

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

УДК 27-9
ББК 86.37-3

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

НЕИСКАЖЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ПЕРВОИСТОЧНИКИ¹**Предисловие**

На протяжении многих веков европейская философия находилась под существенным влиянием христианского учения и христианской церкви. Только с XVIII в. возникла тенденция не просто к обособлению философии от христианства и от религии как таковой, но даже к отрицанию значения религиозных представлений для философии. Усиление этой тенденции привело на протяжении двух столетий к естественному результату: большинство современных философов не считают себя связанными с религиозными идеями, причем этот процесс изображается как «прогресс», поскольку он интерпретируется как освобождение философии от «диктата» религии и достижение ею своей окончательной и «свободной» формы, отвечающей ее сущности.

Нельзя отрицать, что возникновение этой тенденции в XIX в. имело под собой веские основания. Церковное учение на протяжении столетий ограничивало свободу философской мысли с помощью непреклонных требований догматической правильности. Великие европейские мыслители никогда не считались с этими искусственными ограничениями и протестовали против самого желания подчинить философскую мысль внешним для нее целям. Однако означает ли это, что философия вообще должна порвать связи с религией и видеть в ней только препятствие для полноты раскрытия человеческой свободы? Вновь обратившись к авторитету великих мыслителей прошлого, мы найдем однозначный ответ на этот вопрос: философия, полностью порвавшая с религией и не несущая в себе религиозных представлений, вообще недостойна своего имени и не отвечает своей сущности. Главная задача философии заключается в том, чтобы помогать человеку осознавать его *абсолютность и бесконечность*, раскрывать *бесконечное измерение* его бытия. Но постижение бесконечной сущности человека, ведущее к практической реализации этой сущности в мире, – это и есть *религиозность, понятая в самом общем и самом естественном для фило-*

¹ Журнал «Соловьёвские исследования» начинает публикацию монографии И.И. Евлампиева «Неискаженное христианство и его первоисточники». В четвертом номере за 2016 г. публикуется первая глава монографии; в двух следующих номерах будут напечатаны вторая глава («Апокриф Иоанна») и третья глава («Евангелие от Филиппа»). Монография публикуется в дискуссионном порядке. Не во всем соглашаясь с автором, редколлегия признает насущную необходимость обсуждения поднимаемых в монографии проблем на страницах журнала. – *Ред.*

софии смысле. Отвергая какую бы то ни было связь с религией, философия отрицает существование указанного бесконечного измерения в человеке, но это означает, что она понимает человека как конечное существо, подчиненное тем же законам, что и вся природа. Это приводит к тому, что человек перестает понимать себя, утрачивает чувство своей *сверхприродности*, начинает рассматривать себя как природный «механизм» (или как «суперкомпьютер», в современной терминологии). Тем самым он утрачивает представление о высших целях своего бытия и о смысле своей жизни.

Именно это происходит в современном мире. Кризис цивилизации, утратившей понимание подлинных целей своего существования, одновременно есть кризис самого человека, не осознающего себя как абсолютное, бесконечное существо. И это во многом связано с кризисом философии, которая перестала быть высшим и важнейшим знанием о человеке и стала необязательным дополнением к науке.

Таким образом, отречение философии от своей сущности наиболее явно проявляется именно в отрицании ее связи с религией. Но задумаемся еще раз, почему многие серьезные европейские мыслители вели борьбу против попыток религии повлиять на философскую мысль. Ответ заключается в раскрытии неоднозначности самой религии, самого христианства. Христианская церковь на протяжении веков навязывала мнение о том, что только она является наследницей Иисуса Христа и «владелицей» его учения, что ее бесконечная борьба с различными уклонениями от догматического учения имеет целью только одно – сохранить чистоту того Откровения, которое принес Иисус Христос. В этом убеждении заключается то *радикальное искажение* европейского мировоззрения, которое, сохраняясь на протяжении многих веков, привело к тому, что вся наша цивилизация оказалась глубоко ущербной в своих основаниях. Только в XX в., когда было обнаружено большое количество древних текстов, показывающих, насколько сложными и многообразными были представления первых христиан, мы смогли правильно понять, что на самом деле является подлинным, а что поддельным и ложным в христианской традиции.

Но даже не имея тех свидетельств прошлого, которые имеем мы, многие мыслители прошлых веков осознавали неоднозначность христианского движения, наличие в нем очень разных по сути, противоположных по своему смыслу тенденций; правда о подлинном содержании христианского Откровения жила, несмотря на все гонения и преследования. Впервые в истории философии решился прямо высказать ту мысль, о которой догадывались очень многие, Иоганн Гютлиб Фихте. «По нашему мнению, – заявил Фихте, – существуют две в высшей степени различные формы христианства: христианство *Евангелия Иоанна* и христианство *апостола Павла*, к единомышленникам которого принадлежат остальные евангелисты, особенно *Лука*»². Только Евангелие от Иоанна Фихте считал выражением *истинного христианства*, истинного учения Иисуса Христа, а осталь-

² Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск, 2000. С. 102.

ные памятники – следствием искажения этого учения. Суть этого искажения – внесение в учение Иисуса элементов иудаизма, прежде всего идеи радикальной греховности человека, из-за чего человек превращается в несовершенное существо, отдаленное от Бога. Именно ложное, искаженное христианство, к сожалению, восторжествовало в истории под именем христианской церкви.

Тем не менее подлинное христианство не исчезло; оно жило и развивалось, несмотря на все преследования, лишь изредка прорываясь на поверхность общественной жизни в виде массовых ересей. Однако вовсе не эти эпизодические проявления были главным в его существовании; главной формой существования подлинного христианства была *европейская философия*, точнее, не вся философия, а только одна, но очень влиятельная ее традиция – *традиция мистического пантеизма*, основанная на представлении, что мир и человек постоянно пребывают в Боге и никаким образом не могут «уйти» от своего тождества с Богом.

Роковое разделение двух версий христианского движения произошло во II в., когда лидеры только-только оформившейся церкви осознали, что возвышенное учение Иисуса Христа слишком сложно для простых людей, трудно для реализации в земной жизни и совсем не годится для целей властного господства над миллионными массами. Ведь Христос учил тому, как человек может стать совершенным, божественным существом, причем не где-то «на небесах», а непосредственно в земной жизни, и наиболее ясно это выражено в главном из *подлинных* памятников древнего христианства – в Евангелии от Иоанна. Для своих целей церковь решила совместить новое учение со старым, с иудаизмом, позаимствовав из него такие «полезные» для земных властителей религиозные представления, как идея первородного греха, идея церкви как спасающей инстанции, идея Страшного Суда как постоянной угрозы для грешных людей, а также саму концепцию «религии закона», разделяющей людей на управляющих и управляемых.

