об обрядах более подробный и сопровождается изображением печатей, налагаемых на учеников. Если в “Пистис Софии” не раскрыто, каким было знаменье, то в Брюсовом кодексе говорится ясно: претворение вина в воду жизни. Заметное сходство есть в построении молитв. Членение текста внутри каждого из описаний также похожее. Почти одинаковы в этих описаниях отдельные пассажи, формулы. Сравнение текстов можно было бы продолжить, но, пожалуй, и так очевидна их близость, о причине же ее — заимствование, восхождение к одному источнику или что-то иное — с уверенностью сказать ничего нельзя.

Вернемся, однако, в заключение к тем общим вопросам, которые были перечислены в начале статьи. В каком отношении к ним видится место обряда относительно гнозиса, как пути спасения, согласнорассмотренному фрагменту “Пистис Софии”? Фрагмент указывает на то, что совершение таинства дарует спасение. Ни о каком принижении обряда относительно других форм гнозиса фрагмент не свидетельствует. Описание обряда, органично включенное в текст “Пистис Софии” наряду с образцами изысканной экзегезы и умозрительных построений, как пути гнозиса, не дает оснований для того, чтобы отделять ритуальную практику в качестве “народного гнозиса” от гнозиса умственной элиты.

Второе, на что хотелось бы обратить внимание. Как уже говорилось выше, в “Пистис Софии” мы имеем дело с литера-

турным текстом, составленным, сочиненным, объектом литературоведческого, религиоведческого и прочего анализа. Но из этого не следует, что он не может быть источником знаний об исторической реальности. Скажем, за рассказом о посвящении апостолов Иисусом в гностические тайны прочитывается и вполне возможная ситуация толкований священного текста группой учеников под руководством их наставника. То же об описании ритуала. Разумеется, вся картина таинства — часть литературного текста. Но отдельные детали ее имеют сходство не только с таким же литературным текстом в двух книгах Йеу, но и с надписями на амулетах, тайными именами и заклинаниями, с магическими рисунками и т.д. Словом, и здесь, как представляется, не стоит полагать, что все это лишь литературная фикция. А если так, то характер ритуала, жертвенные растения — в этом нет решительно ничего общего с кровавыми обрядами, приписанными гностикам христианскими авторами.

И, наконец, последнее. Что было раньше: обряд или гнозис как философствование? Ограничив круг наблюдений небольшим фрагментом рукописи, ответить на него, естественно, нельзя. Можно констатировать лишь одно: описываемый ритуал не только не вступает в рукописи в противоречие с остальными формами посвящения как то: миф, экзегеза или умозрение, но в каком-то смысле продолжает и завершает их.

¹ Полный перевод фрагмента см.: Четвертая книга “Пистис Софии”/ Вступ. ст., пер., примеч. и послесловие М.К.Трофимовой // ВДИ, № 4, 1999, Приложение с. 245 — 247.

² Перевод с коптского выполнен мной по кн.: *Schmidt C. Pistis Sophia. Coptica. Haunia. 1925.*

Цифры в скобках обозначают страницы этого издания.

³ Полный перевод этого описания см.: Четвертая книга “Пистис Софии”. Вступительная статья, перевод с коптского, примечания и послесловие Трофимова М.К.// ВДИ. № 1. 2000. Приложение, с. 247 — 248.

⁴ Перевод с коптского выполнен мной по *Schmidt C. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus. Lpz, 1892.* Цифры в круглых скобках обозначают страницы этого издания.

К ИСТОЛКОВАНИЮ ПОЙМАНДРА

В течение XX столетия имела место полемика относительно того, был ли герметизм чисто литературным явлением или существовала некая религиозная ритуальная практика, из которой и выросли эти тексты. Первая позиция была наиболее четко сформулирована и обоснована известным французским исследователем эллинистической мистики отцом Фестюжьером. Вторая позиция была представлена Райценштейном и Школой истории религии в целом. Райценштейн даже постулировал существование некоей “религиозной общины Поймандра”, которая и породила трактат с одноименным названием.

Трудно сомневаться в наличии некоей ритуальной практики и после того, что называется “классическим гностицизмом”. Существование ритуального начала доказывается самим фактом существования гностических религиозных сообществ: не бывает религиозных общин, не имеющих ритуалов. Тем более что в той или иной степени генезис гностических течений как-то связан с генезисом христианства, а нам известно, что с самого начала в христианстве ритуалы и тексты сопутствовали друг другу.

Гораздо больше вопросов возникает, когда мы обращаемся к феномену античного герметизма. Несмотря на различные точки зрения и концепции относительно происхождения и природы гностицизма, при обращении к герметизму все оказывается еще сложнее, однако некоторые из герметических текстов, и в особенности “Поймандр”, в какой-то степени проливают свет и на природу гностицизма. Дело в том, что “Поймандр” можно интерпретировать по-разному. В соответствии с различными интерпретациями можно охарактеризовать этот текст как гностический в широком понимании этого слова, считать его документом языческого гностицизма или памятником иудайского направления и т.д.

Сейчас трудно оценить подлинное значение герметизма, потому что многие герметические тексты кажутся эклектичными. Однако когда греческие рукописи, содержащие Герметический корпус, попали к Марсилио Фичино, он немедленно оставил работу над переводом Платона и стал переводить их, потому что считал гораздо более значительными и важными. Обычно этот факт объясняют тем, что Фичино полностью разделял традиционный взгляд на эти тексты, как принадлежащие Гермесу Трисмегисту, современнику Моисея. Но несомненно, что ученый увидел в них источник истинной мудрости, из которого питались все греческие мудрецы, включая Платона, труды которого оказались вторичными по отношению к герметическим текстам.

Однако трактаты Герметического корпуса столетиями привлекали внимание не только благодаря авторитету их легендарного создателя. Очень важно, что Марсилио Фичино, а вслед за ним итальянские и неитальянские гуманисты, увидели в этих текстах нечто очень близкое христианству. На этом основании в Гермесе Трисмегисте видели пророка, который получил божественное откровение, а в Герметическом корпусе усматривали доктрину, чрезвычайно близкую христианству, даже его превосходящую. Здесь следует напомнить, что подобной же позиции придерживались некоторые раннехристианские авторы, в том числе отцы Церкви. Достаточно упомянуть Лактанция и Кирилла Александрийского, которые допускали богооткровенность герметических текстов. Вместе с тем, можно говорить, что возрожденческий неопаганизм также питался герметическими текстами, а Джордано Бруно находил в них опору своим антихристианским воззрениям.

Когда мы обращаемся к истории изучения и интерпретации Герметического корпуса, то видим, с одной стороны, что “Поймандр” понимался как гностический (Райценштейн, Буссет и др.) текст, с другой, — были попытки видеть в нем нечто близкое иудейской или даже иудейско-христианской традиции.

Одним из тех, кто после перерыва в несколько столетий снова обратил внимание на важность герметизма и начал его изучать, был Луи Менар (сер. XIX в.). Он предполагал, что герметические трактаты могли быть написаны неким неортодоксальным христианином. Менар перевел их на французский язык и дал свой комментарий, это был еще архаический период в изучении “Поймандра” и Герметического корпуса в целом. Но уже в 30-е годы нашего столетия серьезный исследователь-библеист Додд в своем труде “Библия и греки” настаивал на определяющем влиянии иудаизма, точнее, библейского мифа о творении.

Концепция Додда достаточно любопытна. Он считал, что автором “Поймандра” мог быть язычник, захваченный мифом о творении. Додд проводил своеобразную параллель с Филоном Александрийским, евреем, который обратился к языческой мудрости, в частности, к Платону, чтобы получить подтверждение истинности своей веры. А неизвестный автор “Поймандра”, по мнению Додда, — язычник, который обратился к Библии с тем, чтобы найти опору для своей концепции творения.

Что же отличает “Поймандр”, как и другие тексты Герметического корпуса, от гностических текстов, найденных в Наг-Хаммади, или от тех учений, которые нам известны в изложении Иринея Лионского или Ипполита Римского? Почти вся основная масса текстов, содержащих гностические доктрины, открыто соотносит себя с христианско-иудейской традицией: они являются неким откровением Иисуса и в них упоминаются новозаветные и ветхозаветные персонажи. Есть исключения (“Откровения Зостриана” и т.д.), но все-таки для большинства гностических текстов это справедливо.

В Герметическом корпусе нет ни одного упоминания библейских или христианских персонажей, весь этот мир герметическими авторами попросту игнорируется. В то же время, совершенно очевидно, что автор “Поймандра” читал, и очень внимательно, еврейскую Библию в греческом переводе. Более

того, в тексте можно увидеть библейские цитаты, хотя и без ссылок на источник. Когда в “Поймандре” Бог Ум обращается к людям со словами: “Плодитесь и размножайтесь”, — эти слова определенно соотносятся с библейским сюжетом. В отличие от гностических текстов, ни Иисус, ни апостолы, ни Моисей не упоминаются.

Иногда содержание “Поймандра” рассматривают как некий умеренный вариант гностицизма. Например, Ганс Йонас полагает, что основные гностические мотивы представленные в этом сочинении, выражены слабее, чем, скажем, в валентинианской доктрине или “Апокрифе Иоанна”.

Имеет смысл напомнить содержание “Поймандра”, хотя в последние годы это произведение несколько раз появлялось в русском переводе. Текст представляет собой откровение Поймандра — Пастыря народов (это имя верховного Бога) — Гермесу Трисмегисту. Речь Поймандра прерывается немногочисленными вопросами и репликами и видениями Гермеса, пребывающего в экстатическом состоянии: сначала Поймандр посылает Гермесу некое видение, а потом разъясняет его смысл.

В видениях, посланных Гермесу, и предстает история творения, которая оказывается достаточно противоречивой. Отчетливо указывается на изначальность света, отождествляемого с Богом. От света отделяется и ниспадает тьма. Все интерпретации этого момента, на мой взгляд, остаются гипотетическими, потому что остается непонятным происхождение тьмы.

Тьма — хаос, первоматерия, о которой писал Плотин. Но если в “Ипостаси архонтов” или “Апокрифе Иоанна” появление тьмы объясняется через миф о падшей Софии, породившей злонамеренного Демииурга, который и является творцом этого начала, а в неоплатонической системе первоматерия вообще имеет негативные характеристики — меон, небытие, куда не проникает свет Первоединого, — то в космогонии Поймандра причина появления тьмы неясна. Творение восходит к истинному

Богу-отцу, Уму. Каким образом верховный Бог, начало блага, оказывается источником тьмы, влажной природы, — не совсем понятно. Йонас пытается увидеть здесь в скрытой форме миф о падшей Софии, с которой частично отождествляется воля Божья, упоминаемая в “Поймандре”, что слабо аргументировано и представляется маловероятным.

Поймандр разъясняет, что Бог создает или порождает из себя божественное Слово и второй Ум, Демиурга. Таким образом, возникает герметическая триада: первый Ум — Отец, второй — Демиург и третий — Логос, Слово. С одной стороны понятно, почему Лактанций и Кирилл Александрийский, а тем более итальянцы XV-XVI веков видели здесь указание на Святую Троицу. С другой же — остается открытым вопрос о христианском влиянии на этот текст, причем многое зависит здесь от его датировки. “Поймандр” в дошедшем до нас виде восходит к середине II века, хотя ядро этого текста или какой-то первоначальный его прообраз, вероятно, возник ранее.

Второй и третий аспекты триады, Демиург и Слово, приступают к акту творения. И здесь обнаруживается одна очень любопытная и примечательная деталь: в Библии творцом является Бог. Он единичен и творит мир из ничего. В очень многих гностических доктринах, так же как в учении Маркиона, бог и творец — разные персонажи, и с верховного Бога снимается ответственность за дурное творение: субстанция мира является злом и человек страдает в нем, но повинен в этой ситуации творец.

В “Поймандре” творят Демиург и божественный Логос, однако акт творения был произведен с согласия верховного Бога, и результаты творения не оцениваются.

После сотворения мира Бог-отец порождает Человека. Перед нами Человек архетипический — Антропос, персонаж, встречающийся во многих гностических доктринах. Скажем, у Валентина Антропос — один из эонов, первородный человек. Здесь можно увидеть параллель с Адамом Кадмоном в мистическом иудаизме или с иранским Гайомартом. Но если в боль-

шинстве гностических (и не только гностических) доктрин архетипический Человек предшествует акту творения мира, то в “Поймандре” он порождается Богом уже после акта творения. При этом совершенно очевидна божественная субстанция архетипического Человека: он не является сотворенным так, как в книге Бытия, а порождается Богом, более того, Логос и Демиург называются братьями Человека, которому придается статус двух младших богов триады Поймандра.

Важнейшая часть “Поймандра” — миф о падении Человека в нижний мир (катодос) и рассказ о последующем восхождении души к Богу (анодос). Здесь мы опять встречаем упоминание о происхождении тьмы. Мир, созданный Демиургом и Логосом, двойственен, потому что это элементы, созданные божествами с санкции истинного Бога, но мир пронизан тьмой.

Еще одна деталь, являющаяся своеобразным обоснованием астрологии: Логос и Демиург творят управителей, которые нам известны по многим гностическим доктринам, семь архонтов (могут быть какие-то иные наименования), которые отождествляются с семью планетами, а их правление называется судьбой. Функция управителей двойственна. С одной стороны, они созданы божествами (повторяю: ни в коей мере ни Логос, ни Демиург не носят таких отрицательных черт, как, скажем, Иоалдабаоф в “Апокрифе Иоанна”), а с другой стороны, в этих управителях содержится некое зло.

Далее идет замечательный и удивительный миф, своего рода вариант мифа о Нарциссе. Изначальный Человек спускается в демиургическую сферу и тоже хочет принять участие в творении, что напоминает миф о падшей Софии, падение которой начинается с желания творить, не посоветовавшись с истинным Богом. Оказавшись в демиургической сфере, Человек “тяжелеет”, заимствуя нечто от природы управителей. Он смотрит вниз на влажную природу, тьму, отождествляемую с влагой (во многих древних мифах хаос отождествляется с влагой: вспомним “и дух Божий носился над водой”), и внизу видит свое соб-

ственное отражение в низшей природе. Человек прекрасен, но до этого момента у него не было возможности себя увидеть. И тогда он увидел свое отражение, то влюбился в него и кинулся в объятия прекрасного существа, которое было его собственным отражением. Таким образом, Человек проходит через семь планетарных сфер и воспринимает семь грехов, после чего ниспадает и оказывается в объятиях влажной природы. Происходит их соитие, что и является падением человека. Затем следует рассказ о том, как первочеловек и природа порождают первых людей — андрогинов (природа Бога андрогинна). Говорится об их двойственности, которая свойственна всем последующим поколениям людей. Бог позднее делит андрогинов на мужчин и женщин и дает заповедь плодиться и размножаться (явное заимствование из Библии).

Двойственность Человека заключается в том, что его тело происходит от тьмы и подвержено смерти, разложению и уничтожению, а дух происходит от Антропоса, который божественен, следовательно, истинная родина человека — Небеса. Здесь возникает тема гнозиса: человек должен осознать свою божественность, происхождение от Антропоса, а в конечном итоге от Бога, и осознать, что тело и все телесное ему чуждо, и отрешиться от тела. Итак, тело Человека обречено на гибель, а душа должна совершить восхождение в горние сферы. Поднимаясь от сферы к сфере, душа оставляет грехи, в которые облеклась при ниспадении в низшую природу, совлекает их с себя, как одежду. Пройдя семь сфер, нагая душа попадает в восьмую, в мир божественных сил. В заключение происходит слияние с божественными силами, что является вершиной гностического пути.

Завершение трактата — рассказ о том, как, восприняв откровение Поймандра, Гермес стал проповедовать людям. Одни смеялись и не слушали его, другие, наоборот, становились его последователями. В самом конце трактата — проникновенная молитва, хвала Богу. Эта молитва, если и не отмечена прямым

библейским влиянием, то, во всяком случае, носит монотеистический характер: “Свят Бог, Отец всего сущего, свят Бог, чья воля совершается Его собственными силами. Свят Бог, желающий быть познанным и познаваемый теми, кто ему принадлежит. Свят еси, словом восставивший все сущее. Свят еси, образом Которого является вся природа. Свят еси, Которого природа не сформировала. Свят еси, сильнейший всяческих сил. Свят еси, лучший всех превосходств. Свят еси, превышающий хвалы. Приими, невыразимый, несказанный, именуемый в молчании, непорочную словесную жертву от обращенных к Тебе души и сердца...”.

Итак, перед нами мастерский литературный текст, который может быть прочитан и понят в различных кодах. Он может быть интерпретирован и как гностическая доктрина, не очень выраженная, хотя мы видим почти все элементы классического гностицизма: ниспадение человека в мир, дуализм материального и духовного начал, большое значение самой категории гносиса для целей спасения.

Конечно, основное содержание трактата — сотериологическое, хотя имеет место и космогония, и теогония, и теология. Но с другой стороны, если мы обратимся к концепции Додда, то обнаружим, что в ее рамках “Поймандр” также поддается объяснению. Он может быть понят как восприятие греком-александрийцем первых глав книги Бытия, интерпретированных им в духе эллинистической мистики, с привлечением каких-то элементов появившихся тогда же гностических доктрин.

Можно согласиться с Буссетом, который говорил, что этот текст принадлежит не истории философии, но истории благочестия.

Вадим ЖДАНОВ

Санкт-Петербургский государственный университет

ИУДЕЙСКИЕ ИСТОКИ ГНОСТИЦИЗМА: МЕЛХИСЕДЕК В РУКОПИСЯХ КУМРАНА И НАГ-ХАММАДИ

Под гностицизмом чаще всего понимаются религиозные течения II-III вв. н.э. К сожалению, до сих пор в литературе, посвященной этому явлению, можно встретить утверждения о сугубо христианском характере и происхождении гностицизма, однако уже в конце XIX — начале XX вв. была тщательно фундаментальна и иная точка зрения¹. Ряд исследователей не сомневаются в нехристианском и даже дохристианском происхождении гностицизма. Оставляя в стороне вопросы о восточных, греческих и прочих корнях этого явления, я собираюсь обратиться к иудейским источникам, а также отдельно остановиться на их интерпретации в иудео-христианской среде и дальнейшей их интерпретации в собственно гностическом духе, воспользовавшись для иллюстрации образом Мелхиседека.

Однако в начале, в качестве введения, я хочу обратиться к вопросу об иудейском гносисе в более широкой перспективе.

В связи с рассматриваемым вопросом одной из ключевых фигур должен быть назван Филон Александрийский, идеи которого не только легли в основание христианской экзегезы, но и считали собой гностические спекуляции². В дальнейшем у нас еще будет возможность упомянуть это имя, сейчас же остановимся на сказанном ввиду ограничений, налагаемых жанром повествования.

Важной параллелью, а возможно и источником гностических воззрений является еврейский мистицизм, зародившийся в конце периода Второго храма, и известный в литературе как мистика Меркавы. Это эзотерическое учение первоначально бытовало в среде фарисеев и базировалось на толковании первой главы книги Бытия и первой книги пророка Иехезкеля (Иезекииля), в кото-

рой описывается видение пророком Божьего Престола-колесницы (Меркава)³.

Сущность этой “мистики Престола” заключается в созерцании и познании тайн мира Божественного Престола, который, по мнению такого знатока еврейского мистицизма как Гершом Шолем, означает для еврейского мистика то же, что *плерома* для гностиков⁴. В “Мидраш мишле” говорится: “Всему сотворенному в мире причитается место у Престола”⁵. Аналогия между престолом и миром встречается во многих текстах этого мистического направления.

Хотя основные памятники визионеров Меркавы принадлежат к V-VII вв., их идеи восходят к более раннему периоду. Упоминание престола содержится в Славянской книге Эноха⁶, содержание которой предположительно восходит ко II в. до н.э.⁷ Большинство трактатов содержат описания т.н. *хехалот*, божественных чертогов, через которые мистик должен пройти, чтобы в последнем, седьмом, созерцать престол Божьей славы. Это восхождение от чертога к чертогу нетрудно сопоставить с гностическим восхождением к плероме. Только вместо гностических архонтов здесь “фигурируют воинства “привратников”, стоящих одесную и ошуюю у входа в небесный покой, через который душа проходит в своем восхождении”⁸. Как у греческих, так и у еврейских гностиков восхождение сопряжено с немалыми опасностями и испытаниями. Чтобы преодолеть их, душа вынуждена прибегать к различным магическим предметам, например, к печатям, на которых написаны магические имена, повергающие в страх враждебных ангелов. Тексты изобилуют магическими формулами, с помощью которых небесные странники открывают двери чертогов⁹. Все это, как известно, свойственно также и ряду гностических текстов.

Любопытно, что по мнению Гершома Шолема, это не мидраши, но “описания подлинного религиозного опыта, который не нуждается в санкции Библии”¹⁰. Думается, что за гностичес-

ними построениями также кроется ядро некоего комплекса трансперсональных переживаний¹¹.

Но оставим очевидцев Престола Славы Божией и обратимся к кумранским затворникам. Типологическое родство их идеологии с гностической уже не раз становилось предметом научных дискуссий.

Здесь, во-первых, следует отметить доктрину предестинации, абсолютного предопределения всего творения, которое еще до своей реализации состоялось в Разуме или Мысли Бога. Исследователями отмечается, что кумранскую трактовку Разума (Мысли) Бога можно соотнести с концепцией Филона Александрийского о Божественном Внутреннем Логосе (λο/γος ἰνδία/ветоф), а кумранское учение о знании, через которое Господь сотворил мир, с доктриной Божественного Высказанного Логоса (λο/γος προφορικο/φ)¹². Что касается гностиков, то хорошо известно, что большинство из них также разделяли идею божественного предопределения.

Во-вторых, обращает на себя внимание дуализм, присущий учению кумранитов. Процитирую отрывок из “Устава Общины”: “и он сотворил человека для владычества над миром и положил ему два духа, чтобы руководствоваться ими. Это духи Правды и Кривды”¹³. Дуальность бытия совечна творению, но она, тем не менее, не выходит за рамки строгого библейского монотеизма, так как и архангел Света (Михаил) и архангел Тьмы (Белиал) сотворены одним Богом. Некоторые исследователи полагают различие между дуализмом кумранитов и гностиков в том, что первый является преимущественно этическим, тогда как второй космическим и материалистическим¹⁴. Мне думается, что этическая и космологическая установки являются взаимодополняющими в сознании как тех, так и других, и преобладание одной из этих установок над другой у кумранитов сравнительно с гностиками несколько не меняет типологической близости их идеологии в данном аспекте.

В-третьих, по учению кумранитов, человек, даже предопределенный к спасению, изначально грешен, так как заключен плоть, которая в силу своей нечистоты, склоняет человека греху. Материальность мыслится кумранитами даже в известной степени независимой от божественной предестинации. “Ибо тяжба у Него со всякой плотью”, замечает автор дамаского документа (CD 1:2)¹⁵. Негативное отношение кумранитов к плоти, хотя и не является таким радикальным как у гностиков, все же очень близко к представлениям последних. По мнению кумранских общинников, спасение невозможно без благодати (милости, сострадания) Господа¹⁶, что, на мой взгляд, соответствует гностической концепции зова.

Можно было бы еще долго перечислять сходные элементы в иудейском и, условно выражаясь, греческом гностицизме, но остановимся на сказанном и перейдем к основной части доклада, в которой, как уже было сказано, речь пойдет о Мелхиседеке, Священнике Бога Всевышнего.

Собственно в Ветхом Завете этот персонаж появляется дважды: в книге Бытия (14.18-20), где он предстает в образе праведного царя и священника Бога Всевышнего, который выносит хлеб и вино Аврааму, возвращающемуся с победой, и благословляет его, и в 110-м (109-м)¹⁷ псалме. Попробуем, насколько это возможно, придерживаясь хронологического порядка, осветить трансформации этого образа в текстах.

В кумранской литературе Мелхиседек встречается в текстах “Мидраш Мелхиседека”, “Песни субботнего всеожения” и “Завещание Амрама”.¹⁸ Из них мы обратимся только к рассмотрению “Мидраша Мелхиседека”. Текст, по замечанию И.Д. Амузина имеет “ярко выраженный эсхатологический фон”¹⁹. Это десятый юбилей, последние дни, конец, поражение входящих в лагерь Белиала сынов тьмы, верховное судилище и божья месть, и, наконец, возвращение пленных и рассеянных, искупление грехов и спасение праведных — сынов света. Мелхиседек предстает здесь как “небожитель, глава сонма ангелов, герой реши-

тельного сражения сынов света с сынами тьмы, эсхатологический судья (с титулом “Элохим”), мститель мести господней, благовестник и провозвестник божественного спасения, мессия (“помазанник Духа”) и искупитель грехов”²⁰.