Возникшее таким образом *ортодоксальное христианство*, обладая гораздо более мощной организацией и гораздо большей «волей к власти», чем все остальные группы христиан, очень быстро подчинило себе все христианское движение и в конце концов начало гонения на тех, кто продолжал исповедовать учение Иисуса Христа в его первоизданной чистоте. Эти христиане, сохранившие верность своему Учителю, были названы «гностиками» и объявлены главными врагами «торжествующей» церкви. Поскольку учение Иисуса Христа в III–IV вв. уже обрело развитую философскую форму, борьба с «гностиками» перешла также и в сферу идей, причем, в отличие от сферы общественной жизни, здесь церкви так и не удалось одержать над своими противниками окончательной победы. В результате уже вся история средневековой философии предстает как борьба двух идейных тенденций – той, что развивала ортодоксальное учение церкви, и той, что была основана на подлинном учении Христа и давала оригинальное философское развитие этому учению.

Христианские представления, во всей их неоднозначности, оставались основанием философии на протяжении столетий, поэтому вообще *вся история европейской философии* (от II в. до наших дней) в своей сущности есть борьба традиции мистического пантеизма, основывающейся на неискаженном учении Иисуса Христа, с различными течениями, отрицающими значение этой универ-

сальной философской традиции: прежде всего с течениями, основанными на ортодоксальном христианстве, а также и с возникшими в эпоху Просвещения антирелигиозными направлениями, которые стали побочным результатом существования самого ортодоксального христианства. Ведь деятели Просвещения исходили из идеи, характерной для ортодоксального христианства, – о наличии непреодолимой дистанции между Богом и тварным миром, к которому принадлежит человек. Естественным итогом такого представления является мысль о том, что в своем земном бытии человек вообще может не считаться с Богом (с мировым «часовщиком»), поскольку ни существование Бога, ни его несуществование не отражается существенным образом на нашем бытии.

При таком понимании истории философии в ней можно обнаружить два важнейших переломных момента. Первый – это эпоха Возрождения, когда кризис христианской церкви, изменившей заветам своего основателя, стал настолько очевидным, что родилось влиятельное движение за возвращение цивилизации к подлинному христианству, а человека – к своим подлинным целям на этой земле. Возрождение стало самой великой эпохой в истории Европы именно потому, что в течение некоторого времени подлинное христианство стало основой культурного развития и то богатство культурных достижений, которое всего за полтора столетия произвело Возрождение, является наглядным свидетельством плодотворности и непреходящей значимости учения Христа для европейской цивилизации.

Однако Возрождение потерпело историческую неудачу, церковь в очередной раз победила, а европейская культура вновь была поставлена в жесткие рамки догматического христианства. Соответствующая «контрреволюция» произошла и в философии. Философия вернулась в русло ортодоксального христианства, хотя уничтожить свое собственное порождение, атеистические учения, церковь уже не могла, разрушительная работа материалистических и позитивистских учений продолжилась и в конце концов привела к естественному результату: в наши дни европейская философия практически прекратила свое содержательное существование.

Рационалистическая модель человека, порожденная философией XVII–XVIII вв., была удивительно похожей на средневековое представление о человеке: в обоих случаях человек оказывался несущественной частью бытия и не имел никаких значимых целей в мироздании. Такое «средневековое» принижение значения человека вызвало реакцию наиболее проницательных немецких мыслителей конца XVIII – начала XIX в., в результате возникло философское движение, которое в гораздо более зрелой форме повторило деяние эпохи Возрождения – оно восстановило в правах главные принципы неискаженного учения Иисуса Христа и именно на их основе дало новый философский образ человека. Особое значение здесь играл основатель этого движения И. Кант. Вряд ли его можно в той же степени, как других великих мыслителей Европы, назвать *христианским* мыслителем, и тем не менее именно он сделал самый важный шаг для нового возрождения подлинного христианства в философии. Его прямому наследнику Фихте было гораздо проще сделать последний шаг на этом пути и ясно сформулировать саму мысль о необходимости выбора между истинным и ложным христианством.

Об этой же необходимости преодолеть исторические наслоения лжи и вернуть христианству его утраченную чистоту писали и великие русские мыслители той эпохи – Ф. Достоевский, Л. Толстой, Вл. Соловьев. Особенно показательным утверждение Соловьева о кризисе «средневекового мирозерцания»: как никто другой, он понял, что даже в конце XIX в. официальное христианство оставалось «средневековым», т. е. катастрофически не соответствовало требованиям истории и культуры, не соответствовало мировоззрению человека новой эпохи. Основываясь на идеях своих великих предшественников (Фихте, Герцена и Достоевского), Соловьев дал удивительно жесткий, но предельно правдивый очерк того радикального искажения великого учения Иисуса Христа, которое произошло в истории Европы: «При Константине Великом и при Констанции к христианству привалили языческие массы не по убеждению, а по рабскому подражанию или корыстному расчету. Явился небывалый прежде тип христиан притворных, лицемеров. <...> Прежнее действительно христианское общество расплылось и растворилось в христианской по имени, а на деле – языческой громаде. <...> Большинство новообращенных хотело, чтобы все оставалось по-старому. Они признали истину христианства как внешнего факта и вошли с ним в некоторые внешние формальные отношения, но лишь с тем, чтобы их жизнь оставалась по-прежнему языческою, чтобы мирское царство оставалось мирским, а Царство Божие, будучи не от мира сего, оставалось бы и вне мира, без всякого жизненного влияния на него, т. е. оставалось бы как бесполезное украшение, как простой придаток к мирскому царству»³. Эта ситуация оставалась неизменной во все последующие века «христианской» Европы, из-за чего, как с горечью констатирует Соловьев, в последние века Дух Христов действует не столько через церковь, сколько через людей, «не верующих в Него»⁴.

Опираясь на наследие Достоевского, Соловьев говорит о необходимости перехода от исторического «храмового» христианства, почти не влияющего на личную и общественную жизнь людей, к христианству *вселенскому*, которое «должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие»⁵.

Полтора столетия европейской истории – с начала XIX до середины XX в. – стали идейным повторением такой же по длительности эпохи XV – первой половины XVI в., новым и последним периодом философского и культурного расцвета европейской цивилизации, возвратившим к жизни дух эпохи Возрождения. Но все-таки историческое содержание новой эпохи было совсем другим; деятели Возрождения могли с оптимизмом смотреть в будущее, поскольку глобальный кризис цивилизации еще только начинался и еще можно было верить в его преодолимость. Думающие люди XIX столетия уже не могли быть слишком большими оптимистами: многовековое господство ложного христианства привело цивилизацию к состоянию, которое было чревато окончательной катастрофой. Поэтому величайшие мыслители неклассической традиции, такие как

³ Соловьев В. С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 342–344.

⁴ Там же. С. 349.

⁵ Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Там же. С. 302–303.

Достоевский и Ницше, в большей степени выступали как критики современного состояния дел, чем как пророки нового расцвета цивилизации. Но за их критикой все-таки важно увидеть позитивное представление о будущем, их веру в это будущее. И если правильно понять их исторические прозрения, можно понять единство их устремлений; и тогда «атеист» Ницше предстанет таким же преданным последователем Иисуса Христа, как и его русские «оппоненты» Ф. Достоевский, Л. Толстой и Вл. Соловьев.

Особо нужно сказать о роли Анри Бергсона в том «восстановлении» подлинного христианства, которое произошло в философии второй половины XIX – начала XX в. Формально Бергсон нигде прямо не говорит о своей приверженности христианскому мировоззрению, в его трудах мы находим только критику традиционного, ортодоксального христианства и его неизменной философской основы – христианского платонизма. Но по отношению к Бергсону справедливо приведенное выше суждение Соловьева (об этом же писал Лев Толстой в книге «В чем моя вера?»): в новую эпоху, начавшуюся в середине XIX в., наиболее верными наследниками Христа чаще всего оказывались те, кто был холоден к традиционному христианству или даже отрицал его. В своей последней книге «Два источника морали и религии» Бергсон не боится прямо назвать свою философию религиозной и даже мистической, он ставит своей главной целью выразить философски строго (насколько это возможно) то универсальное религиозное мировоззрение, без которого не может жить ни отдельный человек, ни человечество. И, конечно, в этом универсальном религиозном мировоззрении мы узнаем подлинное учение Иисуса Христа, живое и плодотворное в XX в. так же, как и во II в.

К сожалению, Бергсон оказался одним из последних великих мыслителей, прямо признающих зависимость своей философии от универсального религиозного мировоззрения, наиболее полно раскрывшего себя в первохристианстве. Очень похожую систему идей после Бергсона развивал М. Хайдеггер, однако в его философии увидеть черты подлинного христианского учения уже достаточно трудно, он, скорее, играет с христианскими принципами, чем по-настоящему верит в них, поэтому его роль в истории двойственна: являясь законным представителем последней великой эпохи европейской философии, он одновременно выступает в качестве одного из тех, кто задает тенденцию к нигилистической критике прошлого, которая, развившись в форму «постмодернизма», приведет европейскую мысль всего лишь через полстолетия к полному краху.

По-настоящему глубоко восприняли религиозные традиции философии XIX в. только русские мыслители Серебряного века, только в русской философии подлинное христианство заняло достойное место в философии – стало абсолютным основанием всех философских построений. Здесь были осуществлены совершенно разные варианты разработки исходных принципов христианства: и с использованием подходов, характерных для самых древних форм философствования, аутентично воспроизводящих идеи раннехристианской мысли (в трудах Л. Карсавина), и в рамках самых современных тенденций философского исследования, таких как феноменология и экзистенциализм (в трудах С. Франка и Н. Бердяева). Именно по отношению к русской философии Серебряного века

оказалось верным пророчество Достоевского (в Пушкинской речи) о том, что русский народ в наибольшей чистоте сохранил подлинный лик Христа, – под «народом», правда, здесь приходится иметь в виду лучших представителей культурной элиты, сам народ оказался не слишком предан христианским идеалам, как показали события большевистской революции и Гражданской войны.

Окончательная катастрофа европейской цивилизации, связанная со Второй мировой войной, прервала те процессы в культуре и философии, которые происходили с начала XIX в. Вторая половина XX в. открыла совершенно новую эпоху европейской истории; по прошествии нескольких десятилетий становится понятным, что она ведет не к возрождению, а к окончательному угасанию западной цивилизации. И наиболее наглядно это угасание проявляется в исчезновении великой европейской философской традиции. Только в России философия сохраняет свою приверженность традициям прошлого, и происходит это благодаря возрождению дореволюционной религиозной философии, которая остается единственной силой, способной противостоять разрушительным тенденциям, порожденным постмодернизмом.

Если на Западе великое культурное прошлое Европы все в большей степени подвергается забвению – оно больше ничего не значит для современных европейцев, то в России наша великая культурная история, в единстве с великой культурой Европы, остается действенным фактором современной жизни; чем пристальнее мы всматриваемся в прошлое, тем с большим оптимизмом мы строим планы на будущее. Именно прошлое, очищенное от лжи и понятое во всем своем величии, является тем фундаментом, на котором можно уверенно создавать будущее. И главным камнем в том фундаменте, на котором можно будет строить будущую содержательную философию и будущую творческую культуру, является *подлинное христианство*, которое, наконец, стало явным после многих веков замалчивания и искажений.

ГЛАВА 1. КАНОНИЧЕСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ И ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ФОМЫ

1.1. Маркион и проблема исходных текстов христианства

Чтобы разобраться в том, что было подлинным и основополагающим, а что вторичным и даже сфальсифицированным в раннем христианстве, нужно обратить внимание на одно принципиальное событие, которое произошло немногим более чем через 100 лет после смерти Иисуса Христа. Около 140 г. в Рим приезжает Маркион, сын епископа Понта, ставший к тому времени богатым судовладельцем. Согласно сохранившимся свидетельствам, Маркион был изгнан из родного города своим отцом за то, что слишком вольно трактовал основы христианского учения, а кроме того, и за то, что развратил деву (!). Обе части этого свидетельства выглядят не слишком достоверными, очень похоже, что все это было придумано позднее ради того, чтобы доказать изначальную порочность натуры Маркиона и неслучайность тех событий, которые произошли по-

зднее. Если эти более поздние события интерпретировать в пользу, а не против Маркиона, то свидетельство о его ранних «прегрешениях» дает дополнительное доказательство недобросовестности его критиков. Тем не менее никто не оспаривает тот факт, что в момент прибытия в Рим в 140 г. Маркион обладал христианскими убеждениями; поэтому его вступление в римскую христианскую общину выглядит вполне естественным поступком, какие бы дополнительные цели он при этом ни преследовал. Тертуллиан (III в.) и Епифаний Кипрский (IV в.), критиковавшие Маркиона, утверждали, что его цели были достаточно корыстными – стать епископом, т. е. одним из руководителей общины, но это утверждение трудно считать объективным, основанным на каких-то убедительных свидетельствах, сохранившихся через десятки лет после самих событий.

Через некоторое время (до 144 г.) Маркион публично выступил против пресвитеров римской общины христиан, которая тогда была только одной из многих христианских церквей, обвиняя их в искажении учения Иисуса Христа, т. е. в уклонении от того, что он сам считал основой и сутью этого учения. В доказательство своей точки зрения он предъявил две древних рукописи, привезенных им с Понта: 10 Посланий ап. Павла (без посланий к Тимофею, к Титу и к Евреям), так называемый Апостол, и евангелие, которое он называл Евангелием Господним, во многом совпадающее с известным нам Евангелием от Луки. Результатом возникшего конфликта стало исключение Маркиона в 144 г. из римской общины, после чего он создал альтернативную христианскую церковь и стал детально разрабатывать свое собственное учение, которое считал *истинной* интерпретацией учения Иисуса Христа. В последующей христианской традиции (с III в.) Маркиона было принято считать злостным еретиком, который не просто искажил «правильное» (якобы уже установленное единой христианской церковью) учение, но даже дошел до подлинного «святотатства» – переписал древние христианские памятники, 10 посланий ап. Павла и Евангелие от Луки, с той целью, чтобы они в большей степени соответствовали его собственному учению.