Складывается впечатление, что такие развитые представления о Мелхиседеке не могли возникнуть в кумранских текстах *варум*, на основании лишь упомянутых ветхозаветных текстов. Очевидно, им предшествовала промежуточная традиция легенд о патриархах до Авраама²¹, которая нашла свое отражение, в 23-й главе уваровского списка Славянской книге Эноха²². В ней повествуется о чудесном рождении Мелхиседека от Софонимы, бесплодной жены патриарха Нира, брата Ноя, которая к тому же на момент рождения была мертва. Мелхиседек появляется на свет трехлетним со знаками священства. По молитве Нира, Бог дает ему откровение об отроке, который вскоре будет взят на небо, в Эдем, чтобы не погибнуть во время потопа, в будущем же его ждет карьера Первосвященника.

Надобно особо отметить близость кумранского понимания Мелхиседека его трактовке у Филона Александрийского. По мнению И.Р. Тантлевского, то, что “Мидраш Мелхиседека” называет своего героя богом (причем без употребления определенного артикля, т.е. “богом с маленькой буквы”²³) может служить доказательством того, что здесь Мелхиседек выступает как “Deus in re, как божественная ипостась, благодаря которой трансцендентный Сущий-Творец реализует свою относительную имманентность творению”²⁴. Таким образом, можно соотносить кумранского Мелхиседека с “Выказанным Логосом” Филона²⁵. Кроме того, в третьей книге своих “Аллегорических толкований”, Филон прямо называет Мелхиседека Логосом π(ερευ.: φ γα/ρ ε)στι λο/γος²⁶.

Учение о Мелхиседеке в рукописях Мертвого моря пролило долгожданный свет на загадочное до толе появление Мелхиседека в тексте Послания к евреям, в котором Мелхиседек “без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней,

ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда” (Евр 7.3). Автор послания толкует Иисуса Христа как “Священника по чину Мелхиседека”, доказывая, что Иисус, придя из царского рода и из колена Иудина, стал выше колена Левиина и отменил Собой человеческое священство²⁷. Более того, согласно автору, выполнение миссии Христа было связано с его воплощением в Мелхиседека²⁸.

Еще в конце прошлого века Фридендером было высказано мнение, что “Послание к евреям” адресовано секте Мелхиседекиан, известных, прежде всего, из сочинения Епифания Кипрского “Панарион”. По Епифанию (Ересь 55.1), мелхиседекиане верили, что Мелхиседек превосходит Христа, и что последний явился, чтобы быть допущенным в чин Мелхиседека. Эта иудео-христианская конгрегация рассматривала Мелхиседека как Святого Духа и Сына Божьего, превосходящего Христа.

Некоторые исследователи²⁹ предполагают, что ессеиское движение, прекратившееся после подавления восстания 66-74 годов, нашло свое продолжение, влившись в иудео-христианские общины. Часть ессеев могла влиться в секту мелхиседекиан или даже стать ее основателями.³⁰ Подтверждением этому может служить то, что основатель и лидер кумранской общины Учитель Праведности, чей образ имеет в кумранской литературе много параллелей с евангельским образом Христа, стал на определенном этапе, как считает И.Р. Тантлевский³¹, ассоциироваться с образом Мелхиседека. Это, на мой взгляд, объяснило бы и то, почему мелхиседекиане ставили Мелхиседека выше Христа, ведь и хронологически исторический Учитель Праведности, столь чтимый кумранитами, предшествовал Христу.

Мы вкратце рассмотрели представления о Мелхиседеке в иудейской и иудео-христианской среде. Обратимся теперь к гностической интерпретации этого образа.

Мелхиседек упоминается в гностическом фрагменте, найденном в Эль-Бала-Иза в верхнем Египте, в трактате “Мелхи-

седек” из Наг-Хаммади (IX.1), в так называемой “Второй книге Иеу” из Бруцианского кодекса, в четвертой книге “Пистис Софии” из Аскевианского кодекса, а также в первых трех книгах “Пистис Софии”.³²

Из указанных текстов наиболее привлекает наше внимание трактат из Наг-Хаммади. По жанру он относится к апокалиптической литературе и, по мнению Пирсона, вернее было бы называть его “Апокалипсисом Мелхиседека”³³.

Текст трактата дошел до нас в очень фрагментарном состоянии. В нем Мелхиседек получает и передает откровения, данные ему через посредство небесных эмиссаров. Трактат рассматривает Иисуса Христа как небесного двойника, alter ego Мелхиседека. Мелхиседек назван образом Истинного первосвященника (15.12)³⁴ и выступает здесь как небесный святой воин, небесный первосвященник, который сражается против демонических сил. Сонм ангелов приветствует победоносного Мелхиседека, одержавшего победу над архонтами (26.1-9). Триумф Мелхиседека, по мнению Пирсона, описывается как искупительный акт первосвященника³⁵. Он назван предводителем (ἀρχιστρατήγος) небесных воинств Бога. Причем этот термин применяется в тексте как к Мелхиседеку, так и к Христу, что также свидетельствует об их полном отождествлении в сознании автора трактата.

В основе текста, как видим, лежат все те же иудейские спекуляции по поводу фигуры Мелхиседека. Налицо параллели с текстом “Мидраша Мелхиседека” из Кумрана. В обоих текстах наш герой выступает как небожитель, небесный воин, в нем сочетаются роли духовного и светского мессии.

Хотя трактат испытал влияние христианской традиции и особенно “Послания к евреям”³⁶, не приходится сомневаться в гностическом характере его содержания. Об этом говорят и упоминаемые в тексте имена из гностической мифологии, например Барбело, Армозель и другие. Об этом свидетельствует также пассаж, отражающий докетические воззрения автора:

“...они будут говорить про него, что он не рожден, хотя он рожден, что он не ест, хотя он ест, что он не пьет, даже если он пьет, что он не обрезан, хотя он обрезан, что он не телесен, хотя он вошел в плоть, что он не страдал, хотя он пришел страдать, что он не восстал из мертвых, хотя, он восстал из мертвых...”³⁷.

В тексте Бруцианского кодекса³⁸ Мелхиседек предстает перед нами как небесное существо, связанное с обрядом крещения. Он имеет двойное имя Зорокофора Мелхиседек. Имя Зорокофора, возможно, отражает традиции египетской магии³⁹. В этом тексте Иисус, открывая своим ученикам тайны Сокровищницы Света, предлагает им принять три крещения, — водой, огнем и Духом. Иисус, вознося молитвы, обращается к Отцу просьбой: “...и да придет Зорокофора и внесет воду крещения жизни в один из этих сосудов вина”⁴⁰. В другом месте Иисус просит: “...и побуди Зорокофору Мелхиседека прийти тайне, дабы он принес воду крещения огня Девы Света”⁴¹.

В этом тексте Мелхиседек не играет главных ролей, однако, и здесь, как кажется, он предстает перед нами в виде небесного священника, участвующего в ритуале крещения. Здесь мы можем видеть такое развитие образа Мелхиседека, которое напрямую никак не связано с библейскими текстами, хотя вполне возможно, что это аллюзия на текст книги Бытия 14.18, где царь Салима выносит Аврааму хлеб и вино⁴². Можно также предположить, как это делает Пирсон⁴³, что автор текста был знаком с рассмотренным выше апокалипсисом из Наг-Хаммади.

В четвертой книге “Пистис Софии” мы встречаем все того же Зорокофору Мелхиседека, но здесь его роль несравненно выше, чем в Бруцианском кодексе. Как сказано в главе 139 (360) текста, “Зорокофора Мелхиседек есть посланник всех светов, которые очищены в архонтах, причем он вводит их в Сокровищницу Света”⁴⁴. Он предстает перед нами как Существо Света которое лишает архонтов частиц света, — душ людей, с тем, чтобы перенести последних в Сокровищницу Света, Плерому.

“Только эти двое суть великие светы”⁴⁵, говорится в тексте о Мелхиседеке и Йеу. Однако не все души удастся освободить сразу. Некоторые из них, те, которые захвачены Гекатой или другими демоническими силами, он ведет к перерождению в этом мире, чтобы дать им, таким образом, новый шанс достигнуть Сокровищницы Света. Здесь Мелхиседек преимущественно выступает как небесный спаситель, и его роль в божественной иерархии даже выше, чем у Иисуса Христа, хотя, возможно, и ниже, чем у Йеу.⁴⁶ Он наделен разрушительной для врагов света силой: “...смотрит с вышины Зорокофора Мелхиседек, и мир и горы движутся, и архонты трепещут, и он смотрит на все места Гекаты, так, что ее места распускаются и гибнут”⁴⁷.

В первой книге “Пистис Софии” (25.34-35) Мелхиседек назван Восприемником (παράλη/μπλωρ) светов. Его роль здесь та же. Он должен переносить частицы света в Сокровищницу Света. Здесь Мелхиседек назван также Великим Восприемником Света. Это связано с его высшим положением в иерархии восприемников, которыми являются, например, солнце и луна. От этих низших восприемников Мелхиседек принимает свет и переносит его в Сокровищницу. Личность его, таким образом, трансцендируется — он вообще не нуждается в том, чтобы нисходить в дольний космос.⁴⁸

Текст “Пистис Софии”, как замечает Пирсон, далеко отстоит от христологических интерпретаций образа Мелхиседека. Хотя трактат и перекликается с новозаветными текстами, он не обращается прямо к “Посланию к евреям”. Источником гностических спекуляций вокруг этого образа является все то же ядро представлений о нем, выраженное иудейской апокрифической традицией.

Типологическое сходство трактовки образов Мелхиседека в рукописях Кумрана, прежде всего таких, как “Мидраш Мелхиседека”, и гностических текстов, несмотря на известное отвержение гностиками ветхозаветного иудаизма, дает право не только предполагать влияние последнего, но и поставить вопрос о

преимущественности гностицизма II века (так сказать гностицизма *par excellence*) от иудейской мистической традиции.

Тем не менее, до сих пор сохраняет устойчивость мнение, что “гностицизм мыслим только внутри христианской религии”⁴⁹, что рассматривать это явление следует как переход от язычества к христианству⁵⁰, при этом наблюдается тенденция игнорировать иудейские и, шире, всякие нехристианские формы гносиса⁵¹.

Современные исследования, однако, показали несостоятельность такого подхода⁵². Не вдаваясь в полемику, я хотел бы все-таки, привести точку зрения уже неоднократно цитированного мною американского исследователя гностицизма Бергера Пирсона, точку зрения, прямо противоположную упомянутому мнению о только христианском характере гносиса. В статье “Иудейские элементы в гностицизме и гностическое самоопределение” этот исследователь пишет: “Основываясь на результатах моего исследования, в дальнейшем я готов утверждать, что гностицизм как религиозное движение поздней античности зародился в сектантских иудейских кругах независимо от, и возможно даже до, христианства”⁵³.

На этом я хотел бы поставить точку в своем, по необходимости, кратком обзоре иудейских источников гностицизма. Эта проблема пока остается во многом открытой для изучения, еще далеко не все аспекты ее освещены в исследовательской литературе. Она все еще ждет своего внимательного исследователя.

¹ Напр., Фридендер, а в отечественной литературе М.Э. Поснов

² Ср. Светлов, с. 66

³ См. Шолем, сс. 71 - 117

⁴ Шолем, с. 73

⁵ Цитата по Шолем, с. 284

⁶ См. Соколов

⁷ Амусин, с.60. См. также Тантлевский

⁸ Шолем, с. 80

⁹ Шолем, сс. 80-81

¹⁰ Шолем, с75

¹¹ Ср. Торчинов, с. 334

¹² Тантлевский, с. 286

¹³ Перевод И.Р. Тантлевского, см. Тантлевский, с. 360

¹⁴ См. ссылки на эту дискуссию в работе Тантлевского сс. 307-308

¹⁵ Цитата по Тантлевский, с. 299. См. также Тексты Кумрана, Вып. I

¹⁶ Тантлевский, с. 297

¹⁷ «Клялся Господь и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Ps 110.4.)

¹⁸ Тантлевский, с. 267

¹⁹ Амусин, с. 50

²⁰ Ibid.

²¹ Амусин, с. 57

²² См. Соколов

²³ Тантлевский (сс. 274-275) отмечает такое употребление слова “бог” в текстах Филона Александрийского и автора Евангелия от Иоанна, применительно к слову “логос”.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ср. Тантлевский, с. 276

²⁶ Philo Judaeus. Legum Allegoriarum, 3. 82.4

²⁷ ибо «как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее» (Евр 7,24).

²⁸ Ср. Амусин, с. 54

²⁹ В том числе И.Д. Амусин и И.Р. Тантлевский

³⁰ См. Тантлевский, с. 182. Фридендер тоже считал, что эта секта не могла возникнуть в христианской среде, а возникла ранее из ессеиства. См. об этом Амусин, с. 55

³¹ Тантлевский, с. 272

³² См. Pearson, p. 108

³³ Pearson, p. 110

³⁴ Здесь и далее первая цифра указывает на номер страницы, вторая номер строки трактата.

³⁵ Pearson, p. 112

³⁶ Pearson, p. 114

³⁷ Этот отрывок приводится нами по изданию: Nag Hammadi Library in English, Leiden, 1988

³⁸ См. перевод этого текста, выполненный М.К. Трофимовой в Вестнике Древней Истории, 1999, № 4 и 2000, № 1

³⁹ Pearson, p. 114

⁴⁰ Перевод М.К. Трофимовой, Трофимова, 2000, с. 248

⁴¹ Ibid.

⁴² Pearson, p. 116

- ⁴³ Ibid.
- ⁴⁴ Перевод М.К. Трофимовой, Трофимова, 1999, с. 243
- ⁴⁵ Ibid.
- ⁴⁶ Pearson, p. 118
- ⁴⁷ Перевод М.К. Трофимовой, Трофимова, 1999, с. 244
- ⁴⁸ Ср. Pearson, pp. 119-120
- ⁴⁹ Лосев, с. 268
- ⁵⁰ Лосев, с. 267
- ⁵¹ Ср. Лосев сс. 257-258
- ⁵² Тантиевский, Пирсон и др.
- ⁵³ Pearson, p. 125

Литература:

- Амусин И.Д. Новый эсхатологический текст из Кумрана (11QMelchizedek) / Вестник древней истории, М., 1967, №3
- Елизарова М.М. Община Терапевтов. М., 1972
- Иванцов-Платонов А.М. Ереси и расколы первых трех веков христианства. Часть первая. М., 1887
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Итоги тысячелетнего развития. Кн. I, М., 1992
- Поснов М.Э. Гностицизм второго века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917
- Светлов Р.В. Гносис и экзегетика. СПб, 1998
- Соколов М.И. Славянская книга Эноха Праведного: тексты, латинский перевод и исследования. М., 1910
- Тантиевский И.Р. История и идеология Кумранской общины. СПб, 1994
- Тексты Кумрана. Вып. 1, М., 1971
- Тексты Кумрана. Вып. 2, СПб, 1996
- Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: трансперсональные состояния и психотехника. СПб, 1997
- Трофимова М.К. Первый покаянный гимн Софии // Вестник древней истории. М., 1990. № 4
- Трофимова М.К. “Милость и истина встретили друг друга”. Гностическая экзегеза 84-го псалма // Вестник древней истории. М., 1995. № 2
- Трофимова М.К. Четвертая книга “Пистис Софии” // Вестник древней истории. М., 1999. № 4
- Трофимова М.К. Четвертая книга “Пистис Софии” // Вестник древней истории. М., 2000. № 1
- Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим 1984
- The Nag Hammadi Library in English, Leiden 1988
- Pearson B.A. The Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. Minneapolis, 1990.

АПОСТОЛ ПАВЕЛ И ГНОСТИЦИЗМ

Апостол Павел — представитель первого христианского поколения, первый христианский теолог. Его личность и сохранившиеся послания сыграли столь важную роль в оформлении христианства, что трудно не согласиться с В. Вреде, назвавшим апостола “вторым основателем христианства”. О том, что Павел был большим авторитетом для ближайших последователей, свидетельствует прежде всего тот факт, что его послания были включены в новозаветный канон во II в. Нахождение павловых посланий внутри новозаветного канона давало ему преимущество перед всеми последующими христианскими теологами. Отметим, что авторитет Павла никогда не был формальным и не ограничивался периодом ранней церкви.

В то же время послания апостола Павла были тем источником, из которого черпали представители гностицизма, утверждавшие, что их учение основано на творчестве Апостола язычников¹. Близкий к гностицизму Маркион из всего корпуса христианских писаний признавал лишь Послания Павла и Евангелие от Луки. Он оправдывал свои взгляды ссылками на Павла и утверждал, что он сам, вслед за апостолом, следует подлинному учению Христа. Представители ортодоксального христианского богословия опровергали гностическую интерпретацию Павла, сетуя, что “присвояющие себе знание таинств вышешественных не умеют даже читать Павла” (Иринея. Против Ересей. 3.7.1)².

Насколько последовательны представители гностицизма и ортодоксального христианства в истолковании учения апостола, и есть ли серьезные основания для именования Павла, вслед за Р. Райценштайном, “величайшим гностиком”? Сразу оговоримся, что наше исследование не ограничивается исключительно подлинными Посланиями Павла, точнее посланиями, под-

линность которых не ставится под сомнение признанными авторитетами в области новозаветных исследований (Галатам, Римлянам, 1-ое и 2-ое Коринфянам, Филиппийцам, 1-ое Фесалоникийцам и Филимону), а включает и те, чья подлинность до настоящего времени является предметом дискуссий (Ефесянам, Колоссянам).

Итак, можно ли Павла считать в какой-то степени предшественником гностицизма? Или сформулируем этот вопрос более осторожно: допускали ли тексты Павла их гностическую интерпретацию? Представляется, что на последний вопрос следует ответить положительно. И дело тут не в употреблении Павлом самого термина “гносис” (см. Рим 2:20, 15:14; 1 Кор 1:5, 12:8, 13:2,8,9; 14:6; 2 Кор 6:6, 8:7, 11:6 и др.). Дело в присущем Павлу дуализме, подчас имевшем радикальный характер. Павел противопоставлял **Бога и мир** (“Господь же судит нас для исправления, чтобы не быть нам осужденным с миром” 1 Кор 6:2), **дух и плоть** (“Ибо помышления плоти — смерть, а помышления духа — жизнь и мир” Рим 8:6; ср. Гал 5:17—22), **дела Закона и веру** (“...человек оправдывается верой, независимо от дел Закона” Рим 3:28). Утверждение о том, что мир лежит во зле, можно было понимать двояко. Зло можно было трактовать как временное состояние мира, являющееся результатом отпадения твари от Бога. При этом мир в целом все же рассматривался как благое творение благого Творца. Но возможна была и иная интерпретация: мир дурен по природе. Но если так, ответственность за это ложилась на Творца, а значит творцом мира не был истинный Бог.

У Павла встречаются выражения: “князь мира сего” (1 Кор 2:6-14; Еф 6:12 и др.)³ — о *αρχων του αιωνος τουτου* и даже “бог мира сего” (2 Кор 4:4)⁴ — о *θεος του αιωνος τουτου*. Ортодоксальная интерпретация видит здесь сатану, дьявола, или в пылу полемики пытается уличить гностиков в ошибочном понимании текста, прибегая к малоубедительным объяснениям⁵. Надо сказать, что и в этом случае дуализм Павла выглядит достаточно радикальным: сатана оказывается властелином мира. Но ведь

допустимо предположить: кого можно назвать богом или начальником (ο αρχων) этого мира, как не того, кто стоял в его начале (εν αρχη), т.е. его демиурга.

Точно так же суждения Павла о Законе в Послании к римлянам и в еще большей степени в Послании к галатам могли расцениваться как отрицание Закона, что влекло за собой вопрос о том, кто дал этот Закон. Был ли это истинный Бог, или кто-то другой? В этом отношении характерна эволюция от Павла к Маркиону через Послание Псевдо-Варнавы (при этом не имеет большого значения, читалли Маркион Послание Псевдо-Варнавы). Павел поставил под сомнение универсализм Закона. Псевдо-Варнава пришел к выводу, что Закон с самого начала неверно понимался иудеями и что буквальное значение Ветхого Завета для христиан неприемлемо. Маркион признал Закон творением не Бога Иисуса Христа, а другого бога — творца этого мира.

Христология Павла также давала пищу для гностических построений. Критикуя Маркиона, Валентина и Апеллеса в сочинении “О плоти Христа” за докетизм (от греч. δοκεω — казаться) — представление, согласно которому человечество Христа было кажущимся, Тертуллиан цитирует Послание Филиппийцам (2:8), указывая, что “Христос <...> ради него /человека/ сошел с небес, <...> ради него подверг себя унижению даже до смерти, и смерти крестной”. Однако одним стихом выше Павел говорит нечто, что вышеупомянутые “еретики” могли с блеском использовать как аргумент в пользу своей правоты: “Но уничижил себя, приняв образ раба, быв в подобии человеческого и по виду став как человек”.

Теперь обратимся к некоторым примерам из гностических текстов с тем, чтобы продемонстрировать, как их авторы понимали и развивали слова Павла, засвидетельствованные в его посланиях.

“Апокалипсис Павла” — гностический текст II в., представляющий собой интерпретацию слов Павла во 2-ом Послании ко-

ринфянам (“Знаю я о человеке во Христе, что он четырнадцать лет тому назад <...> восхищен был до третьего неба <...>, что он восхищен был в рай и слышал неизреченные слова, которых нельзя человеку выразить <...> и чтобы я не превозносился чрезвычайностью этих откровений, дано мне было жало во плоть...” 2 Кор 12:2-7) и в Послании галатам (“Объявляю вам, братья: Евангелие, которое я благовествовал не есть человеческое, ибо я не от человека его получил и не был ему обучен, но получил через откровение Иисуса Христа.” Гал 1:11-12).

Итак, Апокалипсис Павла повествует о восхождении апостола на небо. Рассказ о путешествии начинается с Богоявления (“Младенец сказал: Я знаю, кто ты, Павел. Ты тот, кто благословен от чрева матери твоей. Я [пришел] к тебе с тем, чтобы ты мог [пойти в Иерусалим] к твоим ближним [апостолам]. Для этого [ты призван]. А я [Дух, который будет сопровождать] тебя” 18:14-21) и завершается восхождением Павла на десятое небо, где его приветствуют “ближние – духи”. Интересно, что двенадцать апостолов пребывают лишь на восьмом небе и оказываются превзойденными Павлом. Не говоря уже о “старце в белых одеждах” на троне, “сиянием превосходящем семь солнц” — очевидно, Демиурге, который встречает Павла на седьмом небе (ср. Дан 7:9-13) и препятствует его дальнейшему путешествию.

Апокалипсис Павла имел целью оправдание авторитета Павла, превышающего в глазах гностиков (в особенности валентиниан) авторитет прочих апостолов. Согласно самому Павлу, его миссия явилась результатом полученного им откровения, опыта непосредственного общения с Богом (Гал 1:11-12). Кроме того, восхождение на десятое небо (отметим, что сам Павел во 2-ом Послании коринфянам говорит лишь о третьем небе) могло иметь следствием получение некоего тайного знания, неизвестного даже двенадцати апостолам.

На последнее заключение гностиков яростно обрушивались их оппоненты. Так, Тертуллиан в сочинении “О прескрипции

[Против] еретиков” (24) пишет: “И даже если сам Павел, взятый на третье небо и восхищенный в рай, услышал там нечто, то нельзя думать, чтобы это были такие вещи, которые сообщили бы ему другое, лучшее учение, — ибо эти вещи были бы такого свойства, что их нельзя было бы сообщить ни одному человеку. Но если кто-нибудь узнал нечто столь неведомое и если некая ересь утверждает, что следует этому, то либо Павел виновен в разглашении секрета, либо нужно показать, что и кто-то другой затем был введен в рай, и ему позволено было разглашать о том, о чем Павел не смел и заикнуться”. Ему вторит Иринея: “Что касается тех, которые говорят, будто один только Павел познал истину, и ему только через откровение было открыто таинство, то их сам Павел обличает <...>, перечислив тех, которые видели Бога по воскресении Его <...>: итак, а ли, они ли, — мы так проповедуем и вы так уверовали /2 Кор 13:11/, признавая, что одна и та же проповедь всех тех, которые видели Бога по воскресении из мертвых” (Против ересей 3.13.2).

В гностическом произведении “Молитва апостола Павла” (II—III вв.) из библиотеки Наг-Хаммади за словами — “...и купи мою душу и мой дух. И Перворожденного милостивой Плеромы — открой его моему разуму!” — следует комбинированная цитата из 1 Кор с некоторыми добавлениями: “Даря то, чего глаз **ангела** не видел, и ухо **архонта** (выд. мною — Л. Жукова) не слышало и на сердце человеку не приходило” (А, 26-29).