Чтобы правильно понять суть произошедших тогда событий, необходимо иметь в виду, что все обстоятельства этой истории мы знаем только от весьма ангажированных борцов с ересями (в первую очередь от Тертуллиана и Епифания), которые писали свои сочинения через много десятков лет после самого события (книга Тертуллиана «Против Маркиона» была написана после 208 г., а «Панарион» Епифания примерно в 374–378 гг.).

Нужно напомнить, что ни в эпоху создания этих критических сочинений, ни тем более во время деятельности самого Маркиона еще не было общепринятой системы догматов, точно так же как не было канона текстов, на которые можно было опираться при интерпретации христианского учения. Именно в этом состоит самая большая проблема для каждого, кто пытается беспристрастно понять суть расхождений между Маркионом и руководителями римской церкви. Все позднейшие авторы, писавшие об этом, исходили из того, что во время выступления Маркиона в Риме уже существовали – и не только существовали, но были широко распространены – все известные нам новозаветные памятники, прежде всего четыре евангелия и Послания ап. Павла. Это мнение позднее (начиная с XIX в.) подкреплялось общепринятой датировкой времени создания евангелий: три си-

ноптических – в 50–70-е годы I в., Евангелие от Иоанна – в конце I – начале II в. Но в этом убеждении и заключается тот стереотип понимания, который радикально препятствует достижению исторической правды и который *ни на чем не основан*, хотя его пытаются сделать «беспорным» с помощью бесконечного ряда абсолютно тенденциозных исследований, авторы которых заранее принимают за истину то, что они как будто бы хотят «доказать».

На самом деле не существует достаточно веских оснований для утверждения, что в первой половине II в. среди христиан уже были широко известны все четыре евангелия, входящие ныне в Новый Завет. Наиболее веское возражение против слишком ранней датировки канонических евангелий заключается в том, что ни в Посланиях ап. Павла, написанных в 50-е гг. (это, безусловно, первые письменные памятники христианства), ни в посланиях других апостолов, включенных в Новый Завет, нет ссылок на высказывания Иисуса Христа, хотя довольно много ссылок на Ветхий Завет. Это означает, что сама традиция собирания логий (высказываний) Христа и фиксации событий его жизни укрепились не раньше конца I в.⁶ Иустин Римский в своих «Апологиях», написанных около 150 г., уже цитирует слова Христа, но при этом он ссылается не на евангелия, а на логию, и, кроме того, он на равных использует и те высказывания, которые мы знаем по каноническим евангелиям, и те, которые вошли в апокрифические памятники⁷. Это означает, что в середине II в. евангелия еще только складывались в известной нам форме. Впервые фиксирует четыре канонических евангелия, в противоположность всем прочим текстам, Ириной Лионский в своем сочинении против еретиков, написанном около 180 г. Очень важно отметить, что это происходит *после* выступления Маркина, когда римская церковь осознала, что ее идеологические «новшества» уже замечены и начинают встречать противодействие. Это означает, что единственным твердо установленным фактом, на который можно опираться в догадках и размышлениях на эту тему, является как раз история Маркина. Благодаря тому, что критики Маркина (Тертуллиан и Епифани) обильно цитировали его Евангелие Господне и постоянно сопоставляли его с *существовавшим в их время* (т. е. в III–IV вв.) Евангелием от Луки, Маркионово евангелие удалось с достаточной полнотой восстановить. Частично удалось восстановить и те варианты текстов Посланий ап. Павла, которые имел Маркион (впервые это сделал Адольф фон Гарнак⁸); они также не совпадают с каноническими текстами этих же Посланий в Новом Завете.

Таким образом, мы не знаем достоверно, какие из новозаветных памятников были известны в середине II в., но точно знаем тексты, которые в 140-е гг. Маркион предъявил римской общине – Евангелие Господне, являющееся сокращенной версией известного нам Евангелия от Луки (самое большое различие заключается в том, что в Евангелии Маркиона отсутствуют три первые и половина четвертой главы Евангелия от Луки, повествующие об иудейском происхождении Иисуса Христа и Иоанна Крестителя), и 10 Посланий ап. Павла, в су-

⁶ См.: Ленцман Я. А. Сравнивая евангелия. М., 1967. С. 21–22.

⁷ Там же. С. 25.

⁸ См.: Harnack A.v. Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1921. Beilage III.

щественно иной редакции, чем те, которые входят в Новый Завет (два послания к Тимофею и послания к Титу и к Евреям, входящие в Новый Завет, являются явно подложными, их в собрании Маркиона не было).

Еще раз нужно подчеркнуть, что нет никаких оснований *однозначно* утверждать, что в это же время существовало Евангелие от Луки и Послания ап. Павла в современных редакциях. С равной степенью вероятности можно и утверждать, и отрицать это. Безапелляционное утверждение критиков Маркиона о том, что он отредактировал уже имеющиеся новозаветные тексты, не является объективным свидетельством, поскольку существование этих текстов в III–IV вв. вовсе не доказывает их существование в первой половине II в. Нет ничего невероятного в предположении, что известные нам тексты Евангелия от Луки и Посланий ап. Павла появились *после* выступления Маркиона, в качестве своеобразного «ответа» на это выступление. Эта гипотеза, уже давно выдвинутая в исследовательской литературе, имеет под собой весьма веские аргументы, их теперь и необходимо рассмотреть.

Борцы с ересями в III–IV вв. утверждали, что Маркион якобы сократил уже имевшееся в его время Евангелие от Луки с той целью, чтобы оно лучше соответствовало его интерпретации учения Иисуса Христа, в этой интерпретации одним из главных пунктов было отрицание Ветхого Завета и иудаизма как религии низшего, немилосердного Бога-Демидурга. Поскольку в настоящее время мы имеем и текст Евангелия от Луки, и восстановленный текст Евангелия Господня, предъявленный римской общине Маркионом, мы можем объективно и непредвзято, не опираясь на тенденциозное мнение древних борцов с ересями, сравнить эти тексты, чтобы понять, можно ли рассматривать Евангелие Господне как сокращенный и отредактированный вариант Евангелия от Луки.

Такой чисто текстологический анализ, оставляющий в стороне все традиционно принимаемые предпосылки, был проделан впервые более ста лет назад американским исследователем Чарльзом Уайтом. Его рассуждения и вводы кажутся настолько убедительными и аргументированными, что представляется невероятным продолжающееся господство в умах историков и библеистов стереотипа о «еретике» Маркионе, осуществившем злостное «искажение» Евангелия от Луки. Сравнивая тексты двух евангелий, Уайт констатирует, что почти во всех случаях расхождений текст Евангелия от Луки пространнее, чем текст Евангелия Господня (36 случаев против 6 обратных, не считая отсутствия трех с половиной глав), причем дополнительные слова, содержащиеся в Евангелии от Луки, чаще всего *не имеют никакого содержательного значения*. Появление таких дополнительных слов в историческом бытовании любой древней рукописи совершенно естественно: ведь рукописи священных текстов переписывали глубоко верующие люди, которые сопереживали описываемым событиям, и в своем эмоциональном состоянии они незаметно для себя добавляли слова и выражения, более конкретно описывающие и разъясняющие ситуацию.

В последующие века, по мере укрепления христианской церкви и возрастания ее богатства, воспроизведением священных памятников стали заниматься профессиональные переписчики в специальных монастырских мастерских, и даже в этом случае ошибки были далеко не редки. Но в I–II вв., когда христиан-

ские общины были не столь многочисленны и не обладали соответствующими ресурсами и кадрами, искажение текстов при переписывании было совершенно естественным⁹. Нужно также иметь в виду, что на самом раннем этапе традиция передачи речений Иисуса и историй о нем была устной, что многократно увеличивает вероятность незаметных искажений; поэтому появление к середине II в. существенно различных версий одного памятника было совершенно естественным и без сознательного вмешательства чьей-то корыстной воли (как это предполагается в отношении Маркиона). В этой ситуации кажется логичным предположить, что из двух рукописей одного и того же евангелия та рукопись, в которой описание историй является более многословным, отражает *более позднюю* эпоху его бытования. В данном случае это означает, что у нас нет никаких оснований для утверждения, что Маркион сокращал Евангелие от Луки, и, наоборот, можно вполне обоснованно утверждать, что предъявленное им Евангелие Господне, действительно, является *более древним памятником*, на основе которого позднее было создано Евангелие от Луки.

Для наглядности приведем несколько примеров из книги Уайта. Два самых выразительных связаны с историей грешницы, омывающей ноги Иисуса.

Стих 4:30 из Евангелия Маркиона выглядит так: «Но грешница, стоя поблизости, у Его ног, омыла их слезами, и помазала их, и поцеловала их». А вот тот же сюжет из Евангелия от Луки: «И вот, женщина того города, которая была грешница, узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром и, став позади у ног Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром» (Лк. 7:37–38).

Далее в обоих евангелиях Иисус вспоминает это событие, и вновь его описание совершенно идентично по сути, но выполнено с разной детализацией. В Евангелии Господнем Маркиона мы читаем: «И, обратившись к женщине, сказал Симону: видишь ли ты эту женщину? Я пришел в дом твой, и ты воды Мне на ноги не дал. Она омыла Мои ноги слезами, и помазала их, и поцеловала их» (Маркион 4:36). А вот как то же самое выглядит в каноническом евангелии: «И, обратившись к женщине, сказал Симону: видишь ли ты эту женщину? Я пришел в дом твой, и ты воды Мне на ноги не дал, а она слезами облила Мне ноги и волосами головы своей отерла; ты целования Мне не дал, а она, с тех пор как Я пришел, не перестает целовать у Меня ноги; ты головы Мне маслом не помазал, а она миром помазала Мне ноги (Лк. 7:44–46).

Ч. Уайт дает такой комментарий к сопоставлению первых двух фрагментов: «Это трогательное происшествие, просто и изящно описанное у Маркиона шестнадцатью греческими словами, увеличено автором Луки более чем в три раза без изменения самой истории. Омовение ног Иисуса, бывшее у Маркиона образным выражением, описывающим великую скорбь этой женщины, изображено Лукой как действительный факт, т. е. она так рыдала, что “начала мыть Его ноги слезами”. Затем, вымыв их, ей пришлось вытереть их “волосами своей

⁹ См.: Эрман Б. Искаженные слова Иисуса. Кто, когда и зачем правил Библию. М., 2009. С. 79–86.

головы? Не может быть сомнений, что Евангелие Маркиона было написано первым, а автор Евангелия Луки дополнил его текст плодами своего воображения»¹⁰.

Кроме того, Уайт замечает, что Евангелие Маркиона является более правильным по порядку изложения. В Евангелии от Луки Иисус начинает свое служение в Назарете, но при этом он почему-то упоминает (Лк. 4:23) о тех делах, которые он совершил в Капернауме, притом что в Капернаум он приходит позже (Лк. 4:31). У Маркиона такого нарушения последовательности событий нет: Иисус начинает служение в Капернауме, откуда приходит в Назарет и там естественным образом упоминает о ранее совершенных делах (в этом Евангелие Маркиона полностью согласуется с Евангелием от Иоанна).

В итоге Уайт делает вполне убедительное заключение из проведенного им сопоставления двух евангелий: «...сам факт, что практически каждое слово Маркиона повторено у Луки, наряду со значительным объемом дополнительного материала, является надежным подтверждением теории, согласно которой автор Евангелия Луки пользовался, помимо прочего материала, *полным списком Евангелия Маркиона*. Предположив, что Евангелие Маркиона более позднее, будет нелегко объяснить, почему Маркион должен был удалить такую значительную часть Евангелия Луки, тем более, что это не вызывалось догматическими соображениями. С другой стороны, если Лука писал позднее, его дополнения вполне согласуются с духом времени и общераспространенной практикой. Более того, было просто необходимо, чтобы появилось евангелие, отличное от Евангелия Маркиона, поскольку последний был объявлен “еретиком”. У нас нет достоверных свидетельств, что Маркион видел синоптические евангелия или хотя бы слышал о них»¹¹.

Таким образом, совершенно естественно предположить, что Евангелия от Луки *еще не существовало* (или просто не было широко известно) в момент выступления Маркиона (около 144 г.), оно было создано (или признано значимым и важным) *после этого события*¹² – специально для того, чтобы обосновать версию о том, что Маркион – это еретик, который святотатственно «сокращал» якобы уже существовавшее евангелие. Но, в силу давно и надежно установленной связи между синоптическими евангелиями, этот вывод, вполне обоснованно сделанный в отношении одного из них, необходимо перенести и на два остальных. Все три евангелия были, видимо, «обретены» церковью (т. е. либо созданы на основании более древних памятников, либо извлечены из огромного числа малоизвестных рукописей и отредактированы соответствующим образом) в середине II в. именно для «нейтрализации» выступления Маркиона, который в связи с таким выводом выглядит правдивым и искренним христианином. И в таком случае мы обязаны более внимательно отнестись к содержанию его обвинений в адрес руководителей римской общины, поскольку они несут в себе какую-то важную истину.

¹⁰ Waite Ch.V. History of the Christian Religion to the Year Two-Hundred. Chicago: C.V. Waite & Co., 1881 (рус. пер. Дм. Алексеева: <http://apokrif.fullweb.ru/study/evluka-markion.shtml>).

¹¹ Там же.

¹² Более современное обоснование этой гипотезы дал Джон Нокс (см.: Knox J. Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon. Chicago, 1942. P. 19–38).