Трудно упрекнуть автора “Молитвы” в излишне вольном обращении с текстом Послания — стоит лишь обратиться к контексту, из которого им заимствована цитата, и мы обнаруживаем, что упоминание об архонте (князе века сего) предшествует введенной Павлом цитате: А о мудрости мы говорим между совершенными, не о мудрости века сего и **князей века сего** (τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου), обреченных на упразднение, но говорим о премудрости божией в тайне, премудрости сокровенной <...> которой никто из **князей века сего** (выд. мною — Л. Жу-

кова) не познал: ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы (1 Кор 2:6-14), но как написано: Чего глаз не видел, и ухо не слышало, И на сердце человеку не приходило, Что приготовил Бог любящим Его, то Бог нам открыл через Духа; ибо Дух все пронизывает, и глубины Божиим. Ибо кто знает из людей, что в человеке? Только дух человеческий, который в нем. Так и Божиего не познал никто, только Дух Божий. Мы же приняли не духа мира, но Духа, который от Бога, чтобы знать дарованное нам Богом. Это мы и говорим не словами, которым научила нас человеческая мудрость, но теми, которым нас научил Дух, говорим, толкуя духовное духовным (πνευματικὸς πνευματικῶς). Душевный (ψυχικός) же человек не принимает того, что от Духа Божия, ибо оно для него безумие, и познать его он не может, потому что оно требует духовного суждения (Ис. 64:4; Иер. 3:16).

Деление людей на духовных (пневматиков) и душевных (психиков) воспроизведено в “Трехчастном трактате”, “Ипостас архонтов” и других текстах из библиотеки Наг-Хаммади.

В “Трехчастном трактате”, в частности, читаем: “Человечество делится на три типа – духовный, душевный и плотский <...> Каждый из трех сущностных типов познается по плодам его⁶. <...> Духовное племя достигает полного спасения во всех отношениях. Плотское подлежит разрушению во всех отношениях. <...> Душевное племя <...> двойственно из-за своего стремления и к добру и ко злу” (118:14-24). Правда, ни в одном послании Павла нет перечисления всех трех вышеупомянутых типов одновременно. Однако, наряду с противопоставлением “духовного” и “душевного” у Павла встречается и противопоставление “духовного” и “плотского” — “Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир; потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут” (Рим 8:5-7; см также 1 Кор 3:1, 15:44, Гал 3:3, 5:17, 5:19-23 и др).

Подведем итоги. Ответ на вопрос, поставленный в начале допускают ли послания Павла гностическую интерпретацию

евидентно положительный. Но следует ли признать эту интерпретацию единственно правильной? Ответ на этот вопрос не столь очевиден. Реконструируя учение апостола Павла, необходимо иметь в виду следующее обстоятельство: в отличие от вышеприведенных гностических трактатов, послания Павла всегда адресованы конкретным адресатам и конкретные проблемы. В этом смысле гностические тексты из Наг-Хаммади в гораздо большей степени являются теологическими трактатами, чем послания Павла и, следовательно, представленные в них воззрения изложены более систематически. В Первом послании коринфянам Павел так характеризует свою миссию: “Для иудеев я был как иудей, чтобы приобрести иудеев; <...> для чуждых Закона — как чуждый Закона — не будучи чужд Закона перед Богом, но подзаконен Христу, — чтобы приобрести чуждых Закона, для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых (1 Кор 9:20-22).

Этот принцип, вероятно, лежал в основе деятельности апостола. Нельзя исключить вероятность того, что среди адресатов Павла были и те, кого А.Хосроев называет собственно гностиками (в отличие от гностицистов)⁷, и, возможно, именно на их языке говорил Павел, упоминая о “началах, властях и силах”, действующих в этом мире⁸. Развитие христианства ко II-III вв. привело к изменению контекста для интерпретации посланий, повлекло за собой попытку полностью проигнорировать их ситуативность. Этими факторами, возможно, и обусловлены натяжки в истолковании текстов Павла как гностикизма, так и церковными христианами.

⁷ См., например, Тертуллиан “О воскресении плоти” 43: “[...|еретики| отвергают доказательства из собственных его [Павла] посланий” (Здесь и далее цит. по: Тертуллиан. Избранные сочинения. — М., 1994). См. также Тертуллиан “О прескрипции [против еретиков]”, “Против Маркиона”; Ириней Лионский “Против ересей” и др.

⁸ Здесь и далее цит. по: Ранние отцы церкви. — Брюссель, 1988.

³ Еф 6:12 : “потому что борьба у нас не против крови и плоти, но против начал, против властей, против князей этого мира тьмы, против злых духов на небесах” (цит. в “Толкование о душе” 131.10; “Ипостась архонтов” 86.25). Еф 2:2: “И вас мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда ходили так, как свойственно нынешнему веку, миру сему, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего теперь в сынах противления, среди которых и мы все некогда жили...”.

⁴ 2 Кор 4:4 : “у них, неверующих, бог века сего ослепил мысли, чтобы не увидеть им света Евангелия славы Христа, Который есть образ Бога”.

⁵ “Что касается того, что они говорят, будто Павел во втором послании к Коринфянам ясно сказал: У которых Бог века сего ослепил умы неверующих, и будто иной есть Бог века сего, и иной Тот, Который выше всякого господства, начальства и власти; то мы не виноваты, если присвояющие себе знание таинств вышебожественных не умеют даже читать Павла <...> Павел говорит не о Боге века сего, как будто признавая еще другого [Бога] — он Бога и признал Богом, — но о неверующих века сего говорит” Ириней. Против ересей. 3.7.1.

⁶ Ср. у Павла в Гал 5:19-24: “Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры <...> Предупреждаю вас, как и прежде предупреждал, что поступающие так Царства Божия не наследуют. Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таких нет закона”.

⁷ Хосроев А. Из истории раннего христианства. — М., 1997. С. 254-285.

⁸ См., например, Тертуллиан “О воскресении плоти” 43: “...[еретики] заимствуют доказательства из собственных его [Павла] посланий” (Здесь и далее цит. по: Тертуллиан. Избранные сочинения. — М., 1994). См. также Тертуллиан “О прескрипции [против еретиков]”, “Против Маркиона”; Ириней Лионский “Против ересей” и др.

ЧТО ИСПОВЕДОВАЛИ КАТАРЫ?

На вопрос, вынесенный в название настоящего доклада можно ответить тривиально просто: они исповедовали христианство — так, как христианство понимали. Именно это уточнение и вызывает наибольшее число вопросов.

Традиционное понимание катарства базируется на нескольких тезисах, принимаемых без обсуждения. Во-первых, катары — дуалисты. Они явно и определенно считали видимый мир творением злого начала. Во-вторых, катары занимали принципиально антицерковную позицию и создавали некие тайные структуры управления в своей общине.¹ В-третьих, они отрицали большую часть церковных таинств, или переосмысливали их «духовным» образом, полностью выхолащивая традиционное христианское содержание.

В связи с этим катары оцениваются как выразители двух исторически противоположных, но парадоксально слитых в их движении тенденций. С одной стороны, их считают проявлением старой гностической традиции, существовавшей под разными личинами в Европе даже после установления христианства и эпохи Великого Переселения народов. С другой же — пра-реформационным явлением, выражающим внутренний протест городских, буржуазных по своей сути, культур против римской теократии. Несмотря на то, что в последнем случае катаров слишком сильно сближают с близким им по времени и действительно пра-реформационным движением вальденсов, в целом мы не станем спорить с обеими оценками. Но вот мотив для них, на наш взгляд, не бесспорен.

Итак; предполагается, что в XII–XIII столетиях существовала некая достаточно широкая и этнически неоднородная группа людей, исповедовавшая дуалистическое учение — сюда можно отнести и потомков павликиан, живших в Византии, и

болгарских богомилов, и итальянских патаренов, и альбигойцев Лангедока. Всех их считают бессознательными представителями новых горизонтов духовной истории Европы, которые в силу своей исторической ограниченности пользовались старым, годным уже лишь для свалки истории, языком.

Таковой образ можно называть судьбой большинства духовных движений, которые современная наука расценивает как маргинальные. В ученой литературе их крестом становится историческая ограниченность, оправданием же — неосознанное чаяние нового, неведомого.

Попробуем все-таки присмотреться к катарам более пристально, — и не только ради установления некоей историко-научной справедливости, но ради постановки очень важного для любого историка религии вопроса: каков статус религиозной периферии? Все ли, что мы помещаем туда, является лишь обертонами по отношению к доминирующей религиозной мелодии?

Прежде всего об источниках по истории катаров. Делятся они на два типа. Первый — собственно катарские сочинения и те апокрифы, которые еретики включали в число боговдохновенных книг. Второй — сообщения тех, кто расценивал катарское движение как зло: средневековых историков (самый знаменитый пример среди которых — историк походов Симона де Монфора Петр Сернейский), полемистов (например — Дюран де Гуэска) и инквизиторов (таких, как Монета из Кремоны или Ансельм из Александрии). Первые дошли до нас далеко не полностью. И это создает проблемы, особенно если учитывать, что внутренне катарское движение было неоднородным и не каждый из этих источников мы можем экстраполировать на все явление. Что касается вторых — средневековых историй, хроник, полемических произведений и отчетов инквизиционных судов², — то здесь возникает иная проблема. Для авторов этих сочинений катарство является в худшем случае ядом, в лучшем — болезнью, требующей немедленного излечения. Поэтому фразы, подобные следующей: « Их ересь не только устрашаю-

тва, но и слишком ужасна и противна, чтобы говорить и слушать о ней,³ — вводят нас не только в систему оценок, но и в определенный способ подачи материала.

Без особенных сомнений можно считать, что многие из обвинений, высказываемых по поводу нравственного облика еретиков и их типичных воззрений, ведут происхождение из достаточно скудного запасника анафем, встречающегося уже в глубокой древности. Читая «Историю Рима» Тита Ливия мы встречаемся с рассказом о том, что первые вакхические общины, проникшие в Рим из греческих городов в начале II в. до н. э., занимались своего рода сатанизмом: «Участие в обрядах и мужчин и женщин, да еще под покровом ночи, с неизбежностью повлекло за собой распутство, и все гнусности, какие только можно представить. Мужчины там больше занимались друг другом, чем женщинами, а тех, кто уклонился от мерзких объятий или идет на них неохотно, таких убивают как жертвенных животных. Терпимость к любым преступлениям и кощунствам у них считается верхом благочестия...» И далее идет самое главное: «Посвященные уже составляют как бы второй народ...»⁴

Но мы знаем, что те же самые обвинения выдвигали язычники против христиан, христиане против гностических сект, наконец, инквизиторы против катаров. В сущности, это обвинения в извращении завещанных предками обрядов, создании некоего сообщества избранных, претендующего на скрытую власть и, наконец, в половой и нравственной распущенности.⁵

Тем не менее, в сообщениях противников катаров мы встречаем и изложение их учений, которое в той или иной мере соответствует сохранившимся текстам еретиков. Наша задача состоит в том, чтобы оценить эти соответствия. Возьмем в качестве примера дуализм. Несмотря на распространенность представленной о дуалистичности религии катаров, далеко не во всех свидетельствах речь идет именно о дуализме. Начиная с XIX столетия среди историков сложилось компромиссное суждение о том, что среди богомилов, альбигойцев, катаров имелось два типа дуализ-

ма: крайний и смягченный. Крайний — это дуализм, подобный зороастрийскому или манихейскому, смягченный же — тот, где речь идет о зле как о временном состоянии «века сего».

Однако присмотримся к некоторым богомильско-катарским текстам. Вот древний апокриф, входивший в обязательный круг чтения многих катарских общин, известный как «Вознесение Исая». Восхищаемый ангелом на небеса Исая видел «великую битву Сатаны и его сил против тех, кто почитает Бога, где один превосходил другого в ревности. Ибо точно как на земле, также на небесном своде, поскольку отражения того, что происходит на небесах, находятся на земле»⁶. Но эта битва касается свода лишь первых небес. Над ними — еще шесть сводов, где вместо битвы царит восхваление Бога ангельскими ратями. Таким образом, дуализм касается лишь низшей сферы, а это нельзя назвать дуализмом в собственном смысле слова.

Возьмем «Тайную книгу богомилов». И здесь нет двух абсолютно противоположных начал. В этом тексте присутствуют сотворивший мир Бог и Сатаниил, его сын, самый близкий, любимый и любящий. Возникновение зла, согласно этому апокрифу, — история предательства, которое только и может быть совершено любящим. Никто не любил Бога так, как сатана.

Перейдем к более «западным» свидетельствам. Вот катарский «Трактат о двух началах», написанный во Флоренции в середине XIII столетия и сохранившийся благодаря отчетам инквизиции. Он постулирует наличие двух творческих принципов, благого и злого: «нам следует по необходимости признать, что есть другое начало, начало зла, которое самым отвратительным образом действует против истинного Бога и его созданий»⁷. Однако неизвестный нам автор этого трактата, человек весьма ученый, понимает творческую деятельность как прибавление некоторых свойств к уже существующим субстанциям. Именно поэтому зло может не только внести в род человеческий нравственную порчу, но и заставить ниспасть ангелов Божиих. Субстанциальная же основа для творения не касается ни добра, ни

тия. Бог и дьявол оказываются демиургами: один — блага, другой — зла. А это — совсем не «иранский дуализм» Мани или Зороастра.

Наконец, Петр Сернейский излагает сердцевину учения альбигойцев следующим образом: «еретики утверждают наличие двух творцов, а именно: одного — творца невидимого мира, которого они называют благим Богом, и второго — творца видимого мира, или злого бога. Они приписывают Новый Завет благому Богу, Ветхий Завет — злomu.» Историк религии без труда обнаружит параллели между этим фрагментом (как и последующим текстом Петра Сернейского) и «Антитезисом» Маркиона, еще в начале II столетия противопоставлявшего демиурга Ветхого Завета и Бога любви Нового Завета. При этом ученые до сих пор спорят, является ли учение Маркиона дуализмом в собственном смысле слова, или же речь идет о моральном противопоставлении двух образов жизни и двух заветов, им соответствующих.⁸

Действительно, дуализм — наиболее эффектная черта, приписываемая средневековым ересям. Дуализм кажется настолько прозрачным логическим ходом, обосновывающим строгую мораль, что мы с легкостью готовы обнаруживать его повсюду, где встречаются нецерковные учения.

Но даже если мы встречаемся в средневековых текстах с прямыми дуалистическими картинками, нужно помнить, что они встроены в ткань мифа о происхождении мира, и нужно иметь в виду задачу мифологического текста. А эта задача состоит не в донесении информации, как часто это пытаются доказать, но в выявлении определенного состояния, представления. Нельзя относиться к мифам как к тому, что дает нам просто некую информационную сводку. Так, рассказы о Сатанииле, его грехе — отпадении от Бога, о сотворении им царства своего на земле, о его восстании против Бога — это знаковая система, которая позволяет войти в единое пространство религиозного опыта обитания. Таким образом, определение и распределение смыслов,

означивание своего существования происходят в рамках данного пространства.

Известно, что мифологические тексты и «протоколы» культовых действий не совпадают друг с другом. В этом смысле для истории религии важнее культовый уровень, ибо миф как знаковая система использует темы и смыслообразы, приходящие из «коллективной памяти культуры», этой головной боли историка мифорегиозных представлений с одной стороны, с другой же неисчерпаемого поля для спекуляций по поводу знаковых систем. Отождествляя катарство с этой мифологией, мы вынуждены возводить его к гностически-семитическим, зороастрийским и прочим образам богов, демонов, Адама и т.д. — то есть растворять в нескончаемом мифо-религиозном метатексте.

Но ведь в мифе, как и в историческом произведении, фиксируются события, происходящие в душе рассказчика! Это даже не события, а смыслы, которыми он наделяет происходящее. Поэтому нельзя требовать объективности от исторических произведений: все равно перед нами история-в-субъекте, история как частица жизни души историка. История — это не происходящее, а то, что видит историк, то, что оказывается для него достойным «означивания», то есть утверждения в памяти через описание. Все недостойное он отбрасывает, оставляя лишь свое, лишь значимое для его души.

Тем более это верно относительно мифа. В описаниях любой веры фиксируется не само вероучение, а то, что имеет значение для рассказчика. В качестве примера можно совершить эксперимент: предложить определить христианство нескольким людям, по-разному к нему относящимся. А теперь представить себя на месте человека, который никогда о христианстве не слышал. Интересно, какую реконструкцию верования предложит он?.. И не находимся ли мы в такой же ситуации относительно катаров?

Культовому уровню соответствует и иной тип текстов. В нашем случае имеется так называемый «Катарский требник», сохранившийся в латинском и провансальском вариантах, где дуа-

гностического в принципе не больше, чем в проповедях св. Доминика или св. Бернарда Клервосского.

Перечисленные причины заставляют нас поставить жирный знак вопроса над тезисом о «катарском дуализме». Но что же тогда может выступить «понятиеобразующим» признаком для религиозности катаров?

Скажем предложить иную гипотезу, которая как раз в меньшей степени базируется на сохраненной инквизицией или апокрифическими апокалипсисами мифологии, зато подтверждается косвенным образом — в данном случае косвенное подтверждение, возможно, более важно.

Обратимся к истокам той ветви гностической традиции, которая известна нам под именем катаров. В Средние века все эти учения подпадали под родовое имя «манихеев». Но Мани сам возник не «из головы Зевса». Мы знаем, что он воспитывался в общине элкасаитов — иудеохристианской и гностической одновременно секты. Основанная во времена императора Траяна неким Элкасаем, секта эта утверждала, что обладает подлинным писанием, ниспосланным Элкасаю с небес, считала Христа и Духа Святого братом и сестрой, или силами, правящими нем светлым в мире, отвергала жертвоприношения и некоторые обряды иудейского Закона.

Самое интересное заключается в том, что элкасаиты верили, будто Христос некогда вошел в Адама, а потом оставил его, подобно тому, как снимают платье, и отныне по своей воле вселяется в пророков и апостолов подлинного Бога. Вместе с ним в мир приходит церковь и гнозис.

Обратимся к манихеям. Вот что говорится в манихейской книге «Кефалайя» («Главы»): «Апостолы, по очереди посланные в мир, подобны земледельцам, а церковь, которую они избирают — месяцам фармути и фалфи. Ибо ни фармути не настает в любой месяц года, ни другой месяц... Так и Апостолы, посылаемые на землю от начала человечества — с ними бывает так, как сказал я вам: когда ему пора выходить в мир, он прежде

всего освобождается и делает свою церковь сперва свободной наверху... А когда придет время, он вознесется из мира... но утвердится в высоте и поможет своей церкви... Тем, кто выйдет из своего тела он становится вождем и ведет их... и не примет покоя, пока его церковь не вознесется... [То же самое происходит со следующим апостолом].»⁹

Близость к воззрениям элкасаитов просто замечательна.

Следующим большим еретическим движением, охватившим значительные территории Закавказья, Месопотамии и Малой Азии было павликианство. Характерно, что византийские ересиологи возводили павликианство прямо к Мани. Вновь встречаются обвинения в дуализме, впрочем, куда больше византийских авторов (и Петра Сицилийского и Фотия) возмущает стремление павликиан аллегорически понимать историю жизни Христа, перемещая ее из сферы внешней жизни в сферу сугубо внутреннего опыта.

И еще одно, важное для нас свидетельство. Фотий пишет: «Они признают шесть церквей: первую из них называют Македонией, вторую — Ахайей, третью — Филиппийцев, затем Лаодикийцев, пятую — Ефесян и последнюю — Колоссян. Это все имена городов, которые известны из древней истории и упомянуты святым Павлом.»¹⁰ Однако по словам Фотия на самом деле все эти церкви расположены на достаточно небольшом пространстве распространения еретических поселений на востоке Малой Азии и в Армении. Таким образом павликиане присваивали древние имена, которые утрачивали свой географический смысл, что становилось претензией на *новое воплощение* древних церквей в их общинах.

Что касается богомилов и катаров, то они, судя по сохранившимся свидетельствам, не претендовали на столь буквальное воплощение церквей апостольских времен. Но многие историкитого времени подчеркивают то решающее значение, которое имело для них рукоположение в духовный чин. Так, Ансельм из Александрии, инквизитор, очень хорошо знавший еретические об-

инны, рассказывает, как первые еретики, утвердившиеся в Италии, искали «подлинных» богомильских епископов и пап, чтобы получить частицу ничем не замутненной святости. Хорошо известны и события 60-х — 70-х годов XII столетия, когда знаменитый богомильский папа Никита совершил путешествие на запад для того, чтобы рукоположить епископов и даже провел под Тулузой «вселенский» собор еретиков.

Здесь присутствует что-то большее, чем простое стремление к обретению подлинной духовной силы, переданной некогда апостолами Церкви от Христа, или забота об установлении церковной иерархии. При помощи воплощенной в общинах катаров духовной силы так называемые «совершенные» творили — как верили рядовые члены общины — многочисленные подвиги веры, лечили людей, посвящали достойных в свои ряды. Отношение к этим людям в среде катаров¹¹ напоминает отношение к «избранным» в среде манихеев. И если возвращаться назад, то нельзя не вспомнить об ироничном рассказе Епифания Кипрского о неких сестрах Марфусе и Марфане, которые жили во времена императора Констанция и считались среди эллкасаитов *потомками Элкасия* по прямой линии. Это настолько понимало их в глазах еретиков, что они стремились заполучить хотя бы каплю слюны или даже любых выделений этих девиц, дабы поместить это в филиakterий и носить с собой, подобно амулету-оберегу.

Итак, согласно элкасаитам, манихеям и, вероятно, павликонианам в истории происходит регулярное возрождение церкви, возвращение на землю божественного духа и гнозиса. Впрочем, дух этот никогда не покидает землю окончательно — ибо и ересиархи, и ересиологи убеждены, что существует более или менее скрытая Традиция, или община, или даже семья, где сохраняется семя этого гнозиса. В некоторые периоды истории она скрыта, в некоторые же становится церковью, признаваемой многочисленными верующими. В XIII столетии наличие этой традиции ощущалось настолько ясно, что тот же Ансельм

из Александрии отделяет время жизни Мани от своего всего лишь несколькими поколениями.

Вера в воплощения подлинной церкви, которые то выглядят как масштабные «интервенции» Града Небесного на землю, то скрывают общину «совершенных» среди града земного, имеет своим продолжением манихейское, а затем катарское представления о метампсихозе. Здесь мы имеем дело не с восточным учением о перевоплощениях души, которая рассматривается как по сути своей вечный субъект вменяемости заслуг или грехов (или же как лже-субъект, которому все равно вменяема моральная ответственность), но как все далее делимую частицу некоторой изначальной сущности. Так, согласно «Тайной книге богомилов» наши души — потомки ангелов второго и третьего небес, которые и являются Адамом и Евой. В других интерпретациях источником всех душ оказывается один Адам (что позволяет проводить параллели между катарством и Каббалой).

Этот единый корень обеспечивает неизбыточное присутствие в человеческих душах события грехопадения всеобщего праотца; предназначением человечества становится воссоздание «пра-Адама» (метафора, которую мы можем приписать катарам, конечно, лишь очень гипотетически). Но с другой стороны, общий исток душ человеческих — это и гарант спасения: хотя бы потому, что нет и не было в истории человеческого рода никого, кто был бы так близок к Творцу, как Адам.

Так или иначе, учение об эманациях церквей, о перевоплощениях души, о непрерывном сохранении Духа Святого и гнозиса, порой передающегося в рамках одной семьи, о рукоположении как действии, имеющем не только церковно-юридический или даже духовный, но и в высшей степени метафизический смысл, является характерной чертой катарской традиции, во всяком случае, не в меньшей степени, чем то, что мы называем дуализмом. Оно присутствует в ней еще со времен элксаитов, чьи общины совсем не проповедовали дуализм

и сохраняется среди многочисленных «потомков» катаров: разного рода возрожденческих и новоевропейских гностических союзов — герметиков, масонов, розенкрейцеров. Именно эта черта позволяет рассматривать катарство не только с точки зрения его «исторической ограниченности», но и видеть, насколько устойчивым статусом в Европейской цивилизации обладает то, что мы считаем преходящей и случайной «религиозной периферией».

¹ Впрочем, порой предполагают наличие своего рода тайных катарских структур власти — особенно на юге Франции в конце XII - начале XIII столетий, в эпоху расцвета альбигойского движения.

² В какой-то степени историки многим обязаны «юридическому духу», принесенному в жизнь церкви римскими папами в XII столетии. Желание протоколировать любой значимый факт из жизни церкви создало очень богатое информационное поле. Правда, при этом необходимо учитывать установки, исходя из которых происходил отбор достойных и недостойных фактов события. Естественно, что в актах церковной истории того времени мы имеем дело с материалом, подбиравшимся по определенным критериям.

³ Так говорил Бонакурбус, миланский еретик-патарен, в конце XII века вернувшийся в лоно церкви (См. Migne, Patrologia latina, CCIV, 775).

⁴ См. Тит Ливий. История Рима. XXXIX.13.