Но прежде чем переходить к такому содержательному анализу, обратим внимание на аргументы, которые обычно приводят для доказательства того, что три синоптических евангелия были созданы в 50–70-е годы I в.

Если проанализировать все системы рассуждений, приводимые в обоснование этой датировки, и отбросить произвольные гипотезы, которые могут казаться реалистичными только тем, кто заранее знает ответ задачи, то выяснится, что имеется только один бесспорный аргумент для утверждений о древнем происхождении синоптических евангелий. Этим аргументом является свидетельство Папия, епископа Гирополя, который на протяжении многих лет собирал подлинные речения Иисуса Христа и в конце концов составил из них большой труд в пяти книгах под заглавием «Изложение изречений Господних». Папий родился в 70 г., а умер в 155 или 165 г., т. е. его сочинение, по всей видимости, было создано до выступления Маркиона. От всего его труда сохранилось только несколько небольших цитат в передаче более поздних христианских писателей. Согласно одной из них, Папий принципиально не использовал письменных источников и собирал только сохранившиеся в устной традиции высказывания Иисуса Христа. В других дошедших до нас цитатах упоминаются имена учеников и последователей Иисуса, которые первыми стали собирать и записывать его высказывания, среди этих имен названы Матфей, Марк и пресвитер Иоанн (не совпадающий с ап. Иоанном Богословом, который, согласно церковной традиции, является автором одного из евангелий и Откровения). Именно на это свидетельство и опираются все, кто доказывает раннее происхождение Евангелий от Марка и Матфея (Евангелие от Луки «пристегивается» к ним в силу внутренней связи). Подчеркнем еще раз – *никаких иных прямых документальных свидетельств существования синоптических евангелий ранее 140 г. не существует* (кроме самого известного, но совершенно софистического: «раз церковная традиция так считает – так оно и есть»)¹³.

¹³ В качестве важных свидетельств в пользу раннего времени создания синоптических евангелий указывают на присутствие параллелей с евангельскими текстами в самых ранних из сохранившихся до наших дней христианских писаний, не вошедших в Новый Завет: в Послании Климента Римского (95–96 гг.), письмах Игнатия Антиохийского (около 110 г.), а также в Послании Поликарпа Смирнского (первая треть II в.). Однако все параллели с синоптическими евангелиями в первых двух сочинениях очень приблизительны, и их очень мало (по 2–3 случая в каждом памятнике), в то время как, например, прямых и очень точных отсылок к Ветхому Завету в Послании Климента Римского около сотни! В то же время в обоих памятниках содержится достаточно много явных и гораздо более точных параллелей с Посланиями ап. Павла, а письма Игнатия Антиохийского очень часто заставляют вспомнить Евангелие от Иоанна (об этом еще будет речь ниже).

В Послании к Филиппийцам Поликарпа приводится несколько точных цитат из Евангелия от Матфея и Евангелия от Луки, но эти цитаты содержат известные «афоризмы» Иисуса («не судите, чтоб не быть вам судимыми», «прощайте, и будет вам прощено», «какою мерою мерите, такую: возмерится вам», «блаженны бедные и гонимые за правду, ибо их царствие Божие», «дух бодр, но плоть немощна»), которые могли присутствовать во множестве памятников (или бытовать в устной традиции), поэтому их цитирование Поликарпом не доказывает существование в это время евангелий в известной нам форме. Характерно, что и в упомянутом Послании гораздо больше прямых ссылок на Послания ап. Павла, чем на слова Христа.

Но если к этому единственному свидетельству подойти с должным вниманием, оно оборачивается против тех, кто его применяет для доказательства ранней датировки синоптических евангелий. Самое странное здесь – это сама трагическая судьба сочинения Папия, ведь оно представляло собой богатейшее собрание высказываний Христа, т. е. должно было представлять чрезвычайную ценность для всех христиан – даже большую ценность, чем евангелия, если предположить, что они тогда уже существовали. Папий специально подчеркивает, что не доверяет письменным источникам и поэтому опирается только на устную традицию: «Ибо не из книг столько мне пользы, сколько чрез живой голос и непреходящее». Эти слова можно считать выражением общего отношения той эпохи к письменным текстам: пока еще жива была устная традиция передачи слов Христа, именно эта традиция вызывала больше доверия, чем письменные источники¹⁴.

Почему же из ценнейшего памятника раннего христианства сохранилось только несколько цитат, используемых в последующей традиции для доказательства

Таким образом, на основании анализа этих ранних памятников можно сделать вывод о том, что к началу II в. были достаточно известны Послания ап. Павла и Евангелие от Иоанна (или какой-то его прототип), но не синоптические евангелия.

Очень точная цитата из Евангелия от Матфея (молитва «Отче наш») содержится еще в одном древнем тексте – в наставлении к добродетельной церковной жизни «Дидахе». Некоторые исследователи датируют его создание концом I – началом II в., однако эта датировка не очень убедительна, не меньше оснований отнести это произведение к III или даже IV в. Но самое главное даже не в сомнительности ранней датировки памятника, а в том факте, что его единственная рукопись относится к 1056 г., поэтому весьма вероятно, что этот поздний вариант текста содержит множество дополнений, в сравнении с ранними его вариантами, – ведь это список практических рекомендаций верующим, которые безусловно изменялись с течением времени; отношение к нему было, конечно же, совсем не таким, как к священным свидетельствам о жизни и словах Христа. В результате признать этот текст доказательством раннего существования Евангелия от Матфея невозможно (см.: Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. М., 2008. С. 30–43).

Наконец, еще одним важным памятником, свидетельствующим о достаточно раннем складывании системы новозаветных текстов, долгое время считался так называемый Мураториев канон, в котором упоминались евангелия, 13 посланий ап. Павла и Деяния апостолов. Значимость этого памятника целиком определялась его ранней датировкой – как полагали, не позднее 170 г. Однако в последние десятилетия английские исследователи доказали, что он не мог возникнуть раньше IV в.; это вполне соответствует общепринятому представлению, что Новый Завет сформировался в более или менее окончательном виде именно в IV в. (см.: Афонсин Е.В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 116–117).

¹⁴ Этот вывод подтверждается тем, как слова Иисуса Христа, известные нам по каноническим евангелиям, воспроизводятся в сохранившихся сочинениях самых первых христианских авторов I–II вв. – в уже упомянутых Послании Климента Римского, письмах Игнатия Антиохийского и Послании Поликарпа Смирнского. Если ссылки на Ветхий Завет в этих сочинениях вводятся с помощью выражений «как написано» или «как сказано в Писании», то высказывания Христа обозначаются исключительно как «слова Господа Иисуса», «слова Христа» и т. п. Это ясно показывает, что даже если письменные евангелия и существовали в то время, они не рассматривались как главный источник знаний о христианском учении – устная традиция памятования логий Христа и историй о нем была гораздо важнее (см.: Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. С. 30–52).

раннего происхождения Евангелий от Матфея и Марка? Учитывая все, что было установлено выше в отношении выступления Маркиона, ответ представляется очевидным: видимо, римской церкви, постепенно становящейся центром всего христианского движения и по-своему интерпретировавшей учение Иисуса Христа, не нужна была вся совокупность подлинных высказываний основателя христианства, эти подлинные высказывания слишком явно свидетельствовали об искажениях, внесенных в исходное учение римскими идеологами. Поэтому сочинение Папия с течением времени, по мере укрепления и распространения «исправленной» версии учения, было уничтожено (т. е. его рукописи перестали переписывать, и оно естественным образом было утрачено), а те цитаты из него, где упоминались некие Марк и Матфей, были использованы для того, чтобы придать авторитетность новым евангелиям, внезапно «обретенным» после выступления Маркиона. Можно даже предположить, что именно из сочинения Папия имена «Матфей» и «Марк» были перенесены в заглавия этих новых евангелий.

Отметим, что современные исследователи, анализирующие сохранившиеся свидетельства Папия Гиеропольского, приходят к однозначному выводу, что «записи» высказываний Иисуса Христа, сделанные Матфеем и Марком, которые упоминаются в цитатах из его труда, не могут быть теми евангелиями, которые ныне входят в Новый Завет¹⁵. Кто на самом деле был авторами новозаветных евангелий, мы уже никогда не узнаем. В результате, можно еще раз констатировать, что высказывания Папия, которые на протяжении столетий использовались для доказательства раннего времени создания синоптических евангелий, на самом деле становятся свидетельством против этого убеждения.

Что касается Евангелия от Иоанна, то есть все основания считать его написанным в конце I или в самом начале II в. Ведь самой древней на данный момент рукописью евангелий является как раз фрагмент Евангелия от Иоанна, датированный 130–150 гг. Впрочем, это факт не может считаться решающим в датировке: фрагмент содержит очень маленькую часть текста Евангелия, поэтому нельзя исключить, что это часть иного, по-настоящему древнего памятника, на основе которого позднее было создано известное нам Евангелие от Иоанна. Тем более что нынешний текст евангелия, несомненно, содержит позднейшие добавки – например, такой позднейшей добавкой является вся глава 21, повествующая о «наказе» Петру «пасти овец», т. е. быть главой Христовой церкви (одно из высказываний Тертуллиан в начале III в. свидетельствует о том, что он имел евангелие без 21 главы¹⁶). В пользу раннего происхождения Евангелия от Иоанна в большей степени свидетельствуют не исторические и текстологические его особенности, а его содержание, сильно расходящееся с идейным содержанием синоптических евангелий¹⁷.

¹⁵ Хазарзар Р. Сын Человеческий. М., 2004. С. 19–21, 25–27; Эрман Б. Иисус, прерванное Слово. Как на самом деле зарождалось христианство. М., 2009.

¹⁶ Хазарзар Р. Сын Человеческий. С. 44.

¹⁷ Ипполит Римский, рассказывая о гностике Василиде, цитирует, в частности, его слова, относящиеся к Евангелию от Иоанна (Ин. 1:9), это означает, что «Василид около 125 г, вероятно, уже знал и признавал четвертое евангелие» (см.: там же. С. 47).

Весьма веским аргументом в пользу существования и достаточной распространенности Евангелия от Иоанна в самом начале II в. является присутствие выдержек из него в письмах Игнатия Антиохийского. Достоверно известно, что Игнатий, преемник ап. Петра на посту епископа Антиохии, при императоре Траяне был схвачен и отправлен в Рим, где был казнен около 110 г. Во время этого последнего путешествия он написал семь писем, которые дошли до наших дней. Учитывая обстоятельства их создания, кажется невероятным, что Игнатий мог бы приводить цитаты из каких-то текстов, которые были распространены среди христиан его эпохи. И тем не менее в его письмах содержатся несколько почти точных цитат из Евангелия от Иоанна (также переложения высказываний из Посланий ап. Павла).

Письма Игнатия подробно проанализированы в современной литературе; список основных совпадений между текстом Игнатия и Евангелием от Иоанна содержится, например, в классической книге Брюса Мецгера «Канон Нового Завета»:

«Если ассоциации с синоптическими Евангелиями весьма малочисленны, то отголоски четвертого Евангелия слышны довольно часто. Ниже приводим некоторые из наиболее показательных примеров.

1) В письме к Магнезийцам (7:2) Игнатий говорит о Боге так: “Он показал себя через Своего Сына, Иисуса Христа, который есть Его Слово, изреченное из молчания, который во всем снискал благоволение Пославшего Его”. Здесь две достаточно очевидные косвенные цитаты из Евангелия от Иоанна (1:1 и 8:28–29).

2) В письме к Филадельфийцам (7:1) он пишет: “И хотя некоторые желали обмануть меня по плоти, дух [самого Игнатия] невозможно обмануть, ибо он от Бога. Знает он, откуда приходит и куда уходит (τοθευ ερχεται και του υπαγει)”. Эти же пять слов о Духе Божьем встречаются в Ин. 3:8.

3) В письме к Римлянам (7:2) Игнатий пишет, что “..князь века сего (ο αρχων του αιωνος) хочет пленить меня и подкупить мой ум, устремленный к Богу”. Это напоминает нам повторяющиеся слова о “князе мира сего” (ο αρχων του κοσμου) в четвертом Евангелии (12:31; 14:30; 16:11). Через несколько строк Игнатий пишет о “живой воде”, которая говорит в нем: “Прииди к Отцу” (ср.: Ин. 4:10; 7:38). А чуть ниже он заявляет: “Не желаю я пищи тленной, ни наслаждений земной жизни. Но хочу вкусить “хлеба Божьего” – плоть Христову, “который есть семя Давидово”; а в питье я желаю крови, которая есть неоскудевающая любовь”. Здесь мы находим фразы, похожие на Ин. 6:33; 7:42, и другие отголоски Иоанново богословия.

4) В письме к Филадельфийцам (9:1) он пользуется сравнением Христа с дверью, подчеркивая Иоанново учение о значимости Слова до воплощения: “Он (первосвященник) есть дверь к Отцу, которою вошел Авраам, и Исаак, и Иаков, и пророки, и апостолы, и Церковь. Все они соединяются в единстве Божьем”. Следует заметить, что для Игнатия многие темы четвертого Евангелия тесно связаны друг с другом (ср.: Ин. 10:7; 14:6; 8:30–59; 17:20–23).

Такие параллели слов, а иногда и идей показывают, что Игнатий хорошо знал Иоанново богословие, и позволяют предположить, что узнать его он мог

только прочитав четвертое Евангелие. Отсутствие какой-либо явной цитаты вполне согласуется с упоминавшимися выводами о стиле автора и об обстоятельствах, в которых ему приходилось писать»¹⁸.