⁵ Обратим внимание на то, что первые два обвинения совпадают с обычным «лучшим» взглядом на катаров, за тем лишь исключением, что в последнем случае они лишены отрицательной оценки.

⁶ См. «Вознесение Исаяи», II.6-10.

⁷ См. «Трактат о двух началах», I.13.

⁸ Строго говоря, описание Петра Сернейского очень напоминает описание доктрины павликиан, каковое можно обнаружить в византийских сочинениях XI века.

⁹ См. Кефалайа. : I.9, 10. (Перевод *Е.Б. Смагиной*. М. 1998.) К слову, Е.Б. Смагина отмечает, что в плане «метафизическом», то есть в культовом отношении к Абсолюту, манихеи признают только одного Бога — несмотря на всю дуалистическую мифологию, представленную в их текстах.

¹⁰ См. Фотий. Повествование о вторичном произрастании манихеев. V.

¹¹ И не только катаров! Мы знаем, что многие современники альбигойцев, не придерживавшиеся их учения, тем не менее считали некоторых из «совершенных» настоящими святыми.

Виктор СМИРНОВ

*Тюменский государственный колледж
по профессионально-педагогическим технологиям*

ГНОЗИС — ТАЙНОЕ ПРЕДАНИЕ АПОСТОЛОВ

Как ни странно это покажется, обсуждая проблемы христианского гнозиса, мы обратимся к различным религиозным традициям и, в частности, к “Бхагават-Гите”, особому трактату в индийской культуре, целиком посвященному трансцендентальному знанию. Таинственному гнозису, знанию о божественной искре внутри человека Кришна приписывает длительную череду преемственности. Согласно этой доктрине, знание является жертвой Господу, более того, высшая цель жертвоприношения — достижение трансцендентального знания. Кришна объявляет, что гнозис суть состояние, а не объем сакральной информации. Причем Кришна утверждает, что знания о том, что человек не есть тело, но душа, — не достаточно для освобождения: необходимо действовать, ощущая себя душой, а иначе не освободиться от материальных и кармических оков. Кришна говорит: “Это тело, о сын Кунти, именуется полем; того, кто знает это поле, называют знающим поле”, и уточняет: “...Знанием именуется понимание этого поля и знающего его”. Обыгрывая сходство слов “кшетра” (поле) со словами “кшатра” (воинствование), Кришна объявляет главным врагом Арджуны гуну вождения раджас (в свою очередь семантически тяготеющую к слову “царство”) и призывает его к священной войне. Мы начинаем осознавать, что поле Куру суть кшетра кшатрия — тело самого Арджуны, война — внутри Арджуны, его родственники-цари символизируют раджас.

Йога-сутра Патанджали и тибетские тантры также используют образы “познавшего поле”. В буддизме вообще центральным звеном учения является ум адепта, ибо, оставляя за рамками своей системы рассуждения о боге, Будда пользовался только понятиями реально достижимого опыта, экспериментируя с собственным сознанием. Мудрецы всех конфессий прекрасно

отдавали себе отчет в том, что “главное действующее лицо” священных писаний не физический человек, а ум.

В христианской традиции есть много общего с таким осмыслением человека, так многие экзегеты утверждали, что в Писании по-разному говорится об одном — о совершенствовании ума на пути восхождения человека к богу.

В александрийском христианстве тайное учение, *disciplina arcani*, увязывалось именно с “тайным преданием”, которое выразил Климент Александрийский в своих Ипотипосах: “Иакову Проведному, Иоанну и Петру Господь по воскресении передал Понис, эти же передали его остальным апостолам, остальные же апостолы — семидесяти...”. Опираясь на эту традицию и идею строго церковного и связанного со Священным Писанием и его духовным толкованием “гностического предания” (γνῶσις κρυφαῖα), Климент создавал в своих сочинениях образ православного гностика (“Творения аввы Евагрия”, 1994, с.257). Святой Василий, обосновывая практику *disciplina arcani*, говорил, что “величие христианских таинств должно храниться в молчании, поскольку “неизреченное поучение” христианства не может постигаться духовным оком непосвященных” (там же, стр.264). Интересно то, что все христианские мыслители первых веков главным инструментом человеческого существа, который взаимодействует с Богом, вернее с Его энергиями, полагали Ум, Ноус (иногда Ноус считался синонимом духа, пневмы, но чаще он становится его вместилищем).

Наиболее частыми символами ума как вместилища божественной благодати были сосуд, глаз и светильник (причем, глаз и светильник — синонимы). А в Древнем Египте “оком Гора” называлась любая жертва богам, это “око” считалось вином и хлебом и являлось как бы языческим предвозвестием тела и крови Христовой. В античности души сравнивались с сосудами. Ветхий Завет пестрит подобными упоминаниями. Вся Каббала состоит из системы взаимосвязанных световых сосудов, в сумме представляющих собой гигантское сияющее око души

или, как символ отвержения от всего мирского, даже череп. Появление в центре христианского сакрального мироощущения сосуда, чаши — не случайно.

В этом смысле особое место занимает IV трактат герметического свода “Кубок или Единство”. Он важен еще и потому, что сосуд, кубок, наполненный высшим светом божественного разума, в Каббале именовался “иехида”, единство. Что же это за “чаша единства”?

В диалоге с учеником Гермес Трисмегист утверждает, что Всевышний Господь создал ум как награду, которую нужно заслужить. Господь наполнил умом большой кубок и поручил его посланцу (ангелу), который должен был возвещать человеческим сердцам и душам: “Погрузись (baptison) в чашу, ты, могущая погрузиться, — ты, верующая, что взойдешь к ниспославшему чашу, — ты, ведающая, для чего ты сотворена!”. По-гречески здесь используется глагол, означающий крещение. И далее: “Те, кто был освящен в разуме, получили гнозис и стали посвященными в разум, людьми совершенными; таково есть благодеяние божественной чаши”. Трактат заканчивается призывом взять гнозис путеводной звездой и следовать к образу бога, возрастая в созерцаниях.

Христианство использует образ чаши часто и разнообразно: “сосуды милосердия”, “избранный сосуд”, “сосуды в чести”, “сокровище в глиняных сосудах”, “сосуд благодати”. Все это означало прежде всего душу верующего, но в мистериях разные сосуды символизировали и разные части души. Потир, чаша с кровью, в отличие от дискаса, символизировала именно разумную часть, то есть ум, ноус. (Рис. 1).

Нахождение ума полагали в разных местах человеческого тела. Чаще всего, согласно Аристотелю, — в сердце, реже, согласно Галену, — в голове, еще реже — рассеянным во всем теле адепта. Единым мнением было следующее: ум, где бы он не локализовался, связан с сердцем и должен быть совмещен с ним, специальные практики “опускания ума в сердце” помогали это-

му Наряду с этим, полагалось, что ум Христов, как благодать, нисходит на голову сверху и осеняет ее в виде нимба. Поскольку разум в некоторых случаях именовался оком (ибо функции разума как глаза достаточно обширно освещены во всевозможных источниках), то говорили о “сердечных очах”, “оке сердца” и т.д., абсолютной точности здесь не было и не могло быть. (Рис. 2).

В Упанишадах местонахождение атмана указывается одновременно и в глазах, и в сердце. Даосская алхимия определяет сакральное световое ядро человека где-то между головой и сердцем, то в межбровье, то само сердце переносит в межбровье, именуя его “небесным”, считается, что это обобщение опыта психофизических практик.

Преподобный Нил говорит: “Ясно, что ум, освободившийся от страстей, во время молитвы зрит самого себя как свет и озаряется божественным светом”. И преподобный Нил, и Симеон Новый Богослов, и Григорий Палама, и Евагрий сходятся в одном: “Сродство световидного ума” божественному свету следует понимать не в субстанциональном смысле, а в смысле сопричастия одного света, человеческого — другому, божественному, ибо между тварью и творцом сохраняется коренное различие. Симеон Новый Богослов говорит: “Бог есть Свет, и тем, с кем Он соприкасается, Он дарует сопричастие Собственному сиянию, соразмерно их чистоте”. Такое сопричастие невозможно без “синергии” бога, который “вдыхает” в человека свой свет.

“Место божие”, “место молитвы” полагается то внутри ума, то в сердце. Авва Евагрий в Добротолюбии говорит: «Когда ум соделает с себя ветхого человека и облачится в человека, [преображенного] благодатью, тогда он узрит во время молитвы свое собственное состояние, схожее с сапфиром и сияющее небесным цветом — его Писание и называет “местом Божиим”».

При рассмотрении любых аспектов раннего христианства мы не должны ни на секунду забывать о Гнозисе, о котором пишет святой Павел в Послании к колоссянам: “Тайну, сокрытую от

веков и родов, ныне же открытую святым Его, которым благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников, которая (тайна) есть Христос в нас, упование славы” (I Колос. 1.26-27). Святой Иоанн говорит еще резче: “Имеющий Сына (Божия) имеет жизнь; не имеющий Сына Божия не имеет жизни” (I Ин.5.12).

У Иеремии бог повелевает искать себя “всем сердцем”, премудрость Соломона гласит, что творец — “истинный зритель сердца” (Прем. 1.6), а в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова мы встречаем такие слова: “... облек их силою и сотворил их по образу Своему...”, “Он положил око Свое на сердца их...” (Прем. Ис. 17.3,7). Можно предположить, что око божие является оком сердца и таинственным божественным чувством, связанным с гнозисом. Око или очи сердца часто являются синонимами ока разума, так как разум находится в теснейшей связи с сердцем.

Раскрывая тайну символики литургических сосудов, Евагрий называет дискос символом страстной части души, а потир — символом разума. Сосуд, чаша, потир — главный, важнейший символ христианства. Ибо это единственный материальный символ, объявленный самим Христом “Новым заветом”, а евхаристия суть “предвосхищение” пищи небесной, которая ничто иное, как созерцание и познание (гнозис) бога. Григорий Палама утверждает, что “видение Бога” и есть “Царство Божие”. Григорий Палама говорит о том, что единение с творцом возможно только во взгляде, посредством зрительных энергий, это и есть высшее единение, когда око гностика сливается с оком Божиим, вернее, становится само таковым, это единение и есть гнозис, познание.

Итак, содержимое чаши, кровь объявлялось отцами гнозисом, “царственной энергией” (и сама чаша именовалась “царской”). Причем видение, созерцание были изначально связаны именно с евхаристической чашей. Оставив ее апостолам как завет, наследство, Христос после воскресения стал являться ученикам именно во время приема ими пищи, словно для того, чтобы навсегда свя-

вить свою теофанию с дарованным сосудом. Сосуд и видение Христа весьма сблизились.

Святая Церковь до III века сохраняла харизматический характер, дары Святого Духа и способность исцелять именем Христа. Это запечатлели и многочисленные иудейские источники. По преданию, в III веке восторженные люди рассказывали друг другу о том, что в Иудее в продолжении 40 дней каждое утро видели висящий в небе город, который исчезал, когда к нему приближались. Этот город был виден и язычникам, а святые (христиане) уже предвкушали вхождение в обещанный небесный Иерусалим.

Харизма такой силы постепенно покидает Церковь. Гностики, пневматики, духовные подвижники находят себя в другом. Уже в IV веке гностическое духовное возрождение Церкви происходит в отшельнических скитах христианского Египта. В это время возникают символические священные изображения, используемые в литургии, согласно Дионисию и Максиму, в это же время расцветает мистагогия, тайноводство в богослужении, священные изображения сохраняют свой символический характер на протяжении V-VI веков.

Начиная с VII века подлинный, таинственный смысл христианских мистерий, литургии, священных изображений либо утрачивается в историческом осмыслении христианства, либо уходит в скиты монахов. Мы можем говорить о том, что литургия и священные изображения утеряли для большинства свой глубинный смысл, повествующий о состоянии человека, его ума в настоящей и будущей жизни. Таким образом, гнозис как таковой сохраняется с этих времен и до наших дней только как тайное предание, тайный опыт аскезы, позволяющий адепту достичь высшего состояния человеческого сознания, или ума, еще при жизни. В VII веке и в литургии, и в священных изображениях остается только исторический смысл, символическое же изображение состояния человеческого ума в настоящей и будущей жизни, исчезает. (Рис. 3).

Св.Антоний Великий прямо говорит: “Для чего создан человек? Для того, чтобы, познавая творения Божии, он зрел самого Бога”. Разум подвижниками постоянно сравнивается с глазом — это одна из самых распространенных христианских метафор. Ум — орган душевного зрения, более того, у св.Антония Великого ум — “высший глаз”, одновременно ум, — есть “драгоценный сосуд” (Макарий Великий).

Мы не будем останавливаться подробно на всех ступенях духовного восхождения, как их дает, например, св. Августин. У Августина их восемь (традиционное число и для буддийской системы духовного роста). Высшие из них — сосредоточенность, бесстрашие, освященность и созерцание (*contemplatio*). Иоанн Лествичник в своем известном сочинении называет тридцать ступеней духовной лестницы и заключает свой трактат описанием приближения к святой горе в устремлении к небу.

Можно подвести итог. Христианство и другие религии мира сходятся в главном: если тело человека есть поле, которое он должен возделывать, чтобы в конечном итоге полностью осветить оком-светильником и обрести “световые одежды”, то познание, гнозис, есть путь к рождению в человеке ока света, божественного чувства, способного видеть. Свет и глаз — почти синонимы. В мифопоэтическом языке стихия света и глаза обозначались тождественными понятиями. Просветление человека, его путь к святости неразрывно связан с его прозрением, с вызреванием и рождением в нем нового божественного органа восприятия — ока света.

Литература:

- Антропология Григория Паламы. — М., 1996 г.
- Архимандрит Гавриил. Руководство по литургике. — Тверь, 1886 г.
- Афанасьев А. Происхождение мифа. — М., 1996 г.
- Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. — М., 1995 г.
- Берг Ф.Ш. Введение в Каббалу. — Ростов на Дону, 1995 г.
- Бхагавад — Гита. Философские тексты Махабхараты. — СПб, 1994 г.
- Голубцов А.Л. Литургика. — М., 1996 г.
- Григорий Палама. Омилли. Т. 1, 2. — М., 1994 г.
- Добротолюбие. Т.1 — М., 1993 г.
- Еп. Варнава (Беляев). Основы искусства святости. Т.1 — Н. Новгород, 1998 г.
- Зарин С.М. Аскетизм по православно — христианскому учению. — М., 1996 г.
- Историческое, догматическое и таинственное изъяснение на Божественную литургию. — М., 1997 г.
- Кефалайа. Коптский манихейский трактат. — М., 1998 г.
- Моуди Р. Дальнейшие размышления о жизни после смерти. — Киев, 1996 г.
- Нисский Г. Об устройении человека. — СПб., 1995 г.
- Ориген. О началах. — Самара, 1993 г.
- Покровский Н.В. Очерки памятников христианского искусства. — СПб., 1999 г.
- Ренан Э. Марк Аврелий. — М., 1991 г.
- Сулзуки Д.Т. Мистицизм христианский и буддистский. — Киев, 1996 г.
- Творения аввы Евагрия. — М., 1994 г.
- Флоровский Г.В. Восточные отцы V-VIII веков. — М., 1992 г.
- Шукуров Ш.М. Искусство и тайна. — М., 1999 г.

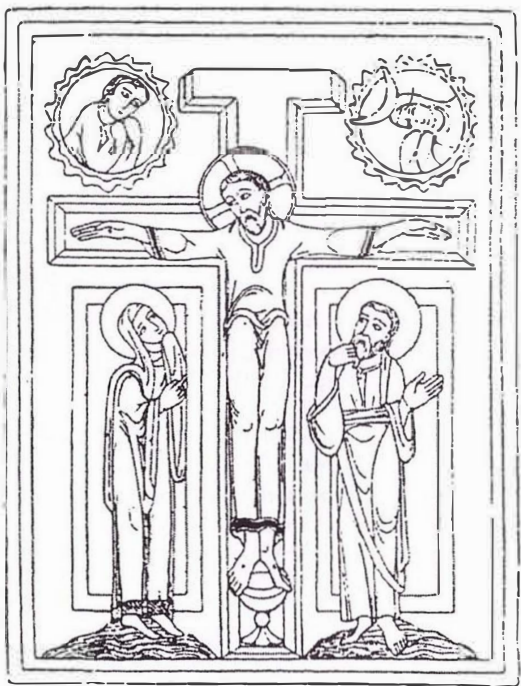


Рис. 1. Распятие с Предстоящими.
Миниатюра, слоновая кость. X - XII вв.

Редкое изображение Распятия. Здесь еще
“Чаша Новый Завет” расположена на своем месте. После разъединения
Чаши и Распятия смысл Тайного предания был утерян.

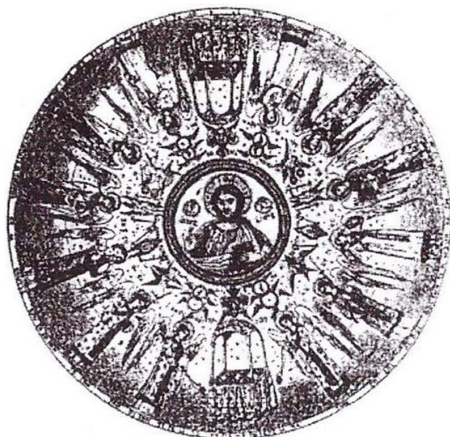


Рис. 2. Литургия. Роспись купола Хиландарского собора. XVII в. Структура Глаза, “Ока Божьего”, воспроизводится во множестве христианских композиций и икон.



Рис. 3. Миниатюра на стеклянном сосуде. V в. Редкое христианское изображение, в котором присутствуют вверху – сам сюжет, а внизу символическая его часть.

Евгений ЛАЗАРЕВ

Журнал "Наука и религия"

К ВОПРОСУ О ЗНАКОВЫХ СИСТЕМАХ РУССКОГО ГНОЗИСА

Изучая архивные материалы гностических духовных кружков 1920-1930-х гг. (в основном речь идет о религиозно-ведческой проработке некоторых сюжетов в контексте исследований, уже более десяти лет проводимых А.Л. Никитиным), я неоднократно встречался с тем, что можно отнести к категории особых знаковых систем, понятных лишь посвященным. Впрочем, некоторые из этих обозначений просты и ныне достаточно широко известны. Это, например, три точки, сгруппированные в треугольник и заменяющие смысловую часть некоторых слов сакрального или ритуального характера (например, "П . . . ие — Посвящение). Такого рода знаки в последние два столетия использовались (и на Западе, и в России) представителями самых различных внеконфессиональных духовных движений, которые иногда именуют орденовыми.

Для этих движений было также характерно использование особых алфавитов (основанных на традиционных системах письма или вновь изобретенных). Знали их и русские гностики XX века. В архиве розенкрейцера В.В. Белюстина (этот архив, находящийся в частной библиотеке наследников одного из сподвижников Белюстина, изучался А.Л. Никитиным в середине 1990-х гг.¹) были обнаружены краткие записи, сделанные подобными знаками, а также ключи к их расшифровке — сводные таблицы четырех разных шрифтов. Они воспроизводятся здесь; их изучение может пролить свет на проблемы взаимосвязей и приоритетов российских орденовых кружков. Очевидно, что эти алфавиты по происхождению западноевропейские и не определяют специфику русского Гнозиса. Сугубо русские буквы в них даже выделены в отдельный столбец; их начертания организованы по тем же принципам, что и основной шрифт.

Тем не менее, в упомянутых архивах можно встретить упоминания о “тайноведческих” текстах исконно русской традиции. Так, в своде современных тамплиерских легенд (легенда № 121, “Древняя рукопись”) говорится о манускрипте, который из века в век переписывался его хранителями. Первоначально текст был начертан на “неведомом языке знаками, похожи на стенографические, потом египетскими иероглифами; дальнейшие экземпляры написаны на древневаряжском языке, затем на староновгородском, позднее на русском языке петровского времени, еще позднее на том же языке екатерининской эпохи, позднее на языке, которым писал наш Пушкин”².

“Неведомый” древний язык (“атлантский”? “ангелический”?) и египетские иероглифы — это традиционные для большинства орденских движений легендарные истоки тайных знаний. Не требуют комментариев и указанные в легенде исторически правомерные (с точки зрения истории Гнозиса) вехи последних веков (петровская эпоха и т.д.), но между этими крайними ориентирами оказывается нечто необычное: не халдейская или гностическая (античная) премудрость, не альбигойские или розенкрейцерские источники Западной Европы, а тайноведение Скандинавии и Русского Севера.

Это можно отнести на счет индивидуальных предпочтений русского составителя или редактора легенд, жившего в XX веке и увлекавшегося, скажем, ариософией и славянофильством. Однако известно, что по крайней мере в пушкинскую эпоху (обозначенную и в процитированном отрывке) “почвенное” направление в орденском русском Гнозисе действительно существовало.

В первую очередь тут нужно назвать Александра Ивановича Сулакадзева (1771-1830), собирателя старинных рукописей, среди которых, согласно описаниям его коллекции, были даже дохристианские славянские манускрипты, в частности, вызывающие ныне ожесточенные споры “Книга Велеса” и “Боянов гимн” (большинство ученых оспаривает их подлинность; впро-

чем, среди их оппонентов есть филологи с мировым именем, как российские, так и зарубежные). И Сулакадзев был розенкрейцером, а также членом некоей ложи, объединявшей людей из народа (“неблагородного” происхождения), которые практиковали “белую магию”³.

Что касается текстов из собрания А.И. Сулакадзева, то, к сожалению, их древние оригиналы в настоящее время науке неизвестны: и апологеты, и критики этих источников работают лишь с копиями. Но может быть, есть и другие исторически бесспорные памятники и знаковые системы, которые можно связать с тем, что подходит (в контексте тамплиерской легенды) под определение североевропейского Гнозиса?

Разумеется, можно упомянуть здесь руническую систему футарка, которая функционировала, в частности, как тайнопись и, без сомнения, в каких-то формах бытовала и на Русском Севере. Археологам и этнографам Севера известны также свастикообразные фигуры с ответвлениями: их можно истолковать как своеобразные “друидические криптограммы”, построенные по принципу огамической кельтской письменности⁴. Обширная литература (подчас далекая от академической глубины в проработке темы) сложилась вокруг “пеласгийской руники”: за этим определением, сформировавшимся в XIX веке, скрывается несколько европейских алфавитных систем, пока еще плохо изученных и довольно трудно локализуемых в пространстве и времени⁵. Однако есть и еще один источник, который ранее рассматривался лишь как элемент декоративного оформления произведений искусства, а не как осмысленная знаковая система.

Речь идет о так называемом “шрифтовом декоре” средневекового восточнохристианского искусства — о изысканной вязи загадочных знаков, которые, как правило, расположены в виде фриза в храмовых росписях или в некоторых иконах — в виде ленты на кайме облачений (прежде всего Богоматери), а также на архитектурных фонах икон. Считается, что это сим-

колическая имитация некоего древнего сакрального текста, семантически емкий, но чисто художественный прием.

В русском искусстве такого рода памятники известны прежде всего в новгородских и тверских землях. Что же касается зарубежных аналогов, то тут начинается не скандинавский “след” (обозначенный в тамплиерской легенде), а сербско-византийский: “шрифтовой декор” был хорошо известен на Афоне, в Сербии, а также в итало-греческой иконописи⁶.

Памятники “шрифтового декора” охватывают период времени с XI по XVI вв. (особенно много их создавалось в XIV-XV вв.). обращает на себя внимание, что в указанных регионах именно в это время получают распространение духовные движения, которые в известном смысле можно считать гностическими (прежде всего, богомилство). В восточном христианстве их взаимодействие с официальной религией было в целом более мягким, чем на Западе, да и сами эти движения на Востоке зачастую не получали четкого организационного оформления и существовали в лоне единой народной веры (лишь с XVII века начинается “раскол” и обоснование так называемых “духовных христиан”, сохранивших в своем наследии некоторые представления гностического плана).

Последнее обстоятельство важно для понимания “шрифтового декора”: ведь его памятники находились не в тайных катакомбах, а в княжеских и монастырских храмах. Кроме того, распространение “шрифтового декора” в целом соотносится с распространением исихастских, монашеских идей⁷.

Однако все это не проясняет конкретный смысл знаков “шрифтового декора”. Между тем, сравнение памятников, отстоящих друг от друга на тысячи километров, обнаруживает единый набор знаков (естественно, различающихся индивидуальным “почерком”, курсивной или “уставной” манерой письма; нередко объединенных по принципу лигатур или вязи и т.д.) и количество этих знаков (около трех с половиной десятков) позволяет предположить, что это алфавитная система.

Эта система обнаруживает определенное сходство некоторых своих элементов с глаголицей (одна из форм славянской тайнописи в эти века), с системами рунической письменности евразийских степей (обычно ее называют тюркской руникой, но скорее всего ею пользовались и другие народы), с готскими рунами. Однако попытки истолковать “шрифтовой декор” с помощью этих алфавитов не дали внятных результатов.

И вот, как ни странно, обнаружилось, что система знаков “шрифтового декора” весьма убедительно соотносится с древнеиндийским алфавитом брахми. Известно, что этим письмом пользовались в Индии в III в. до н.э. (вырезанные на скалах эдикты буддийского царя Ашоки); впоследствии на основании письма брахми сформировался алфавит деванагари, которым записаны основные творения традиционной индийской литературы.

Смелую гипотезу о бытовании на Руси письма брахми (именно этого древнего шрифта, а не современного русскому средневековью алфавита деванагари) недавно высказал петербургский исследователь М.Л. Серяков в книге “Русская дохристианская письменность”. С помощью алфавита брахми М.Л. Серяков перевел известную славянскую докириллическую надпись, сохранившуюся в передаче арабского автора X века эль-Недима, — перевел по-древнерусски, полагая алфавит надписи индоевропейским по происхождению наследием, которым пользовались как славяне, так и индийцы⁴.

Что же касается “шрифтового декора”, то попытка применить для его дешифровки алфавит брахми также дала связный текст, но не на славянском языке (или, допустим, греческом, чего можно было бы ожидать), а на санскрите. Точнее, получились слова с санскритскими корнями, но с явно упрощенной, редуцированной системой флексий, прежде всего глагольных (возможно, это формы инъюнктива — засвидетельствованной в Ригведе архаичной глагольной парадигмы, лишенной признаков времени и передающей вневременные, сакральные субъектно-объектные отношения). К тому же, создается впечатление, что писавший, зная буквы алфавита брах-

ми, пользовался ими вольно: путал, например, зубные и церебральные, придыхательные и непридыхательные согласные, — то есть “озвучивал” санскритские слова примерно так, как это произвольно делает сейчас большинство русскоязычных читателей, работающих с индологической научной литературой. (Кстати, в народном русском рукописании XIX века есть типологически сходные примеры, когда уже не различавшиеся в произношении буквы “е” и “ять”, “и”, “і” и “ижица” использовались совершенно произвольно, не по грамматическим правилам того времени.)

Примечательно, что некоторые длинные надписи “шрифтового декора” в санскритском прочтении дают текст ритмически организованный, с многочисленными звуковыми “намекami” на главный для данного отрывка образ. Субъект действия в этих отрывках обозначается субстантивированным определением, которое может быть истолковано на нескольких смысловых уровнях — от вещественного, поверхностного до уровня мифа или богословского понятия.

Именно так построены гимны Ригведы⁹. Даже сюжет одного “шрифтового” отрывка (зимнее возрождение Солнца) соотносится с тем, что, по мнению ряда крупнейших индологов, является смысловым “ядром” Ригведы — с новогодним ритуалом¹⁰. Указанный текст находился в алтарной арке новгородской церкви Успения на Волотовом поле (обрамление фигур Захарии и Мельхиседека); нетрудно истолковать его как древнее пророчество о воскресении Христа — Солнца Истины.

Идеально соответствует своему местоположению и текст на ложе Богоматери в иконе “Успение” из Кирилло-белозерского монастыря (кон. XV в., ГТГ)¹¹. Приводим его в русской транскрипции (возможно, соответствующей реальному прочтению его создателями).

Джатам сатанам ко джаньям дата,
Эка джаньям амсаджана ко датам?
Ко джаньям бхагам джанья,
Ко джаньюм джанья радам,

Кам джаньямджаньям кана, Дженьям джаньям нья [...]?

Вот вариант перевода:

Из рожденных кто одарен освященным рождением,
Кому дано не в одном рождении обитать?
Кто в рождение благое рождается,
Кто рождается в щедрое творение,
Кого услаждает рождение-нерождение —
Верный путь благородных рождений [...]?

Речь идет, возможно, о “втором рождении”, о посвящении — но ведь и икона Успения традиционно включает в себя образ Богородицы в виде спеленутого младенца на руках у Христа.

Текст на кайме мафория Богородицы в русской иконе 1564 г.¹² :

Варани, Вага-джа, Харе!
Наваше раваше равашу вара
Райяра пибана джата:
Ванаджанья ра шуньята шара —
Пешана та ира бханара;
Шаванашвара Йа тара
Таджаса варах, Са Йам риша [...]

Перевод:

Избранная, Слово родшая, Владычица!
Пожертвованиями новой пищи окружает [нас]
Струящееся рожденное Питье:
Рожденный в отшельничестве источает пустынные Воды
Этот украшенный возванный Напиток;
Владыка силы, Который спасает
Исполненные огня желания; Тот, Которого ранят [...]

Текст исключительно многозначный. Главный его мотив соотносится с известным образом Христа как “Источника Воды Живой”; в этом христианском контексте и “Вага-джа” переведено как “Слово родшая”. Однако, строго говоря, на санскрите это скорее означает “Словом рожденная (=ый)” — рожденная той Божественной Речью, которая, согласно Ригведе, превышает богов (РВ X, 125). Тогда тут говорится о рождении не Сына, а Матери; о рождении от Речи — иной мифологический контекст¹³. Пожалуй, этот контекст более “ведичен” (хотя и нуждается в детальной проработке). Ведическое соответствие обнаруживается и у “исполненных огня желаний”: в РВ IX, 83, 1 посвященные люди определяются как “вареные” — в противоположность непосвященным, тем, кто обладает “непылающим телом”¹⁴.

Но правомерно ли вообще ставить вопрос о каких бы то ни было санскритских текстах в древнерусской традиции? Пожалуй, да. Такие тексты уже были засвидетельствованы в русском фольклоре. Известный отечественный индолог Н.Р. Гусева недавно проанализировала один из них — сохранившийся в наследии “духовных христиан” (“христоверов”) и записанный в XIX веке. Его смысл тогда уже был забыт, хотя хранители текста помнили, что “это по-индийски”. Н.Р. Гусева убедительно истолковывает эту “индийскую песнь” как слегка искаженный гимн Вишну. Приводим этот гимн в ее переводе¹⁵:

Савишран само
Капиласта гандря
Дараната шантра
Сункара пуруша
Майя диво луча.

О ты, Всеравный, Одаривающий,
Пребывающий в душе Солнца,
Умиротворенный Владелец раковины,
Творящий добро человеку,
Чудо, светящее с небес.

Тексты такого рода есть и в собрании И.П. Сахарова¹⁶. по звучанию они несколько напоминают цыганскую речь; однако современные российские цыгане, к которым обратилась за консультацией Н.Р. Гусева, не смогли их прочитать. И все же, если учесть изменения звуков в тех цыганских словах, которые произошли от слов санскритских¹⁷, можно попытаться реконструировать гипотетический изначальный текст “русалочьих” или “ведьминых” песен, как они названы в записях И.П.Сахарова (где ее слова перемежаются с довольно сумбурным, но явно родственным по содержанию русским сказочным текстом о пленении змеем “солнцевой девы” и о ее освобождении), в реконструкции и переводе на русский.

Гилло магал шингафа
Лиф лиф зауцапа калапуда
Пицапо фукадалимо короиталима канафо
Вихадима гилло могол дираф
Шиялла шибулда кочилла барайчихо дойцофо кирайха дина
Яниха шойдега бираха вилдо
Уахама широфо.
Гитра, магат шринга-бха!
Риф, риф гаукшапа карья прата!
Пишта-пра бхакшатари ма,
Карайтари ма кана-бху,
Дикшати ма Гитра магат тивра-па.
Шриятра шриварта кашитра,
Хвараджатика, двиджа-па,
Кираджа-га дина.
Яджника, свасти-га, вида-га врито,
А магха ма, сиддха-па!

Гайятри, от служителя Солнца возникни, чтобы быть услышанной!
Твори, твори в воздержании обряды за заре!

Преисполнена пищи, чтобы напитать меня,
Чтобы сделать меня в наслаждении сущим,
Освятившая меня Гайятри служителя Солнца, защищающая
от сурового.
Прекрасным шествием прекрасно вернись в место Солнца,
О Рожденная Небом, защитница дваждырожденных,
Ведущая в рожденный в восхвалении день.
Достойная почитания, ведущая к счастью, ведущая к веде-
нию тех, кто избран,
Одари меня, о защитница сиддхов!

Речь здесь действительно идет об индуистской Солнечной Деве, дочери Солнца — Савитри или Гайятри (гайятри — это и название одной из утренних или вечерних молитв). Дважды рожденные, сиддхи — все это несомненные индийские реалии. Вот только могут ли быть связаны эти поздние тексты (которые могли попасть в Россию в результате каких-то эпизодических контактов) непре-рывной традицией с санскритскими гимнами “шрифтового деко-ра”? Последние обнаруживают понимание смысла слов и всего текста; даже метрически они подобны гимнам Ригведы (напри-мер, Волотовский гимн написан слегка деформированным веди-ческим размером ануштубх). Конечно, если письменн ая тради-ция этих текстов прервалась в XVI-XVI I вв., то к XIX столетию они могли передаваться как непере-водимые заклинания, уже в силу своей непонятности наделенные сакральным смыслом.

Если все это верно, то кто мог быть носителем столь необычной традиции? Памятники “шрифтового декора” на Руси распространяются с XIV века; именно тогда на Русь проникают цыгане, переселявшиеся из Северной Индии, где они, по-ви-димому, подвергались гонениям (хотя “исход” из Индии пред-ков цыган имел место и ранее). До XVI века они жили в Европе относительно спокойно, не подвергаясь жестоким преследова-ниям, начавшимся позднее¹⁸. Возможно, мы недооцениваем роль цыган или, если угодно, их миссию; однако в связи с тай-

нописью монастырских и княжеских храмов подобные предположения пока выглядят не слишком убедительно.

Косвенным упоминанием о загадочной знаковой системе русского средневековья можно, наверное, считать слова из обличительного поучения новгородского архиепископа Моисея (середина XIV в.). Он говорит о людях, которые приносят жертвоприношения “бесам” (языческим богам?) “и наузы немощнаго беса, глаголемаго тря|сови|щю, прогонят некими писмены лживыми, проклятых бесов елиньских пишуще на яблоцех, и покладают на святей трапезе, в год святыя литургия”¹⁹. То есть некий текст наносился на яблоко, которое освящалось во время литургии и затем, видимо, съедалось большим лихорадкой (“трясовищей”)²⁰. Не знающий буквы брахми Моисей мог назвать их и “елиньскими”. Возможно, другие клирики иначе, чем он, относились к этой тайнописи.

Конечно, в связи с тайным “чародейским” языком нельзя не упомянуть коробейников-офеней. Отчасти унаследовав традиции скоморохов и, возможно, даже дохристианского жречества, они пользовались особым искусственным языком, частично перешедшим в “блатную феню” XX века. В “фене” есть слова явно цыганские (или измененные санскритские?). Впрочем, это в любом случае лишь далекие отзвуки, по которым трудно судить о первоисточках. Хотя сохранившиеся сведения об офенях заставляют относиться к ним и их наследию вполне серьезно. Например, современный исследователь А. Андреев приводит такой текст тайного приветствия, по которому узнавали “своих” верхневолжские офени:

- Ты со светом?
- Со светом по свету.²¹

Отсюда уже действительно недалеко если не до ведической традиции, то по крайней мере до световой мистики исихазма... Естественно, все эти свидетельства выглядят достаточно разрозненными и не складываются в логически завершенную картину. Есть, впрочем, одно индийское предание, на основе которого можно построить гипотезу, объединяющую сведения о “ведийском рус-

ском Гнозисе”, — предание о том, что царь Ашока, введший в обиход письмо брахми, создал тайное “Общество Девяти Неизвестных”. Некоторые исследователи полагают, что эти хранители древних знаний, движимые идеями ненасилия и всеобщего блага, существовали в Индии еще в XIX веке²². В таком случае они (или отголоски их знаний) могли в разное время проникать и на Русь, и в Сербию — вполне возможно, взаимодействуя при этом с представителями местных учений гностической ориентации или просто с отдельными мыслителями.

Примечательно, что и предыстория письма брахми имеет своеобразный гностический контекст. Одна из наиболее убедительных гипотез происхождения этого алфавита связывает его с савской письменностью Южной Аравии²³. А отсюда можно провести ассоциативные связи и с гностическим учением сабеев, и с мудрой Царицей Савской, и с загадочным, пугающе глубоким образом Царицы Южной в латинских алхимических трактатах. И ведь Южная Аравия занимает важное место также в мистической географии розенкрейцеров, в посвянительном пути Христиана Розенкрейца...²⁴

Безусловно, все вышесказанное — лишь постановка проблемы, которая нуждается в тщательной разработке и уточнении (как нуждаются в этом и предложенные здесь расшифровки). Однако можно, наверное, предположить, что комплексное изучение выявленных семантических систем позволит выделить в культуре средневековой Восточной Европы тот “пласт”, который можно назвать одновременно и “ведийским”, и гностическим. Ведь и в индийских Ведах одно из ключевых понятий — это священное Знание, Ведение. То есть Гнозис.

¹ См.: Никитин А.Л. Московский Сен—Жермен // Знание — сила, 1998, № 6; Никитин А.Л. Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в Советской России. М., 1998.

² Цит. по рукописному своду тамплиерских легенд, который в настоящее время готовится к печати А.Л.Никитиным.

³ Асов А.И. Славянские руны и “Боянов гимн”. М., Вече, 2000, с. 138.

⁴ См., например: Шеремет В.И. Перстень русского друида // Наука и религия, 2000, № 2, с. 20 — 21.

⁵ Обширная библиография на эту тему приведена в вышеупомянутой книге А.И.Асова.

⁶ обстоятельное исследование “шрифтового декора”, с богатой библиографией и указанием множества конкретных памятников, опубликовано Г.В.Поповым.

Попов Г.В. Шрифтовой декор росписи Михайло—Архангельского собора в Старице. 1406 — 1407 гг. // Древнерусское искусство. Монументальная живопись XI — XVII вв. М., 1980, с. 274 — 296.

⁷ См., например: Лазарев В.Н. Феофан Грек и его школа. М., Искусство, 1961, с. 27.

⁸ Серяков М.Л. Русская дохристианская письменность. СПб, 1997, с. 36 — 42.

⁹ Об этом подробно рассказано в кн.: Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. М., Наука, 1993.

¹⁰ Елизаренкова Т.Я. Указ. соч. с 10 — 11, 31.

¹¹ Прорисовка надписи приведена в кн.: Попов Г.В. Указ. соч. с. 287.

¹² Новгородский мастер Панфил Третьяк, иконографический тип “Яроставская”, музей “Новодевичий монастырь”. Икона воспроизведена в кн.: Трутнева Н.Ф., Шведова М.М. Русские мастера живописи и гравюры XVI—XVIII вв. каталог выставки (ГИМ). [М.], 1989. Илл. 3.

¹³ В Ригведе слова также иногда функционируют в виде грамматической основы, и не всегда однозначно ясно, о чем или о ком повествует тот или иной отрывок. См.: Елизаренкова Т.Я. Указ. соч. с. 85, 87.

¹⁴ Елизаренкова Т.Я. Примечания в кн.: Ригведа. Мандалы IX — X. М., Наука, 1999, с. 392.

¹⁵ Гусева Н.Р. “Индийская песня” хлыстов // Родина, 1997, № 11, с. 66 — 69.

¹⁶ Сахаров И.П. Сказания русского народа. СПб, 1835, с. 100 — 103.

¹⁷ Сводные материалы по санскритско-цыганским соответствиям приведены в кн.: Ventzel T.V. The Gypsy Language. М., Nauka, 1983, p. 19 — 28.

¹⁸ Щербакова Т.А. Цыганское музыкальное исполнительство и творчество в России. М., Музыка, 1984, с. 3 — 6.

¹⁹ Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II, М., 1913, с. 139.

²⁰ Там же, Т. I, Харьков, 1916, с. 299.

²¹ Андреев А. Мир Тропы. Очерки русской этнопсихологии. СПб, Тропа Троянова, 1998, с. 144.

²² Серяков М.Л. Указ. соч., с. 47.

²³ Шницер Я.Б. Иллюстрированная всеобщая история письмен. СПб, 1903, с. 163.

²⁴ The Call of the Brotherhood of the Rosycross. Esoteric Analysis of the “Fama Fraternitatis R.C.” by J. van Rijckenborgh. Haarlem, Roze kruis Pers, 1988, p. 31 — 60.

Сакральные алфавиты русских розенкрейцеров
(кружок В.В. Белюстина, записи 1928 г.)

A	:	∠ ≡		4	⊖
B	·	M √		ш	W
C	: : („4")	N ⊕		щ	X
D	··	O ∩		ю	·))
E	∪	P (·)		я	⋈
F	·∧·	R ··		й	:
G	∩ („ж")	S ⊕		z	· ·
G	· · („2")	T ∩		б	/
H	⊖	U ·—·		э	—
I	'	V ∕		ы	⊖
K	—·	Z ∩ („3")		θ	⊖

I. «Вводно-мистический» шрифт

A	Ⓐ	N	∇		Ч	♣
B	ℒ	O	♀		Ш	∞
C	ℑ	P	♁		Щ	∞
D	ℒ	Q	♁		Ю	♠
E	ℒ	R	♁		Я	♣
F	ℑ	S	♁		Й	♁
G	∞ ("ж")	S ^h	♠ ("кустар")		З)
G	∞ ("з")	T	♁		Δ)
H	♁	U	♁		Г	∞
I	∇	V	♁			
J	∇	X	♁			
K	♠	Y	∇			
L	♁	Z	β ("ч")			
M	♠	Z	♁ ("з")			

2. "Мистико-магический" шрифт

A	⸰	N	⸠		Ч	⸡
B	⸢	O	⸤		Ш	⸣
C	⸤	P	⸥		Щ	⸤
D	⸥	Q	⸦		Ю	⸥
E	⸦	R	⸧		Я	⸦
F	⸧	S	⸨		Й	⸧
G	⸨ (..ж")	T	⸩		З)
G	⸩ (..2")	U	⸪		б)
H	⸪	V	⸫		б1	⸫
I	⸫	X	⸬			
J	⸬	Y	⸭			
K	⸭	Z	⸮ (..4")			
L	⸮	Z	ⸯ (..3")			
M	ⸯ					

3. "Магико-каббалистический" шрифт

A	Ⲁ	N	Ⲛ		Ч	Ⲙ
B	Ⲃ	O	Ⲕ		Ш	Ⲟ
C	Ⲅ	P	Ⲗ		Щ	Ⲙ
D	Ⲇ	Q	Ⲑ		Ю	Ⲛ
E	Ⲉ	R	Ⲓ		Я	Ⲕ
F	Ⲋ	S	Ⲕ		Й	Ⲗ
G	Ⲍ (..ж")	T	Ⲇ		Z)
G	Ⲏ (..з")	U	Ⲉ Ⲋ		Δ)
H	Ⲑ	V	Ⲋ		Ⲍ	Ⲏ
I	Ⲓ	X	Ⲍ			
J	Ⲕ	Y	Ⲇ			
K	Ⲗ	Z	Ⲉ Ⲋ Ⲍ (..4")			
L	Ⲙ	Z	Ⲋ Ⲍ (..3")			
M	Ⲛ					

4. "Каббалистико-иерофантический"



Захария священник. Калька
Церковь Успения на Волотовом поле. XIV в.

̅ⱁ̅ⱂ̅ⱃ̅ⱄ̅ⱅ̅ⱆ̅ⱇ̅ⱈ̅ⱉ̅ⱊ̅ⱋ̅ⱌ̅ⱍ̅ⱎ̅ⱏ̅ⱐ̅ⱑ̅ⱒ̅ⱓ̅ⱔ̅ⱕ̅ⱖ̅ⱗ̅ⱘ̅ⱙ̅ⱚ̅ⱛ̅ⱜ̅ⱝ̅ⱞ̅ⱟ̅Ⱡ̅ⱡ̅Ɫ̅Ᵽ̅Ɽ̅ⱥ̅ⱦ̅Ⱨ̅ⱨ̅Ⱪ̅ⱪ̅Ⱬ̅ⱬ̅Ɑ̅Ɱ̅Ɐ̅Ɒ̅ⱱ̅Ⱳ̅ⱳ̅ⱴ̅Ⱶ̅ⱶ̅ⱷ̅ⱸ̅ⱹ̅ⱺ̅ⱻ̅ⱼ̅ⱽ̅Ȿ̅Ɀ̅
 ⱁ̅ⱂ̅ⱃ̅ⱄ̅ⱅ̅ⱆ̅ⱇ̅ⱈ̅ⱉ̅ⱊ̅ⱋ̅ⱌ̅ⱍ̅ⱎ̅ⱏ̅ⱐ̅ⱑ̅ⱒ̅ⱓ̅ⱔ̅ⱕ̅ⱖ̅ⱗ̅ⱘ̅ⱙ̅ⱚ̅ⱛ̅ⱜ̅ⱝ̅ⱞ̅ⱟ̅Ⱡ̅ⱡ̅Ɫ̅Ᵽ̅Ɽ̅ⱥ̅ⱦ̅Ⱨ̅ⱨ̅Ⱪ̅ⱪ̅Ⱬ̅ⱬ̅Ɑ̅Ɱ̅Ɐ̅Ɒ̅ⱱ̅Ⱳ̅ⱳ̅ⱴ̅Ⱶ̅ⱶ̅ⱷ̅ⱸ̅ⱹ̅ⱺ̅ⱻ̅ⱼ̅ⱽ̅Ȿ̅Ɀ̅
 ⱁ̅ⱂ̅ⱃ̅ⱄ̅ⱅ̅ⱆ̅ⱇ̅ⱈ̅ⱉ̅ⱊ̅ⱋ̅ⱌ̅ⱍ̅ⱎ̅ⱏ̅ⱐ̅ⱑ̅ⱒ̅ⱓ̅ⱔ̅ⱕ̅ⱖ̅ⱗ̅ⱘ̅ⱙ̅ⱚ̅ⱛ̅ⱜ̅ⱝ̅ⱞ̅ⱟ̅Ⱡ̅ⱡ̅Ɫ̅Ᵽ̅Ɽ̅ⱥ̅ⱦ̅Ⱨ̅ⱨ̅Ⱪ̅ⱪ̅Ⱬ̅ⱬ̅Ɑ̅Ɱ̅Ɐ̅Ɒ̅ⱱ̅Ⱳ̅ⱳ̅ⱴ̅Ⱶ̅ⱶ̅ⱷ̅ⱸ̅ⱹ̅ⱺ̅ⱻ̅ⱼ̅ⱽ̅Ȿ̅Ɀ̅

Надпись на иконе «Успение»
из Кирилло-Белозерского
монастыря. Конец XV в.

a	𑀓	𑀓𑀓𑀓𑀓	ḍa	𑀓	𑀓	va	𑀓	𑀓𑀓𑀓
i	𑀓 𑀓 𑀓	𑀓𑀓 ...	ḍha	𑀓	𑀓	sa	𑀓	𑀓𑀓
u	𑀓 𑀓	𑀓	ṛa	𑀓	𑀓𑀓	ha	𑀓	𑀓
e	𑀓 𑀓	𑀓	ta	𑀓	𑀓𑀓	sha	𑀓	𑀓𑀓
ka	+	x +	tha	○				
kha	𑀓	𑀓𑀓	da	𑀓	𑀓			
ga	𑀓 𑀓	𑀓	dha	𑀓	𑀓	rā	𑀓	𑀓
gha	𑀓	𑀓	na	𑀓	𑀓	ri	𑀓	𑀓
ña	𑀓	𑀓𑀓	pa	𑀓	𑀓	rī	𑀓	𑀓
ca	𑀓	𑀓	pha	𑀓	𑀓	ru	𑀓	𑀓
cha	𑀓 𑀓	∞	ba	𑀓	𑀓	re	𑀓	𑀓
ja	𑀓 𑀓	𑀓𑀓𑀓	bha	𑀓	𑀓	ro	𑀓	𑀓
jha	𑀓	𑀓	ma	𑀓𑀓	𑀓	o	𑀓	𑀓
ña	𑀓	𑀓	ya	𑀓	𑀓	zam	𑀓	𑀓
ṭa	𑀓	𑀓	ra	𑀓	𑀓			
ṭha	○	○	ḷa	𑀓𑀓	𑀓𑀓			

Звуки алфавита брахми поставленные им в соответствие знаки «шрифтового»

Роман БАГДАСАРОВ

Институт этнологии и антропологии РАН

ЗМЕЙ МЫТАРСТВ И МНОГОФАЗОВАЯ ИНИЦИАЦИЯ В ХРИСТИАНСТВЕ

Этот доклад в какой-то степени является продолжением того сообщения о древнерусской космологии, которое было сделано на прошлой конференции. Я говорил о таком литературном памятнике, как “Космография” Косьмы Индикоплова, который был основополагающим метафизическим трактатом для православной традиции Древней Руси, но основательно забыт сейчас. Схема мироздания, которая показана в этом трактате, во многом напоминает астрологические реалии. Но именно напоминает: например, земля там не занимает центральное положение, а является основанием мироздания. Это не гелиоцентрическая система, но и не геоцентрическая. Обобщенно можно назвать ее “теорией плоской земли”. “Космография” Индикоплова является — в литературном и текстовом планах — подобием иконографии Страшного Суда. С моей точки зрения, сюжет Страшного Суда имеет такое же значение для православной иконографии, как “Космография” Индикоплова для метафизики. Центральный элемент иконы — Змей мытарств. Но чтобы о нем говорить, нужно затронуть смысл этой иконы в целом и немного рассказать о ее истории.

Икона Страшного Суда получила распространение в XIV–XV веках. Можно с большой долей уверенности считать ее автором святого Авраамия Смоленского (XIII в.), в житии которого определенно сказано, что этот святой был автором извода двух икон — “Воздушные мытарства” и “Страшное Второе Пришествие Господа нашего Иисуса Христа”. Надо сказать, что на Руси те изводы иконы, которые стали появляться после XV века, очень сильно отличались от икон и фресок Страшного Суда, принятых в других православных государствах (у греков, южных славян), т.к. множество деталей появилось именно на Руси. С этой

точки зрения Авраамий Смоленский, мне кажется, является более “интересным” в отечественной традиции иконописцем, чем даже Андрей Рублев, который при всем своем мастерстве, боговдохновенности и несомненной святости, не создавал принципиально новых иконографических сюжетов: то, что он делал в плане композиции, можно найти и в предшествующем искусстве. То же самое можно сказать и про Дионисия, разумеется, за исключением тех икон, которые посвящались новопрославленным святым. В этом смысле Авраамий Смоленский очень многое привнес в иконопись. Тем не менее, его имя как иконописца и автора новых композиций гораздо менее известно.

В числе оригинальных черт, которые появились в русском изводе Страшного Суда, были Змей мытарств и сюжет “вознесения монахов на огненных крыльях”, располагавшийся в левой части иконы, а также множество деталей, касающихся вечных мук, истязаний души и некоторых других, не так широко представленных в греческой иконографии. Известно более сотни таких икон, созданных до XVIII века (они пока не все выявлены). Их искусствоведческий анализ проводил Владимир Карлович Цидюкович в своей кандидатской диссертации, защищенной в Петербурге около шести лет назад.

Цидюкович проявил себя как скрупулезный искусствовед, но несостоятельный исследователь философских систем, так как непонятные для него моменты в православной традиции он просто относил к области язычества или ереси. Тем не менее, в своей диссертации он собрал большой материал, перечислил около 60 икон и фресковых изображений, распространенных на Руси. Я выявил еще около десяти икон в различных частных собраниях и провел совершенно другой анализ этих изображений. С частью этой работы я вас и познакомлю.

Икона Страшного Суда имеет космологический сюжет и делится на три яруса: небо, также поделенное на несколько уровней; воздушная область, которую как раз и занимает Змей мытарств (эзотерики называют ее “тонкий мир”); область земли.

Земля имеет несколько ипостасей: природный мир (здесь изображена сфера с воскресающими мертвецами в день Страшного Суда и с опоясывающим эту сферу океаном), сфера государственная, сфера всемирной истории, представленная символами чертырех царств из пророчества Даниила и земля как плоский уровень с представленной социальной иерархией-вервью. Понятием верви охватывалась в Древней Руси связь между различными условиями: князьями, боярами, духовенством, воинством, кресьянством, купечеством и т.д. Далее следовала преисподняя — геенна огненная, в которой на двуглавом звере, как на престоле, восседает сатана. Геенна порождается падением ангелов из верхних сфер; изображено истечение из небесных сфер огненной реки, которая на каком-то этапе захватывает в свое русло Денницу и других падших ангелов. В одну голову зверя, на котором сидит сатана, поступают души грешников, а из другой головы выходит змей, который тянется из уровня ада, поднимается над землей и заполняет собой весь тонкий мир. На самом нижнем ярусе располагалось изображение вечных мук и другие детали, на которых я буду останавливаться по ходу изложения.

В элементах иконографии Страшного Суда сказалась пространенная в те времена концепция тройственности зла как антипода Святой Троице. Об этом подробно пишет дореволюционный церковный археолог Троицкий, предметом богословских исследований которого было триединство божества. Концепцию тройственности зла он также подробно исследует.

Прежде всего, обращает на себя внимание “окончание” Змея, которое в разных изводах показано по-разному. В большинстве случаев голова Змея достигает престола Божия, на котором лежит раскрытая Книга жизни. Престол должен как бы спуститься с верхних ярусов мироздания и встать на область воздуха в день Суда. Иногда голова Змея превышает уровень престола и достигает второго небесного яруса. По сторонам от пасти Змея в большинстве случаев стоят фигурки Адама и Евы, а выше находится крест Христов. Эти четыре элемента показывают, в каком ряду понятий сле-

дует начинать расшифровку символа, потому что фигуры Адама, Евы и Змея сразу вызывают в памяти другую фундаментальную иконографическую схему — грехопадение.

Одним из древнейших изображений грехопадения считается фрагмент каменной резьбы саркофага Адольфи из Сиракуз (340-е годы н.э.). В центре — Древо познания со Змеем, обвинившимся вокруг него. Голова Змея обращена к Еве, стоящей справа от Древа и держащей в руках запретный плод. Слева от Древа стоит Адам и благословляет Еву правой рукой. Прародители обнажены и прикрыты широкими листьями. Как и на иконе Страшного Суда, мы обнаруживаем здесь основные элементы: праотцы, Змей, Древо познания.

По поводу Древа познания добра и зла существует загадка: где же оно изображается на иконе Страшного Суда? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно привлечь еще одну композицию, которая присутствует в православной иконографии в контексте средневековой религиозности и имеет гностические корни. Имеется в виду изображение Левиафана вместе с Адамом и Евой. В православии Древней Руси не было буквального понятия “уробороса”, но было понятие о Левиафане и можно говорить о том, что эти символы близки. В частности, начиная с XII века в древнерусском искусстве появляются такие изображения, как Змей, кусающий себя за хвост (уроборос), в центре колец которого находятся различные предметы.

На миниатюре хронографа XVI века, который хранится в отделе рукописей РГБ, изображены события после грехопадения и изгнания из рая — древовидный Левиафан служит овальным ложем, в середине которого спят Адам и Ева с наклонившимся над ними архангелом Михаилом. Ложе располагается перед закрытыми райскими воротами. Миниатюра служит иллюстрацией к тексту: “всевижися Адам прямо пищеному селу сиречь прямо раю и позна Еву пристрастне и роди Каина и потом роди Авеля”. Речь идет о “пристрастном” зачатии, сопровождавшем начало постадамических поколений согласно рус-

ской православной историософии. Круг страстей символизировал Левиафан (уроборос), проглотивший собственный хвост.

Рождение Каина и Авеля, таким образом, являлось прототипом размножения человеческого рода, находившегося в кругу страстей, то есть в плену у дьявола. Следовательно, замкнутость Змея на самом себе здесь символизирует некую трагическую обусловленность, от которой человечество не могло освободиться. По учению Церкви, души всех умерших, за некоторым исключением, то Воскресения Христова вынуждены были нисходить в ад.

Интересно вспомнить то обетование, которое было дано Змею после грехопадения, когда Господь ему сказал: “ты будешь питаться землей”. А ведь известно, что “земля” — одно из значений имени Адам. Здесь в аллегорической форме говорится о том, что дьявол будет питаться душами людей, родом человеческим, а не просто землю есть.

“Земля есть и в землю отыдеши” — в этих словах разных церковных богослужений подчеркивается родство человека и земли. На иконе Страшного Суда раскрывается более страшная картина: практически весь род человеческий является пищей огромного Змея. По-настоящему понять, что стоит за этими символами, можно только созерцая саму икону не один день и не один час, что было любимым занятием наших предков. Известный художник и бытописатель Н.Пукирев написал картину, на которой дьячок объясняет крестьянам смысл Страшного суда. На стене избы, где собрались крестьяне, висит лубок с изображением Страшного суда и дьячок с указкой все им объясняет.

Сопоставляя изображение грехопадения с изображениями Левиафана и Змея на иконе Страшного Суда, можно видеть следующее. Если на иконе Грехопадения голова Змея находится на уровне голов праотцев или даже выше них (интересно вспомнить русскую народную поговорку “змею до глаз не поднимай”, то есть существовал табуистический запрет поднимать змею выше уровня глаз), то на изображениях древовидного Левиафана исчезает Дерево познания. Оно сливается со Змеем,

потому что Змей на этих миниатюрах изображался с отростками, ветками, листьями, в виде огромной виноградной лозы, которая оплетает лежащих вместе Адама и Еву. На иконе Страшного Суда Змей опускается ниже уровня Адама и Евы; появляется еще и Древо жизни в виде креста, которое находится выше уровня Адама и Евы.

Из этого можно сделать несколько выводов. Скажу лишь одно: безусловно, Змей понимался как некий путь, который должна проделать душа, стремящаяся не стать Иудой. Иуда сидит на коленях у дьявола как первый отступник от веры и как прототип, с которым настоящий христианин должен соотносить себя. Иуда был предметом размышления для православного человека, занимавшегося аскетикой. Фигурка Иуды обычно писалась в один размер с фигуркой обнаженной души человека, которая стояла под весами там, где заканчивался Змей мытарств.

Там, где заканчивался Змей, располагалось “мерило праведное”, то есть весы совести, под которыми стояла фигурка обнаженного человека со скрещенными руками. Над этой фигуркой и производился Страшный суд. Человек как бы должен был проделать путь, начиная от хвоста Змея и кончая его головой, то есть от Иуды до чистого младенческого состояния души через крестную жертву и последующее Воскресение Спасителя, — это путь духовного восхождения, лесница (или лестница). Но можно видеть, что образ Змея более адекватно отражает ту ситуацию, в которой находится человек, чем образ лестницы.

Лестница представляет собой статичный ряд одинаковых ступеней, а Змей с его огромными извивами символизирует не просто изменение человека, а христианское представление о том, что мир лежит во зле. Мир не нейтрален, человек постоянно в мире должен совершать тот или иной выбор, и если этот выбор не осознается при жизни, то так или иначе человек вынужден будет его осознать после смерти. В этом и заключалась нравственная истина учения о мытарствах. Мытарства — ряд

последовательных остановок души после смерти для испытаний мытарями, т.е. бесами, в различных прегрешениях, которые душа могла совершать при жизни. Если бесы уличают душу в том или ином прегрешении, ее путь прерывается и она низвергается в геенну, из которой нельзя выбраться.

По нашему мнению, в иконе Страшного Суда заключено в определенной степени учение о перевоплощении души, но в православной традиции об этом не говорится, но изображается визуально. Множественность извивов Змея — это множество мытарств; в классическом варианте их двадцать одно. Двадцать один — три семерки, число мистическое, символическое, говорит о тройственном отражении каждой из семи основных страстей. Для современных людей наиболее приемлемой является такая интерпретация, что каждая страсть существует в планах интеллектуальном, чувственно-эмоциональном и телесном. Тогда получается из семи двадцать один. Могут быть и другие интерпретации этого числа в приложении к страстям. А само число мытарств могло доходить до семидесяти двух.

У самого Змея множество черт. Например, аспид, змей, который живет в пещерах, упоминается в “Физиологе” и имеет много общих черт со Змеем-горынычем. Былины с этим персонажем могут пониматься и с аскетической православной точки зрения с очень твердым на то основанием, потому что у аспида и у Змея-горыныча очень много общих черт. Много общего с василиском, потому что часто Змей мытарств заканчивался петушиной головой, петушиным клювом. Это вызывает и гностические ассоциации.

В заключение я бы хотел перейти к теме инициации. Для этого необходимо обратиться к сказанию об Иоанне Затворнике в Киево-Печерском патерике. Этот текст во многом послужил основанием для Авраамия Смоленского в изображении мытарств именно в виде Змея. В этом сказании говорится о борьбе подвижника с блудной страстью. Он уже устал с ней бороться и решил закопать себя по плечи в землю. В какой-то момент он по-

чувствовал, что его тело загорелось, начиная от пяток к голове, и весь он пребывал в огне. Тем не менее, он решил не покидать место своего подвига и увидел огромного огнедышащего Змея, который обвился вокруг подвижника, разинул пасть и поглотил его.

В пасти Змея Иоанн стал совершать молитву и просить у Господа, чтобы Он поразил Змея в голову. Это было в Страстную пятницу. Сверкнула молния, Змей рассыпался и послышался глас свыше о том, что испытание было дано соответственно мере терпения. Ему также был открыт способ избавления от блудной страсти с помощью мощей Моисея Угуина. И дальше было сказано, что, поскольку это все ему открыто, то отныне он должен более строго соблюдать обеты. В этот момент происходит изменение святого, он приобретает способность исцелять людей.

Сутью инициации является в конечном итоге изменение человека, и инициатические обряды отражали, прежде всего, именно этот процесс. Встает вопрос, существуют ли в христианстве инициации, а если да, то в каком виде? Всем нам понятно, что христианские таинства имеют характер инициатических: крещение, евхаристия, миропомазание. Но в современной христианской традиции ни одно из этих таинств не может служить гарантией действительного посвящения человека и радикального изменения его сознания. Кстати, существует регулярный коллоквиум в Бельгии (“Номо религиозус”), на котором собираются последователи знаменитого этнографа Мирча Элиаде. Темой одного из коллоквиумов была проблема инициации. На этом коллоквиуме французским богословом Уссе было выдвинуто очень интересное, как мне кажется, определение: не существует инициации как единовременного акта, а существуют инициации как многофазовый процесс, протекающий в течение всей жизни человека. В этом плане Змей мытарств мне кажется идеальным символом многофазовой инициации. И “изобретен” он был уже в тринад-

патом веке! И не просто изобретен, — им пользовались. Если мы будем сопоставлять детали изображений Змея на разных иконах, то увидим, что в вариативности изображений существует определенный смысл.

Для Древней Руси идеалом был иноческий путь. Монахам оказывалось почитание, которое базировалось на убеждении, что монах — это и есть настоящий христианин. Люди стремились каким-то образом приобщаться к монашеству, принимать монашество в конце жизни. После смерти и мытарств обычный человек принудительно обретает осознание своего пути, а инок должен сознательно претерпеть все его стадии еще при жизни. Монах превышает человеческое естество, и в этом заключается его спасение.

Змея можно и нужно понимать не только в приложении к тому, что происходит после смерти, но и в приложении к аскетам-инокам.

Очень интересно в этом плане проанализировать названия мытарств и их очередность, которые говорят о конкретных схемах и методиках. В качестве примера я приведу икону из частного собрания рубежа XVII-XVIII веков, изображающей 23 мытарства. Это не число мытарств, которое есть в “Житии Василия Нового”, классическом источнике по мытарствам, а число ступеней, связанных с негативными проявлениями человеческой природы, которые описаны в “Лествице” Иоанна Лествичника. Там 23 ступени посвящены преодолению страстей и 7 ступеней — добродетелям. Отличительной чертой этого списка является повторяемость прегрешений. Первое мытарство утрачено, затем идут: тщеславие, ненависть, гордость, сребролюбие, опять утрачено, ненависть, лихоимание, мздоимство, ненависть, гордость, лихоимание, нечистота, блуд, досада, прелюбодейство, досада, ненависть, гордость, досада и дальше еще два утрачено.

Анализируя этот список грехов, мы можем выделить диадку ненависть-гордость и увидеть ритмичность чередований пре-

грешений. Сребролюбие, лихоимание и досада тоже встречаются несколько раз. Существуют повторяющиеся блоки, между которыми располагаются остальные. Причем в этом расположении виден переход от более плотских, телесных страстей, таких как сребролюбие и блуд, к более утонченным, таким как гордость и зависть. Подобное распределение не случайно, поскольку соответствует периодическому процессу возобладания в человеке той или иной страсти. Эту динамику оттеняют как извивы Змея, так и скачущие силуэты крылатых бесов-мытарей, которые своей направленностью указывают на чередование страстей. Думается, что в основе этой иконографии лежала какая-то конкретная аскетическая методика, которая использовалась группой иноков рубежа XVII-XVIII веков.

Можно приводить множество таких неслучайностей, которые находятся в изображении Змея мытарств и указывают на то, что это фундаментальный символ многофазовой инициации в русском православии.

Игорь ЕВЛАМПИЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет

**ГНОСТИЧЕСКАЯ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ
ПАРАДИГМА И ЕЕ ПРЕЛОМЛЕНИЕ
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА**

В момент своего рождения гностицизм был одним из многочисленных религиозно-философских течений поздней античности, претендовавших на раскрытие окончательной и спасительной истины о Боге, человеке и мире. Однако, в отличие от других школ, его существование не закончилось вместе с породившей его эпохой, созданные античными гностиками мыслительные конструкции оказались чрезвычайно плодотворными, применимыми в совершенно иных исторических условиях. В попытках понять мир и свое положение в мире европейские мыслители постоянно обращались к гностическому наследию — особенно в случаях, когда их не удовлетворяли решения, предоставляемые догматическим христианством. Гностицизм породил универсальную мировоззренческую парадигму, которая оказалась в радикальной оппозиции к христианскому мировоззрению; можно сказать, что значительная часть всех споров и противоречий, возникавших в развитии европейской философии, была связана именно с невидимым противостоянием этих двух полярных позиций¹.

В основе расхождения между каноническим христианством и гностицизмом лежит различная интерпретация идеи Творения и идеи грехопадения. В христианстве Творение является актом, выражающим всемогущество и всеблагость Бога, а грехопадение — некоторым “локальным” событием, связанным с “низшими” (по отношению к Богу) сущностями, не ограничивающим всемогущество Бога и не противоречащим ему. Грехопадение и связанная с ним “порча” мирового бытия как бы вхо-

дят в исходный план Творения и не являются катастрофическими факторами, нарушающими подчиненность мира Богу и абсолютное всемогущество Бога по отношению к миру.

В гностицизме акценты расставлены по-иному. Творение демонстрирует не только всемогущество Бога, но и его непонятную и невыразимую “ущербность”, его внутреннее “несовершенство”. Это выражается в том, что Творение оказывается “неудачей” Бога. Сотворенный мир предстает радикально несовершенным именно *как результат Творения*, а не из-за последующего грехопадения. Он наполнен злом и, по существу, находится под контролем темных, демонических сил.

В исходной версии гностического мировоззрения идея “ущербности” Бога сглажена за счет того, что творцом мира является не сам “высший” Бог, а сотворенный им Демиург (“низшее” божество), однако в более поздних философских версиях гностического мировоззрения этот нюанс оказался несущественным; например, немецкие мистики позднего средневековья (М. Экхарт и др.) прямо говорят о “темной природе” в Божестве как причине несовершенства бытия. Очевидно, что в этой конструкции идея грехопадения вообще отодвигается на второй план, поскольку не человек, а сам творец является виновником неискоренимого несовершенства мира. И достаточно естественным в этом контексте выглядит “оправдание” библейского змея в гностической секте офитов (“поклонников змея”). Вкушение плодов с древа познания — это первый шаг на пути к освобождению человека от подчиненности миру и его владыке — Демиургу, дьяволу. Мистическое, окончательное знание (гнозис) — вот что делает человека свободным и позволяет преодолеть гнет мира, позволяет начать движение к воссоединению с Богом.

Самым принципиальным моментом при сравнении гностического и христианского мировоззрения является противоположная оценка в них свободы и творческой деятельности человека. Христианское мировоззрение в процессе своего развития приобрело окончательную и завершенную форму за счет использования эле-

ментов платонизма (у Августина), в силу этого заимствования мир предстает в христианстве как полярное противостояние “высшего”, божественного бытия, в котором в вечности и неизменности присутствует все, что было, есть и будет существовать в эмпирической реальности, и “низшего”, земного бытия, которое вторично по отношению к божественному бытию и в котором не может появиться ничего принципиально нового (того, чего нет в “высшем” бытии). Очевидно, что в этой модели за человеком не признается никакой существенной роли в бытии. Свобода и творчество кажутся значимыми в земном мире, однако с точки зрения вечного и законченного божественного бытия они теряют свой смысл, оказываются вторичными и несущественными феноменами. Человек ничего не может “добавить” в *истинное* бытие, поскольку оно *окончательно* и *неизменно*. После того, как человек окажется причастным этому высшему бытию в своем посмертном существовании, он (его вечная душа) поймет иллюзорность и незначительность своих земных деяний, сколь бы оригинальными и творчески значимыми они не представляли в земном бытии.

В гностическом мировоззрении эта проблема выступает в совершенно ином освещении. Здесь благой замысел Творения и его реальное воплощение не соответствуют друг другу; это означает, что эмпирический мир является в существенной степени *непредсказуемым* и *самостоятельным*, он не может быть понят как несовершенная “копия” божественного бытия. Несмотря на “теоретическое” превосходство божественного бытия над земным, реально они оказываются *равноправными*, *равноценными* для человека в его жизни. На этот момент обращал особое внимание Г.Ионас, считавший главным признаком гностического мировоззрения сочетание онтологического монизма с экзистенциальным дуализмом. В рамках такого представления благая цель Творения выступает только как *идеально заданная*, а не как онтологически предсуществующая.

Творчество человека и его свобода в этом случае выступают как важнейшие факторы развития мироздания к этой заданной Твор-

цом цели. Деятельность человека оказывается продолжением и необходимым дополнением акта Творения; последний не является однократным событием метафизического “прошлого”, а продолжается в каждом творческом усилии человека. Уже в античном гностицизме можно найти элементы антропоцентризма, полагающего человека центральным элементом всей онтологической структуры реальности, почти равноправным Богу. В более поздних философских версиях гностического мировоззрения эти элементы только усиливаются и в конечном счете складываются в оригинальную концепцию, где человеческое бытие является “дополнительным” измерением самого божественного бытия, тем измерением, в котором происходит “развертывание”, творческая реализация замысла творения. В наиболее радикальных вариантах этой философской конструкции само божественное бытие оказывается всего лишь бесконечной глубиной человеческой личности, измерением ее потенциальной творческой абсолютности.

Наиболее яркие примеры философских версий гностического мировоззрения, на наш взгляд, дают системы Эриугены, М.Экхарта, Николая Кузанского, Я.Бёме. Поскольку этих философов обычно относят к неоплатонической традиции, необходимо прояснить соотношение гностицизма и неоплатонизма.

Хотя античные неоплатоники резко критиковали гностиков, можно высказать предположение, что возникновение неоплатонизма было в некоторой степени инициировано гностицизмом. Неоплатонизм предстает как третья универсальная мировоззренческая парадигма наряду с гностицизмом и христианским платонизмом, причем ее условно можно поместить “между” ними. Здесь наиболее принципиальные проблемы, касающиеся сущности Бога, человека и мира, осмысливаются в рамках философских конструкций, сглаживающих противоречие между христианским платонизмом и гностицизмом.

В понимании Бога как Абсолюта, находящегося за пределами всего реально существующего, носящего сверхбытийный ха-

ракти и постижимого только в мистическом озарении, уводящем из земного мира, между гностиками и неоплатониками можно обнаружить явное сходство и, возможно, даже преемственность. Но вот в оценке положения человека в бытии и значения его деятельности в мире неоплатоники занимают не столь радикальную позицию, как гностики, и оказываются ближе к платоновской традиции.

Античный неоплатонизм совсем лишен той антропоцентрической тенденции, которая составляет главную характерную особенность гностицизма. Он лишь вносит элементы динамизма и иерархизма в представление о структуре бытия, отказываясь от платоновского радикального дуализма божественного и земного бытия. Однако он оставляет неизменным представление о человеке как незначительном и несущественном элементе этой структуры.

Значение античных неоплатоников состояло в том, что им удалось дать глубокую философскую разработку гностической идеи Творения, противостоящей идее Творения, характерной для христианского платонизма (в его августиновской версии). Именно поэтому дальнейшая судьба гностического мировоззрения была связана с развитием неоплатонизма. Однако если мы посмотрим, чем отличаются поздние версии неоплатонизма от его исходной, античной версии, то мы обнаружим неуклонное усиление в них антропоцентрических мотивов, что свидетельствует как раз о том, что в этих системах ведущую роль играет именно гностическая парадигма, соединенная с классическим неоплатоновским учением о Боге и с пониманием Творения как эманации. Особенно наглядно нарастание чисто гностических элементов прослеживается в развитии немецкой философии от М. Экхарта и Николая Кузанского до Фихте, Шеллинга и Гегеля. Если в истоке этой традиции господствует неоплатоническая концепция сверхбытийного Божества, стоящего выше всех противоречий и в том числе выше противоположности завершенности и становления, то в конце долгого

мыслительного пути она превращается в детально проработанную гностическую концепцию *саморазвивающегося* Абсолюта, причем *реальный* процесс его развития непосредственно связан с деятельностью человека, осуществляемой в эмпирическом времени. Человек выступает здесь как своего рода эмпирическое, земное “измерение” Бога, Абсолюта, — как *самое главное* “измерение”, в котором и свершается смысл всего процесса, происходящего в Абсолюте.

2

Постоянное тяготение русской философии и всей русской культуры к гностическому мировоззренческому мировоззрению не вызывает никаких сомнений. Этот факт долгое время не получал должного признания в литературе только в силу устоявшейся тенденции, характерной для церковных и православно ориентированных авторов, к признанию церковного, догматического православия в качестве чуть ли не единственного источника всего богатства русской культуры и русского мировоззрения. По существу же дело обстоит прямо наоборот, именно “отклонения” от догматической строгости и неизменности византийского православия обуславливали глубокую оригинальность русской культуры. Не случайно, в первые века существования христианства на Руси были столь популярны еретические движения — в первую очередь арианство и различные версии гностических ересей.

Арианство отвергало божественную природу Иисуса Христа и считало его земным человеком, имеющим начало во времени и отличающимся от других людей только тем, что он был сотворен *совершенным*. Очевидно, что здесь акцент переносится с божественного всемогущества Христа на его *человеческие* страдания и жертву, его пришествие на землю понимается как залог возможности идеального воплощения человеческой природы в земной материи.

Среди гностических ересей особенно влиятельными были павликианство и богомилство. Резкий этический дуализм гно-

стического мировоззрения, представление о непрекращающейся борьбе добра и зла, света и тьмы в мире, напряженные ожидания конца света и преображения мироздания — все это глубоко соответствовало характеру русской духовности; впрочем, отрицательное отношение к земной природе, свойственное гностицизму, не находило себе естественной почвы на Руси.

Особенно заметными гностические элементы в русском мировоззрении стали в XVIII в. Об этом свидетельствует чрезвычайное влияние и широкое распространение масонства, в котором слились воедино традиции гностических и мистических ересей позднего средневековья и эпохи Возрождения. Во взглядах первого оригинального философа России — Григория Сковороды, также без труда обнаруживаются все основные составляющие гностического мировоззрения (недаром он был очень близок к масонам).

Но в наиболее ясном и последовательном философском изложении гностическая парадигма выступает у мыслителей второй половины XIX и начала XX века. Ключевой фигурой здесь является Ф. Достоевский. Радикально переосмысливая традиционное христианское представление о “ничтожности” человека перед Богом, Достоевский “возвышает” человека, делает его в определенном смысле равным Богу. Человек, в своем эмпирическом, конечном существе, оказывается у Достоевского неким иррациональным “дополнением” Бога; Бог и человек становятся соотносительными друг другу и невозможными в своем бытии друг без друга. Исконный гностический антропоцентризм обретает у Достоевского свое логическое завершение: *начало человеческой личности становится самым главным определением бытия как такового*. Об этом выразительно писал Бердяев в своих работах о Достоевском: “сердце человеческое заложено в бездонной глубине бытия”, “принцип человеческой индивидуальности остается до самого дна бытия”². В связи с этим все “внутренние” противоречия человеческой души, в том числе главное из них — противоречие между добром и злом,

предстают как наиболее фундаментальные противоречия самого бытия. Зло, выходящее на поверхность бытия только через человека, оказывается столь же неустранимой и важной характеристикой, как добро и свобода. Именно в этом контексте Бердяев называл Достоевского *гностиком*³.

Противостояние парадигмы христианского платонизма и гностической парадигмы внутри русской философии наглядно проявилось в той критике, которую направил против философских идей Достоевского К. Леонтьев. Он точно опознал недогматический характер мировоззрения Достоевского и противопоставил ему традиционное (византийское, средневековое) представление об абсолютной незначительности человека, иллюзорности его творческой свободы, а также убеждение в радикальном несовершенстве земного человека, ни при каких условиях не способного стать лучше.

Последующее развитие русской философии наглядно демонстрирует сохраняющееся противостояние этих двух тенденций при безусловном превосходстве первой из них. Именно наследие Достоевского, его «гностическое» мировоззрение использовали в своих исканиях все самые значительные мыслители конца XIX — начала XX века. Вторая тенденция не имела ярких приверженцев и в основном поддерживалась благодаря трудам церковных авторов; единственной яркой фигурой в этой линии развития русской философии после К. Леонтьева был П. Флоренский. В его философии весь земной мир превращается в некую полуиллюзорную и совершенно несамостоятельную реальность на фоне «священного» бытия Бога. Человек в своей собственной сущности предстает как своего рода «пустое место», которое должно быть «заполнено» извне подлинным (божественным) содержанием. Флоренский наглядно демонстрирует *антикультурный* характер той традиции русского церковного православия (господствовавшей в нем с XVII века), которая напрямую связана с парадигмой христианского платонизма. «Дискредитируя» метафизический смысл идеи творче-

ства и идеи человеческой свободы, он отрицает всю европейскую культуру от Возрождения до наших дней и, по сути, предлагает заменить культуру культом, т. е. вернуться к первобытному, архаическому состоянию культуры.

В творчестве Бердяева мы находим наиболее радикальное проведение противоположной, гностической парадигмы. Здесь и Бог, и божественное бытие теряют свое самостоятельное значение и превращаются в условные обозначения для «темной», «бездонной» глубины человеческого духа. Только свобода человека и его творческая энергия, не знающая никаких границ и запретов, признаются Бердяевым в качестве подлинного Абсолюта; идея *становления* почти полностью вытесняет идею *бытия*. Хотя концепция Бердяева в философском смысле является гораздо более последовательной и проработанной, чем концепция Флоренского, она также страдает определенной прямолинейностью и вряд ли может быть признана наиболее точным выражением «русского мировоззрения». В истории классической философии наиболее гибкое проведение гностической парадигмы, избегающее крайностей, дал Николай Кузанский. Поэтому совершенно естественным представляется тот факт, что наиболее глубокие и содержательные концепции в истории русской философии создали мыслители, опиравшиеся на наследие Кузанца, — Семен Франк и Лев Карсавин.

¹ Высказанная точка зрения на роль гностицизма в истории европейской философии и культуры, хотя и не является общепринятой, имеет достаточно много сторонников; особенно активно ее защищает немецкий исследователь гностицизма Г. Ионас. По Ионасу, с гностической парадигмой связаны все самые яркие свершения европейской философии вплоть до философских систем Гегеля и М. Хайдеггера (несмотря на все их различие).

² Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // *Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства*. М., 1994. Т. 2. С. 39; *Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского* // Там же. С. 158.

³ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. С. 60—61.

Алексей КОЗЫРЕВ

Московский государственный университет

**ГНОСТИЧЕСКАЯ ТЕМА
В СОФИОЛОГИЧЕСКИХ СПОРАХ
1930-х ГОДОВ**

Речь пойдет об отце Сергии (Сергее Николаевиче) Булгакове и о тех баталиях, которые разразились вокруг его книги “Агнец Божий”, вышедшей в Париже в 1933 году.

После выхода в свет “Агнца Божьего” были два церковных определения. Одно определение прозвучало из уст московского митрополита Сергия Страгородского: Указ Московской Патриархии, направленный митрополиту Литовскому и Ковенскому Елевферию, другое — обращение Синода Русской Православной Церкви Заграницей, инспирированное другим крупнейшим иерархом Русской Церкви дореволюционной поры, митрополитом Антонием Храповицким, давним недоброжелателем о. Сергия.

Споры эти раскололи эмигрантское общество. Одна часть, большая, в той или иной форме, присоединилась к мнению церковных иерархов и стала осуждать Булгакова за создание “грандиозной гностической поэмы”, которая небольшое отношение имеет к православию. Стали говорить, что Булгаков является еретиком, во всяком случае, претендует на создание еретического учения. К этой группе присоединились люди весьма достойные: епископ Вениамин Федченков, коллега о. Сергия по Богословскому институту в Париже, архиепископ Карловацкой церкви Серафим (Соболев), издавший три книжки, посвященных критике Булгакова, молодой философ, богослов, слушатель Кондаковских семинаров Владимир Лосский, который ответил на Указ митр. Сергия брошюрой “Спор о Софии”, где прокомментировал не только Указ, но и докладную записку Булгакова, в которой о. Сергей пытался спорить с митр. Сергием.

Другая часть эмигрантского общества оказалась на стороне о. С. Булгакова. Я знакомился с архивными документами, хранящимися в Париже, и могу засвидетельствовать, что практически все коллеги-философы поддержали о. С. Булгакова. Сочувственные письма о. Сергию направили Семен Франк, Николай Бердяев, Лев Шестов, Эллис, Иван Лаговский, Георгий Федотов, Владимир Ильин, Василий Зеньковский.

Ситуация обозначилась очень четко: с одной стороны, ревностное охранение церковного предания, с другой — тот дух, который воспитал в русской интеллигенции “серебряный век” и русский религиозный ренессанс — свобода выше принуждения, свобода выше догматики, во имя церковной свободы можно пожертвовать буквой закона. В этом отношении важно, что этот спор был не просто спором по поводу одной богословской книжки, но и тестом, интеллектуальным барометром самого отношения к церковной традиции. Не случайно один из критиков Булгакова, Владимир Лосский, в последующих своих трудах, начиная со “Спора о Софии”, развивал тему церковного предания как того, что отличается от буквы трактатов Отцов Церкви и от буквы святоотеческого наследия, а передается в живом, непрерывном и преемственном апостольском духе.

Тема этого спора стала предметом нашей конференции в связи с тем, что основным и, может быть, главным упреком в адрес о. С. Булгакова был упрек в гностицизме. Что же понимали церковные иерархи под словом “гностицизм”? И насколько отец Сергей Булгаков действительно был гностиком или мог восприниматься в качестве такового?

Читаем строчки из Указа митрополита Сергия: “В общем, система Булгакова напоминает собою полуязыческие и полухристианские учения первых веков, гностиков и др. Тем более что учение о Премудрости, о Логосе, или о посредстве между Богом и тварным миром, составляло основную проблему и гностиков¹”. Прежде всего обращается внимание на идею Софии как двоящейся метафизической реальности. Центральные гла-

вы “Агнца Божьего” называются “София божественная” и “София тварная”. Булгаков, пожалуй, единственный в русской философии последовательный софиолог, который разработал и создал цельную богословскую метафизическую доктрину, чего не сделали ни Соловьев, ни Флоренский.

Надо сказать, что в своей софиологии о. С. Булгаков прошел достаточно сложный путь от признания за Софией ипостасного личностного бытия в качестве своего рода четвертой ипостаси в Троице, стоящей иерархически ниже первых трех, через статью “Ипостась и ипостасность”, где о. С. Булгаков мыслит ипостась как безличное существо, которое способно воипостазироваться, принимать на себя божественную любовь и способно отвечать любовью. В “Агнце Божьем” присутствует другая концепция: Софии — как природы божества, общей трем божественным ипостасям. Поэтому первый аргумент против о. С. Булгакова — о посреднике — явно напоминает нам гностическую Софию Ахамот, Софию двоящуюся, божественную и падшую. Булгаков “вводит новых богов”, как говорили христиане и неоплатоники, критикуя античных гностиков. Вторым аргументом более любопытен: “Гностики, — пишет митрополит Сергей, — искали философского познания, а так как откровенное учение о Боге непостижимым не давало конкретного материала для их философских построений, то недостающее гностики заполняли воображением, придавая невидимому, безобразному бытию воображаемые чувственные образы. Получалась иногда грандиознейшая по размаху поэма, поражающая глубиной и красотой. Но это была не истина, а воображение, “прелесть”, обман и самообман...”

Система Булгакова создана тоже не только философской мыслью, но и творческим воображением. Это тоже есть поэма, увлекающая и высотой, и своим внешним видом <...>. Но церковное ли содержание Булгаков вкладывает в эту новую форму?² ”

Согласно представлению церковных иерархов о гностицизме — чтобы быть гностиком, достаточно было ввести учение о посреднике и быть философом и поэтом одновременно. Действительно, гностицизм более поэтичен, больше связан с чувственными образами, чем философия или традиционное богословие. Но если исходить из критерия поэтичности, то можно сказать, что Симеон Новый Богослов и Максим Исповедник в некотором смысле были гностиками. Они употребляли термины, часто встречающиеся в гностических системах (а св. Максим нередко употреблял применительно к христианской мудрости и само понятие “гнозис”). Так, термин “единосущный”, ставший предметом христологических споров о соотношении природы Сына и Отца, впервые введен в богословский контекст гностиками-валентинианами.

Именно мысль о посредствующем существе между Богом и миром “сродняет больше всего другого учение о.о.Булгакова и Флоренского о Софии с валентинианами, и не только с валентинианами, но и с гностицизмом вообще. Ибо во всех гностических системах есть учение о посредствующих существах, и этому учению уделяется гностиками очень много внимания³”, — таков был основной аргумент главного критика софиологии в стане карловчан архиеп. Серафима (Соболева). Однако вместо доказательства того, что именно такова функция Софии у о.Сергия, архиеп. Серафим долго и нудно излагает основные типы гностических систем по Иринею Лионскому, время от времени риторически восклицая: “Не об этом ли и о.о.Булгаков и Флоренский писали?” Следуя такому подходу, при большом желании даже православное учение об ангелах можно уличить в гностицизме.

Отец С. Булгаков уподобляется гностикам еще и потому, что занимается философией, которая сама по себе должна быть предсудительна для богослова, ибо гностики искали философского познания, а не славили непостижимого Бога. Не случайно, среди упреков, брошенных о. С. Булгакову архиеп.

Серафимом есть упрек в общих ему с гностицизмом философских корнях: “о.Булгаков, излагая свое гностическое учение о Софии... вынужден для обоснования означенного учения делать те же заимствования, какие делались, по свидетельству св. Иринея, гностиками валентинианами. Ибо в рассуждении об образце творения о. Булгаков ссылается на учение Платона об образце мира. Говоря о формах, он имеет в виду творческие формы (энтелехии) Аристотеля. Указывая запредельное значение чисел, о. Булгаков имеет в виду учение Пифагора, а говоря о запредельном значении букв только не греческого, а еврейского алфавита, он ссылается на каббалу⁴”. Заметим при этом, что критикуя учение о.Сергия о Софии архиеп.Серафим совершенно не различает взгляды, характерные для о. Сергия в 1917 и в 1933 гг., но приводит то одни, то другие попеременно, превращая их в единую, а поэтому спутанную, доктрину.

Но Булгаков не только философ, но и поэт, что также весьма подозрительно для церковного сознания (митрополит Сергей примерно так и говорит Булгакову в своем Указе: “Да ты, брат, поэт!”). Кстати заметим, что такое размытое, неточное представление о сущности античного гностицизма было у весьма даровитых в богословском отношении церковных иерархов (талантливый богослов митрополит Сергей, митрополит Серафим Соболев и др.). К этому добавлялось обвинение о.С. Булгакова в эманатическом пантеизме, приверженности неоплатоническим системам. Но гностицизм — резко обостренное чувство дуализма, где мир, который есть творение демиурга при участии сатаны, является полюсом абсолютного зла, из которого нужно вырваться, не думая о его преображении. Классическое определение гностицизма дал историк гностицизма М.Э.Поснов, образно представив гностицизм как триединство — демиургизма, дуализма и докитизма (призрачности человеческой, телесной природы Спасителя).

Если мы попытаемся наложить это определение Поснова на булгаковскую доктрину, то увидим, что оно слабо проецирует-

ся на софиологическую метафизику отца Сергия. Это вовсе не означает, что о. Сергей до конца православен и полностью непогрешим против церковной догматики, но в его теологуменах не сыскать и последовательного гностицизма, если иметь ввиду классический античный, а не христианский гнозис. Не секрет, что о. С. Булгаков в начале философского пути проявлял немалый интерес к новоевропейскому гнозису, что вместе с о. Павлом Флоренским в 1910-м году они читали Ангелуса Силезиуса, Якова Бёма, Порреджа, цитаты из которых пестрят на страницах “Философии хозяйства”, и именно у них взята масса софиологических определений Булгакова и Флоренского.

Но ни у Булгакова, ни у Флоренского не было специального и систематического интереса к древнему гностицизму, который был, скажем, у Владимира Соловьева, писавшего свою “Софию” как ремейк гностического мифа. Отвечая митрополиту Сергию на его указ, Булгаков замечает: “С какими же гностическими системами в самом деле сближает мое учение м. Сергий и какими его сторонами? Сам же я могу только констатировать, что вообще никогда не имел вкуса к гностицизму и никогда не испытывал на себе влияние этих, действительно, полужыческих, синкретических учений и всякого сродства с гностицизмом отрицаюсь⁵”.

То, что действительно может быть принято за гностическое в “Агнце Божьем” о. С. Булгакова — это раздвоение Софии на божественную и тварную, а также некоторые гностические метафоры, которые отец Сергей Булгаков употребляет в своей работе. Например: “мы знаем человека только как творение, и потому может казаться затруднительным от творения восходить к разумению Бога, однако можно идти и совершенно обратным путем — “что сверху, то и внизу”. Именно исходя из Божества, уразумевать человека как криптограмму Божества⁶”. Взятые в кавычки о. С. Булгаковым — скрытая цитата из “*Tabula Smaragdina*”. Или фраза, в которой о. Сергей, может быть, с излишней смелостью описывает состояние природы: “Итак,

природа как падшая София есть для человека грозная своей мощью, обольстительная своей красотой и могучая своей жизнью сила, которая его оглушает, покоряет, пленяет, делает его *язычишником*, то есть природным, а не духовным существом... Человек имеет великие космоургические задачи в природе и для себя самого. Расторгнутая связь духа и природы должна быть восстановлена⁷". Это идеи, которые вполне могут встречаться и у каббалистов, и у гностиков.

Но употребление гностической терминологии еще не делает философа гностиком. По основной интенции своего творчества Булгаков, конечно, не гностик, а платоник. Не случайно он замечает в одном из набросков 1924 года, опубликованном совсем недавно в "Исследованиях по истории русской мысли", где он пытается дать свое отношение к Владимиру Соловьеву: "Воскресший в нем [Соловьеве] платонизм, как подлинная, родная сфера русского философствования... когда придет время возвращения к философии, — пишет Булгаков, — это будет возвратом именно к Соловьеву, не в его учении, но в проблематике"⁸.

Это ощущение единства Бога и мира, того, что Бог не является чем-то абсолютно трансцендентным миру, а мир не является чем-то посторонним Богу. По мысли о. Сергия Булгакова, мир являет собой зеркало, в которое глядится Бог и человек изначально богочеловечен, в человеке и в природе уже содержится некое семя Божества в виде Софии. Конечно, это можно критиковать с православной точки зрения, но в этом никак нельзя найти семена гностицизма. Скорее наоборот, то оправдание природы, оправдание твари, материи, тот просветленный космизм, который мы находим в софийных работах отца Сергия Булгакова, резко контрастирует с гностическим духом.

Обратим здесь внимание только на две реплики, которые указывают на гностические параллели в тексте, тех, кто книгу все-таки прочел: известного богослова Николая Арсеньева и не менее известного православного писателя и радиопроповедника прот. Иоанна Шаховского.

Арсеньев сразу после указа митрополита Сергия по поводу “Агнца Божьего” издал две брошюры в Варшаве “Мудрование в богословии?” и “Еще несколько слов к софиологическому спору”. В первой из них мы читаем: “Учение о Софии есть внесение понятия “материи” в самую сущность Божию. Это есть философское представление, *ничего общего* с церковной традицией и апостольским словом не имеющее, <a> значит, <оно> относится к области философских рассуждений, а *никак не к области догматики*. Внесение этого чисто философского представления в область церковной догматики есть “нарушение границ” неправильными ссылками на предание. Ибо даже и в Ветхозаветных книгах Премудрости... не говорится о материи в Боге. Это есть плод гностической мысли и плод зап<адно>-христианских мистиков и мистических натурфилософов и каббалистов XVI и XVII вв. Переносить эту философскую теорию в область христианской догматики и специально в учение об искуплении для православного догматиста... опасно, ибо это *соблазнительно*”.

Замечу здесь, что в православной традиции нет ничего о том, что в Боге есть какая-то материя. Не все, занимающиеся русской софиологией знают, что есть интереснейший текст кн.С.Н.Трубецкого “София — Премудрость Божья”, магистерская диссертация, которую он не дописал, почувствовав какую-то вину перед церковной общественностью, и как раз в этом тексте (опубликованном в “Вопросах философии” в № 9 за 1995 год) Трубецкой говорил, что Софию можно и нужно мыслить как материю в Боге, и, более того, перед “православным гнозисом” (именно эту формулу употребляет Трубецкой) стоит задача создать новую физику, “физику богоматерии”. Сергей Трубецкой ссылается на Тертуллиана, который в трактате “Против Гермогена” говорил, что язычники ищут в Боге какую-то материю, считая, что таковой материей могут быть божественные платоновские идеи, а на самом деле “если Богу для сотворения мира... необходима материя, то у Бога есть материя гораздо бо-

лее достойная и удобная, сведения о которой следует искать не у философов, а у пророков, то есть Его Мудрость¹⁰”. Одним словом, такое намечающееся в христианской традиции отождествление Софии с материей в Боге присутствует.

Другая опасность, которую замечает Н. Арсеньев, — “привнесение идеи “Вечной Женственности” в недра Божества. Корень этой идеи в *гностическом натурализме*. Ныне у о. Булгакова этот гностический натурализм, таящийся в идее “Вечной Женственности”, не получает большого развития. Но прочтите... комментарий В.Н. Ильина к этой стороне учения о Софии в статье Ильина в “Возрождении” — и вы увидите теорию о воплощении Софии в Матери Божьей, которая будто бы идентична с Матерью-Сырой-Землей, и которая почти затмевает воплощение Христово, т. е. теорию ярко выраженного гностически-языческого характера. Мы получаем гностически-языческое женское божество, “Пра-матерь” всего существующего, Мать Природу¹¹”. Не только Арсеньев, но и ряд других критиков, в частности, евразийцы, видели в этом внесение чувственности и пола в трансцендентное и мышление отношений внутри божественной Троицы по образу и подобию человеческих отношений. Не случайно Булгаков говорит, что если Логос представляет собой мужское начало, то Святой Дух представляет женское начало и София определенным образом отождествляется Булгаковым как усия не только с Логосом, но и с Отцом, и с третьей ипостасью, Святым Духом.

Прот. Иоанн Шаховской, молодой тогда берлинский священник, выпустил по поводу “спора о Софии” анонимную брошюру “Разговор семи православных о Софии”, где в диалогической форме очень любопытно скрещиваются голоса, озвучивающие различные позиции, реально бытовавшие в эмиграции. В ней он замечает, что гностицизм Булгакова выражается “в его рационализме и в срывании покровов с апофатической тайны божества”, в преимуществе катафатики над апофатикой. Посягательство на нечто сокровенное, чему можно,

— как выражается прот. И. Шаховской, — лишь причащаться, а не ощупывать своим дебелим рациональным познанием небесные тайны. “Схоластический рационализм *школьного богословия* он видит и против него талантливо вооружается в нужных местах, но *своего* уже не схоластического, а гностического рационализма не видит”¹²... «“Ветер возвращается на круги своя”. — Гностическая философия с ее “зонами” возвращается на нашу землю, выбирая догматически кратких и философски неискушенных православных»¹³.

Прот. И. Шаховской афористически говорит: “Отец Сергей, простите за невольную шутку, уезжает за Божественной Премудростью — Софией в “мысленный Египет” — философию века сего, как В.С. Соловьевездил за ней в настоящий Египет”¹⁴. Вспоминая образ Египта в гностической поэзии, в “Песне о жемчужине” из апокрифических “Деяний апостола Фомы”, мы вспоминаем, что Египет является образом крайнего нисхождения в страну плевел, в страну изгнания для гностиков.

Чтобы представить себе, как “Агнец Божий” воспринимался в эмиграции рядовым читателем, небезынтересно будет привести один курьезный случай. А.М. Лебедева, хорошо помнящая отца Сергия, поскольку он брал ее с собой в качестве переводчицы в Англию, рассказывала мне: “Булгаков дал мне эту книжку, через две недели встречаю его после одной из литургий, а он меня спрашивает: “Как идет?” — “Отец Сергей, да ничего не поняла. У Вас там имманентное сидит на трансцендентном и адекватным погоняет”. Он на меня посмотрел и сказал: “Ну ты дура”. Это курьезный, но по сути яркий пример того, как воспринималась книга в эмиграции.

А между тем, книжка написана отнюдь не эзотерически, и человек, несколько знакомый с богословским языком и немного понимающий к тому же немецкий философский язык, усвоит книгу Булгакова с легкостью. Культурная среда, которая окружала Булгакова, рефлексировала по поводу его книги, во всяком случае, книгу читала, в отличие от митр. Сергия Страгородско-

го, который издал свой указ, не читая “Агнца Божия”. Указ был издан по донесению, составленному бывшим начальником Фотиевского Братства А.В. Ставровским. Обычно говорят, что именно Владимир Лосский писал донесение на Булгакова, но это не так. Лосский как заместитель Начальника Фотиевского Братства взял на себя написание критической брошюры, в которой разбирался Указ митр.Сергия и докладные записки о.С. Булгакова. И Владимир Лосский, и митр.Литовский Елевферий, не были сторонниками софиологии, но совсем не хотели, чтобы осуждение о. Сергия по поводу “Агнца Божьего” прозвучало в трудную для русской церкви эпоху. Инспиратором этого осуждения был, прямо или косвенно, А.В. Ставровский, по всей видимости, не очень чистый на руку человек. Чтобы отразить то напряжение, которое возникло в эмигрантской среде в результате скоропалительного Указа, приведу небольшой отрывок из письма Н.О. Лосского Г.В. Флоровскому от 29. XII. 1935: “Чрезвычайно сожалею, что важный софиологический спор вместо спокойного обсуждения вопроса принял характер войны двух станов. Удивляюсь тому, что Митрополит Сергей поторопился выпустить указ; надо было сначала просто напечатать критическое исследование и вызвать ответ о. Сергия. После этого, если бы потребовался указ, в нем не было бы ошибок, обусловленных плохим знакомством московских иерархов с книгою о. Сергия. Монахиня Мария Скобцова вернула нашему Володе [В. Н. Лосскому – А. К.] его “Разъяснения” с надписью “литературы, подписанной доносчиками, не читаю”!! Между тем Володя, исполнив поручение митр<ополит>а, повиновался своему долгу¹⁵”. Аналогичное письмо с объяснениями Лосский-отец отправил и самому о. Сергию Булгакову.

До сих пор практически никто не сумел рассмотреть софиологическую баталию 1930-х годов как продолжение спора софиологов и евразийцев, наметившегося в середине 1920-х годов, когда о. С. Булгаков воссоздает в Праге братство Св.Софии, куда евразийцы (кроме Флоровского) дружно отказываются войти.

Дело не только в том, что они видят в нем подобие католического ордена, но и в том, что принципы отношения к православию у них разные. С одной стороны, идеологическое отношение к православию как к принципу культурной идентичности и следование “бытовому исповедничеству” у евразийцев, а с другой — головокружительно высокий догматический полет и смелое богословское новаторство о. С. Булгакова.

Есть интересная переписка А.В. Ставровского (который в середине 20-х годов был, кстати, духовным сыном о. С.Булгакова), позиция которого была евразийская. Ставровский (и это было уже в 1924 году, т.е. за 11 лет до разгара софиологического спора), может быть, несколько подстраиваясь и желая угодить своему духовнику, пытается определить, в чем заключается различие между приверженцами о. Сергия и евразийцами: “У “софийцев”... наличествует стремление к твердости духовной установки, зрению в заочных областях, благодатному проникновению в область Божественной мудрости; у евразийцев — жажда ограничения, защиты, жертвенного подвига, проникновением Православием вселенной и в первую очередь России, поставленная в правильный иерархический ряд ценностей нематериальных и материальных, и то же проникновение в недра Православного бытия”.¹⁶ О. Сергий, не приемлющий евразийство, вступает в полемику именно не по историософскому или геополитическому аспекту евразийства, но возражает против идеологического отношения к православию, против “православизма”. Он говорит Ставровскому, что “надо по существу *познавать* силу, и глубину, и красоту православия, его любить, а не употреблять его в целях самообороны, чтобы раздавать им колотушки инакомыслящим и инославным”¹⁷. Если бы Ставровский прислушался к этому указанию Булгакова в 1935 году, то может быть он поостерегся бы обращаться к православию, как к “колотушкам”, для того, чтобы бить инакомыслящих и тех, с кем он не согласен в религиозном, метафизическом и богословском отношении.

-
- ¹ О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки проф. прот. Сергия Булгакова митрополиту Евлогию. Париж, 1935. С. 6.
- ² Там же. С. 7.
- ³ Серафим (Соболев), архиеп. Новое учение о Софии, Премудрости Божией. София, 1935. С. 243.
- ⁴ Там же. С. 240.
- ⁵ Там же. С. 29.
- ⁶ Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. М., 2000. С. 146.
- ⁷ Там же. С. 182-183.
- ⁸ Булгаков Сергей, прот. О Вл. Соловьеве / Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год. Под ред. М.А. Колерова. М., О. Г. И., 1999. С. 215.
- ⁹ Арсеньев Н. Мудрование в богословии? По поводу “софианской” полемики. Варшава, 1936. С. 6.
- ¹⁰ Тертуллиан К.С. Ф. Избранные сочинения / Сост. и общая редакция А. А. Столярова. М., 1994. С. 142.
- ¹¹ Арсеньев Н. Мудрование в богословии? С. 7.
- ¹² [Шаховской Иоанн, прот.] Разговор семи православных о Софии. Изд. Бюллетеня “За Церковь”. Берлин. 1936. С. 10.
- ¹³ Там же. С. 20.
- ¹⁴ Там же. С. 22.
- ¹⁵ Выдержка из письма Н.О. Лосского к Г.В. Флоровскому, хранящегося в архиве Принстонского ун-та, сообщена А.Е. Климовым, которому я выражаю свою признательность.
- ¹⁶ Цит. по: Колеров М.А. Братство св. Софии: “веховцы” и евразийцы (1921-1925) / Вопросы философии, 1994, № 10, С. 160.
- ¹⁷ Там же. С. 161.

Борис РЕЖАБЕК

*Международный экологический фонд,
Общество им. Н.Ф.Федорова*

ГНОСТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СПАСЕНИИ И УЧЕНИЕ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА

Попытаемся понять, что представляет собой гностицизм с точки зрения представлений о спасении, которые определяются тем типом мировоззрения, тем базовым мифом, в рамках которого человек осознает себя, организует свою жизнь и определяет иерархию основных ценностей. По нашему мнению, феномен гнозиса, при всей его сложности, историческом и идейном многообразии проявлений — не что иное, как результат взаимопроникновения и взаимовлияния, условно говоря, “западных” религиозных представлений, включая иудаизм, христианство и ислам, и “восточных” типов мировоззрения, а также всего огромного спектра языческих представлений, наполняющих мир бесчисленными богами, требующими поклонения.

Основатель буддизма, характеризуемого как “религия без бога”, однажды осознавший ужас положения человека, подверженного нищете, болезням и, наконец, смерти, пришел в итоге своего поиска путей избавления от этих страшных вещей к идее о необходимости ухода из мира, ради чего были созданы рекомендации Хинаяны и Махаяны. Спасение с этой точки зрения есть освобождение от тела со всеми его недомоганиями, а заодно и от мира, и переход в состояние нирваны. Этот ход мысли наложил мощный отпечаток на множество восточных учений, имеющих сокровенную связь с буддизмом, и получил яркое выражение в идеях Нагарджуны о принципиальной иллюзорности мира (майя) и пустоте (шунья), лежащей в его основе.

У даосов, которые в сущности, как и буддисты, “не нуждаются в гипотезе существования Творца” и рассматривают мир

как игру двух противоположных начал, ярко выражено желание избавиться от главного зла — смерти. Ради этого создаются дыхательные техники и проводятся алхимические изыскания элексира бессмертия, возникают мистико-философские конструкции “И-Цзин”, развивается удивительное учение о каналах и меридианах, по которым циркулирует энергия ци. Но, несмотря на практическую эффективность методов, это мировоззрение не ставит цели более высокой, чем сохранение биологического существования индивида, не создает представлений о бесконечной ценности личности — да это и невозможно в мире, истоки которого лежат не в личном творческом акте, а в деятельности безличного дао.

В других типах мировоззрений, где акцент ставится не на взаимодействие, а на борьбу двух противоположных начал, будь то учение Гераклита, манихейство или диалектический материализм Маркса, — представления о спасении сводятся либо к окончательной победе добра над злом (которые каждый понимает по-своему), либо к признанию бессмысленности мирового круговорота, в итоге которого, как писал Ф. Энгельс, материя “с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на земле свой высший цвет — мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время”¹.

Мировоззрения, исходящие из бесконечного или неопределенно большого множества богов, лежащие в основе большинства языческих религий, несмотря на огромное разнообразие конкретных мифов, легенд, частных верований и ритуалов, имеют много общего. Часто им присуще тяготение к идее вечного возвращения, которую в личном озарении “переоткрыли” Ницше и Энгельс в конце XIX века, а также представления о перевоплощениях души, жизнь которой в новом теле зависит от ее прошлого поведения. Представления о спасении в язычестве, древнем или современном, редко идут дальше мечтаний о продолжении той же самой, по существу, жизни, которую люди

вели на земле — например, в форме бесконечных пиров и битв в Валгалле.

В отличие от буддизма, у теософов и антропософов целью этих перевоплощений является не уход из мира, но переход в состояние лучшей жизни.

Представления о спасении, как избавлении от тела, мира, уходе в нирвану или виртуальные миры выражают сущность гностического мировоззрения (хотя не всегда явно эксплицированы). Диаметрально противоположны представления о спасении в христианстве, требующие от человека активного усвоения того дара, который дал людям Спаситель.

“Библейские” религии опираются на представление о Творце мира, который создал Вселенную из небытия своим творческим актом, поддерживает ее существование и стоит неизмеримо выше космических начал, но тем не менее дает человеку возможность общения с собой, возрастающей по мере роста личности. Пробразом Творца на земле является человек, имеющий в мире определенное предназначение. Человек в иерархии мироздания стоит выше ангелов: обладая наравне с ними свободной волей и разумом, он, в отличие от них, имеет еще и тело, дающее способность не только мыслить и чувствовать, но и действовать, воплощать в действительность свои мысленные образы, чего ангелам, при всем их могуществе, не дано. Однако, вследствие ошибочного употребления свободы, в мир входит зло, которого не было изначально, гармония мира повреждается, нарушается связь воли Творца и части творения, что и приводит мир в положение, когда спасение становится остро необходимым. Страдание, так испугавшее Будду, является в этом типе миропонимания, с одной стороны, следствием порожденного грехом зла, но, с другой стороны, оно же является и сигналом об опасности, и в ряде случаев, необходимым средством избавления от зла, ведущим к восстановлению утраченной гармонии.

Гностическое понимание проблемы спасения также имеет свою историю. В Древней Греции первым известным трансля-

тором идеи о теле как темнице души, способной к перевоплощению и усовершенствованию для осуществления перехода в высшее бестелесное состояние, по-видимому, был Пифагор (VI в. до н.э.), который имел возможность во время своих путешествий познакомиться с учением египетских жрецов и вавилонских магов. Стоит заметить, что именно в это время формировался и основной кодекс библейских текстов. Благодаря Пифагору, эти идеи проникли в учение Платона (IV в. до н.э.), а в эпоху становления основных идей христианского вероучения были глубоко и ярко выражены Плотинем (ок. 205-270 гг.). Платонизм и неоплатонизм наложили несомненный отпечаток на размышления многих отцов Церкви, опиравшихся на эллинскую философию, как на важнейший элемент культуры Эллады и Рима, а позже — европейского региона, ставшего основной зоной распространения христианства.

Первые представители гностицизма, о которых до известных находок гностических рукописей в Наг-Хаммади историки знали в основном благодаря их обличителям Иринею Лионскому, Ипполиту, Иустину, появились в конце I века, практически одновременно с проповедью ап. Павла. Первым учителем гностицизма был Симон Волхв, принявший крещение, когда увидел “совершавшиеся великие силы и знамения”. Его учениками стали Кердон, употребивший впервые термин “гностик” как обозначение знающего некие тайны, скрытые от профанов, и Менандр, у которого учился знаменитый Василид, передавший часть своего учения Валентину. Антагонизм христианского и гностического типов мировоззрений выявился уже при первых попытках рационально осмыслить Библию.

Маркион Синопский (80-155 гг.), осознав различие целей Нового и Ветхого Заветов, протестовал против включения Ветхого Завета в христианский канон и выдвинул идею о “несовершенном творце” видимого мира, Демиурге, не являющимся всеблагим Богом. Эта идея стала одной из любимых в арсенале гностиков всех времен, вплоть до Е.П.Блаватской.

Иустин Мученик в середине II-го века резко выступил против Маркиона, считая его главным врагом христианства и учеником гностиков.

Несмотря на двойственное отношение к идеям гностиков, первых христианских богословов Оригена (ок. 185-254 гг.) и Тертуллиана (ок. 160-220 гг.) привлекали идеи отношения к плоти, браку и деторождению как к чему-то низменному. Церковь встала к этим идеям в оппозицию, признав воплощение Христа необходимым для спасения и обожения людей и перехода мира к новому, преображенному состоянию, где “смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло” (Откр.21:4). Откровение Иоанна Богослова, несмотря на возражения Оригена, было включено в состав канона, а некоторые моменты его собственного учения, в частности, учение о переселении душ, было осуждено.

С этого времени пути христианства и гностицизма резко разошлись. Гностическое мировоззрение, с его резким неприятием плоти, нашло опору в учении Мани (216-276 гг.), влияние идей которого прослеживается в истории мандеев (IV-VII вв.), богомилов (X в.), катаров, и альбигойцев (до середины XIII в.). Проследив влияние гностических идей в последующие века, мы обнаружим эти мотивы, связанные с каббалистикой и духовидением, у розенкрейцеров, иллюминатов и мартинистов².

В русле христианских представлений о спасении, вне всякого сомнения, лежат идеи одного из самых замечательных русских мыслителей Николая Федоровича Федорова (1828-1903).

Ученики Федорова В.А. Кожевников и Н.П. Петерсон после смерти Николая Федоровича издали два тома его произведений с грифом “не для продажи” под названием “Философия Общего Дела”. Идеи, высказанные в этом произведении сразу же вызвали интерес и полемику, в которой участвовали известные русские философы. Этими идеями увлекались позже в эмиграции евразийцы.

Активная позиция Федорова, казалось бы, была созвучна “идеалам строителей коммунизма”, однако вплоть до 1980-х годов его работы тщательно замалчивались официальной философией в СССР. С огромным трудом удалось издать томик Федорова в серии “Философское наследие” в 1982 году, при этом известному философу Арсению Гулыге пришлось положить на стол свой партбилет. Такое отношение было связано с ярко выраженной христианской направленностью мысли Н.Ф.Федорова. Сегодня интерес к творчеству Н.Ф. Федорова резко возрос.

Начиная с 1988 года стали традицией Всесоюзные, позднее — Всероссийские (с международным участием) Федоровские чтения, создано общество им. Н.Ф. Федорова (Президент — д.ф.н. С.Г. Семенова). 17 января 1993 г. в Москве, в Центральной библиотеке № 219 (ул. Профсоюзная, 92) открылся музей-читальня имени Николая Федоровича Федорова. В проповеди при освящении музея о.Александр Киселев сказал, что “главная заслуга Федорова в том, что он соединил христианство и культуру, христианство и научное знание, христианство и творчество, которые в современном мире часто идут разными дорогами”(4). С этого времени здесь действует научно-философский семинар, ведется большая издательская работа.

К 2000 году осуществлено первое в мире полное издание сочинений Н.Ф. Федорова в 4-х томах(5), издаются сборники “Философия бессмертия и воскрешения” с трудами участников семинара, монографии и статьи, посвященные изучению и развитию идей Н.Ф. Федорова. За рубежом вышел ряд работ, посвященных жизни и творчеству Н.Ф. Федорова, из которых наиболее обстоятельной является монография М. Хагемайстера(7). Для ознакомления с жизнью и идеями Н.Ф. Федорова, с влиянием его творчества на В.С.Соловьева, Ф.М. Достоевского и русскую культуру вообще, лучше всего обратиться к работам С.Г. Семеновой(8). Эти идеи привлекают в последние годы все большее внимание широких кругов творческой интеллигенции, среди которых находятся как богословы, философы, по-

литологи, литературоведы и искусствоведы, так и представители естественных наук — физики, биологи, экологи.

Николаю Федорову принадлежат многие удивительно современно звучащие мысли. Идея Н.Ф. Федорова о выходе человека в космос, подхваченная К.Э. Циолковским и С.П. Королевым, читавшим и любившим “Философию Общего Дела”, блестяще реализовалась в XX веке и дала первый опыт общего дела в космосе, в совместной программе СССР и США “Союз-Аполлон”. В начале III тысячелетия, когда над человечеством нависает угроза глобальных кризисов, чрезвычайно актуальны мысли о необходимости объединения людей всех стран в борьбе с общим для всех врагом — разрушительными стихиями природы.

Но главная идея Н.Ф. Федорова — победа над смертью с помощью науки, проникающей в природу материи и получающей знание не только о том, как можно сделать тело человека бессмертным, неуязвимым для болезней, утомления и старения, но и о том, как, располагая атомы в нужном порядке, восстановить тела наших предков, уничтоженные смертью, и воссоединиться с ними в грядущем Царствии Божьем, пророчества о котором даны в Библии.

Несмотря на глубокую христианскую веру и чистоту личной жизни Н.Ф. Федорова, его идеи вызывают у некоторых современных ортодоксов недоумение — уж очень они отличаются от того, что привычно проповедают с амвонов в храмах. В настоящее время, когда Православная Церковь освободилась от надзора атеистического государства, стало очевидно, что линия, связанная с русской религиозной философией конца XIX и Серебряного веков, включая Владимира Соловьева, о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова, представляется современным ревнителям православия несовместимой с церковной доктриной.

Н.Ф. Федоров, относимый к очень неоднородной по составу философии русского космизма, проповедовал активное отношение к миру человека, понимающего слова Христа: “Дела,

которые Я творю, и вы сотворите, и больше сих сотворите” (Ин. 14:12), — как прямое указание на возможность воскрешения умерших отцов живущими сыновьями. Критики Федорова пытаются на этом основании приписать Николаю Федоровичу идею о, якобы, самодостаточности человеческих усилий в деле преобразования и возрождения человека.

Н.О. Лосский, отмечая, что Н.Ф. Федорову “принадлежит особое место в развитии христианской философии”, что “это был, несомненно, праведник и неканонизированный святой”, заявляет, что его учение “родственно учениям современных натуралистов, которые считают возможным продление жизни посредством совершенствования искусства медицины, улучшения гигиенических условий жизни и т.д.”. “Идеал христианства несравненно выше, ибо он имеет в виду преображенное тело, — пишет он далее, — а наука бессильна создать преображенное тело. Его создает дух человека, который любит Бога больше, чем самого себя, и всех ближних, как себя самого. Такой человек свободен от всякого себялюбия. Основой христианского учения является убеждение, что нравственное зло — гордость и себялюбие — вообще изначально. Все остальные формы зла — несовершенство тела, слепота сил природы, людская вражда — только следствия первоначального зла. Поэтому искупление от зла может быть достигнуто только посредством уничтожения его главной причины — отрыва от Бога” (9).

Такой ход мысли характерен для многих критиков Н.Ф. Федорова. Однако суть дела именно в том, что для достижения победы над смертью Федоров призывает человечество преодолеть отрыв от Бога, и в первую очередь, преодолеть гордость и себялюбие — главные причины человеческой розни (недаром любимым выражением Федорова была поговорка “не гордись, тряпка, — ветошкой будешь”). Это является невероятно трудным делом, требующим не формального покаяния, а полной перемены сознания, истинной метанойи, без которой невозможна Ноосфера.

Ожидание этой перемены кажется многим совершенной утопией, но именно в этом — главный смысл христианской надежды и призыва к спасению, без понимания этого невозможно понять и идеи Н.Ф. Федорова.

Спасение для Федорова — переход всего человечества из нынешнего его состояния в истинное бытие, в Царствие Божие. Вслед за Сергием Радонежским и Серафимом Саровским, он призывает, “взирая на образ Пресвятой Троицы, преодолевать ненавистную рознь мира сего”. Но спасение для Федорова — это отнюдь не освобождение от тела, а переход в состояние полноты бытия, которое невозможно, пока тело может болеть, утомляться, стареть и, наконец, разлагаться, подчинившись смерти.

Лишь при поверхностном рассмотрении можно увидеть у Федорова нечто общее с мировоззрением Льва Толстого или Хайдеггера позднего периода: идеал крестьянского бытия, в котором обретут новую жизнь воскрешенные предки вместе с воскресившими их потомками, — как нечто, дающее насыщенность жизни, уверенность в реальности бытия. На самом деле Федоров — их антипод: Толстой и Хайдеггер привязывают человека к земле почвенными связями, мощными и питательными, но хоронят его в этой земле, а Федоров выводит человека, освобожденного от смертной земной тяги, в большой Космос, к звездам.

И нет ничего удивительного в том, что мысли Н.Ф. Федорова “прочел как бы за свои” Ф.М. Достоевский, который писал: “Откройте жаждущим и воспаленным Колумбовым спутникам берег Нового Света, откройте русскому человеку Русский Свет, дайте отыскать ему это золото, это сокровище, сокрытое от него в земле! Покажите ему в будущем обновление всего человечества и воскресение его, может быть, одною только русской мыслью, русским богом и Христом, и увидите, какой исполин могучий и правдивый, мудрый и кроткий вырастет пред изумленным миром, изумленным и испуганным, потому что

они ждут от нас одного лишь меча, меча и насилия, потому что они представить себе нас не могут судя по себе, без варварства”(10):

¹ Энгельс Ф. «Диалектика природы» М., 1953, с. 19.

² Ярко представленные, например, в книге потомка владельцев Монсегиора, Монфокона де Виллара “Граф де Габалис, или разговор о тайных науках”, из которой черпали сведения об эльфах, ундинах и саламандрах и Владимир Одоевский, и Анатолий Франс, и оккультные учителя XIX века Элифас Леви, Папиус.

Литература:

1. Достоевский Ф.М. Идиот // Собрание сочинений. Т.VII. М., 1982, с.239.
2. Дугин А. “Мистерии Евразии”. М., 1996, с.10.
3. Лосский Н.О. // История русской философии. М., 1991, с. 109.
4. Об открытии музея-читальни Н.Ф.Федорова. // Начала, №1 (7), 1993, с. 158.
5. Пастернак Б.Л. Доктор Живаго. СПб., 1998, с. 12.
6. Режабек Б.Г. Смертобожничество в спектре современных мировоззрений // Философия бессмертия и воскрешения, Вып. I, М., 1996, с.23.
7. Семенова С.Г. Николай Федоров: творчество жизни. М., 1990.
8. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в 4-х томах. Т.1 – 4. М., 1995 – 1999.
9. Энгельс Ф. Диалектика природы. М., 1953, с. 19.
10. Hagemeister M. Nikolay Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung. Munchen, 1989, 550 S.

Содержание

ОТ РЕДАКЦИИ	3
Марианна ТРОФИМОВА ГНОЗИС И РИТУАЛ	4
Николай ШАБУРОВ К ИСТОЛКОВАНИЮ ПОЙМАНДРА	13
Вадим ЖДАНОВ ИУДЕЙСКИЕ ИСТОКИ ГНОСТИЦИЗМА: МЕЛХИСЕДЕК В РУКОПИСЯХ КУМРАНА И НАГ-ХАММАДИ	21
Людмила ЖУКОВА АПОСТОЛ ПАВЕЛ И ГНОСТИЦИЗМ	33
Роман СВЕТЛОВ ЧТО ИСПОВЕДОВАЛИ КАТАРЫ?	41
Виктор СМИРНОВ ГНОЗИС — ТАЙНОЕ ПРЕДАНИЕ АПОСТОЛОВ	52
Евгений ЛАЗАРЕВ К ВОПРОСУ О ЗНАКОВЫХ СИСТЕМАХ РУССКОГО ГНОЗИСА	62
Роман БАГДАСАРОВ ЗМЕЙ МЫТАРСТВ И МНОГОФАЗОВАЯ ИНИЦИАЦИЯ В ХРИСТИАНСТВЕ	81
Игорь ЕВЛАМПИЕВ ГНОСТИЧЕСКАЯ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА И ЕЕ ПРЕЛОМЛЕНИЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА	91
Алексей КОЗЫРЕВ ГНОСТИЧЕСКАЯ ТЕМА В СОФИОЛОГИЧЕСКИХ СПОРАХ 1930-х ГОДОВ	100
Борис РЕЖАБЕК ГНОСТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СПАСЕНИИ И УЧЕНИЕ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА	113

ЗАО Издательство «Рудомино» (Лиц. № 070082 от 10.11.96 г.)
109189, Москва, Николаямская, д.1
Объем 19 п.л. Тираж 500 экз.
Оригинал-макет подготовлен Агентством печати «Наука»