Таким образом, в полной противоположности к сложившемуся стереотипу представлений о времени создания евангелий есть все основания утверждать, что только Евангелие от Иоанна является древним, подлинным, существовавшим и достаточно известным к началу II в., синоптические же евангелия, безусловно, не существовали в известном нам виде до середины II в. Благодаря Маркиону мы можем только утверждать, что в первой половине II в. имело хождение то Евангелие Господне, которое он предъявил римским пресвитерам около 144 г., оно и стало, скорее всего, прообразом Евангелия от Луки, а также, совместно с какими-то другими древними текстами (возможно, это были несохранившиеся Евангелие эбионитов и Евангелие евреев¹⁹), двух других синоптических евангелий.

Наконец, говоря о том, какие из памятников в наши дни необходимо признать аутентичными и наиболее точно выражающими исходное, подлинное содержание учения Иисуса Христа, на первое место нужно поставить Евангелие от Фомы. Неприятие этого евангелия церковными идеологами вполне понятно: ведь вся догматическая традиция построена на искажении подлинного учения Иисуса Христа, и все, что явно свидетельствует об этой традиции в ее исходной, «чистой» форме, не может не признаваться церковью «позднейшей ересью». Многие из церковных исследователей утверждают, что вторичность Евангелия от Фомы якобы можно доказать на основе чисто текстологического анализа; при этом указывается на то, что больше половины высказываний Иисуса, приведенных в Евангелии от Фомы, имеют параллели в синоптических евангелиях. Если считать оправданным предположение о раннем времени создания синоптических евангелий, то можно счесть Евангелие от Фомы своего рода позднейшей «компиляцией». Однако, как было сказано, все свидетельствует о том, что синоптические евангелия были созданы в известной нам форме достаточно поздно (не раньше середины II в.). В результате указанные совпадения однозначно говорят об обратном: о том, что Евангелие от Фомы является ранним памятником, который был использован при составлении более поздних текстов, в том числе синоптических евангелий (по своей форме он очень похож на загадочный источник Q, о котором давно говорят историки и текстологи, анализирующие происхождение синоптических евангелий)²⁰. Но все-таки и в этом случае, как и

¹⁸ Мецгер Б.М. Канон Нового Завета. С. 38–39.

¹⁹ См.: Свенцицкая И.С. Иудео-христианские евангелия // Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 50–74.

²⁰ Веские аргументы в пользу первичности Евангелия от Фомы (и некоторых других апокрифических текстов, например Беседы Спасителя) по отношению к каноническим евангелиям приводит Г. Кёстер, анализируя соотношение близких по смыслу высказываний в канонических евангелиях и в апокрифе: «Евангелие от Фомы с его простой схемой “вопрос-ответ” стоит в начале литературного развития и сравнимо с источником изречений у синоптиков» (см.: Koester H. *Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. The School of Valentinus. Proceedings of the International*

в случае Евангелия от Иоанна, главные аргументы в пользу древности Евангелия от Фомы и его первичности по отношению к синопитическим евангелиям дает не формально-текстологический и исторический анализ, а анализ его *идейного содержания*.

1.2. Искажение христианского благовестия

Вернемся к исходному и самому надежному пункту истории, позволяющему увидеть процесс искажения учения Иисуса Христа, – противостоянию Маркиона и римских иерархов. Поздние борцы с ересями достаточно подробно описывают точку зрения Маркиона – его критику возникшей к середине II в. церковной интерпретации учения Иисуса Христа и его собственные представления о сути этого учения. Самое принципиальное здесь – это отношение учения Христа к иудаизму и к Ветхому Завету. Согласно церковной традиции, Ветхий Завет является основанием учения Христа, а сам Христос есть тот самый Мессия, который предсказывается в разных книгах Ветхого Завета, в первую очередь в Книге Пророка Исайи. С точки зрения церковной традиции Христос не отрицал «закон и пророков», но добавил к иудейскому учению о Боге и его заповедях свои заповеди и свое обетование.

Маркион же утверждал, что именно в этом соединении учения Христа с Ветхим Заветом и иудейским учением заключается искажение, на деле Христос полностью отверг иудаизм, отверг «закон и пророков» и создал совершенно новое учение, ничего общего не имеющее с иудаизмом, более того, представляющее иудаизм законом низшего Бога-Демиурга, злого повелителя нашего мира, «князя мира сего», как сказано в Евангелии от Иоанна. Учение же Христа открывало людям подлинного высшего Бога-Отца, которого иудеи не знали. В этом смысле сам Иисус Христос ничего общего не имеет с тем Мессией, которого ждали иудеи и который был предсказан в Ветхом Завете. Этот предсказанный Мессия на деле придет как «ложный» Христос, т. е. как антихрист.

Раньше мы указывали, что в подавляющем большинстве случаев различия между Евангелием Маркиона и Евангелием от Луки не имеют существенного идейного значения. Однако теперь стоит обратить внимание на те расхождения между Евангелием Господним Маркиона и Евангелием от Луки, которые являются содержательными. Анализируя их, можно без труда обнаружить, что две версии евангелия различаются именно противостоянием двух отмеченных тенденций в понимании образа Христа и его учения. В Евангелии Маркиона явно

Conference on Gnosticism at Yale, New Heaven, Connecticut, March 28–31, 1978. Leiden, Brill, 1980, P. 243–244 (перевод на русский язык Дм. Алексева: Кёстнер Г. Гностические писания как свидетельства традиции изречений // http://nordxp.3dn.ru/gnosis/g-kjoster-gnosticheskie_pisanija_kak_svidetelstva_.pdf); см. также: Koester H. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990. P. 75–128.). Весьма убедительно древний характер этого памятника обосновывает А. Логинов в статье «О датировке Евангелия от Фомы. Гностицизм и проповедь Иисуса» (<http://apokrif.fullweb.ru/study/loginov1.shtml>).

присутствует утверждение о том, что Христос отвергал иудаизм: «И начали обвинять Его, говоря: мы нашли, что Он развращает народ наш, и разрушает закон и пророков, и запрещает давать подать кесарю, и совращает женщин и детей» (Маркион 20:2) (курсив мой. – И.Е.). В соответствующем фрагменте Евангелия от Луки это утверждение отсутствует: «И начали обвинять Его, говоря: мы нашли, что Он развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем» (Лк. 23:2). Еще в одном из случаев, когда текст Евангелия Маркиона пространнее текста Евангелия от Луки, разница касается принципиальнейшего момента о возможности для человека «сподобиться Бога», т. е. постичь Бога и соединиться с ним, что совершенно невозможно в иудаизме (даже в акте воскресения из мертвых) и что является наиболее принципиальным и важным моментом в исходном учении Иисуса Христа (подробнее об этом мы будем говорить ниже). В Евангелии Маркиона мы читаем: «А сподобившись Бога, и того века, и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выйдут...» (Маркион 17:25) (курсив мой. – И.Е.). В соответствующем тексте Евангелия от Луки «Бог» «опущен»: «А сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят...» (Лк. 20:35).

Нужно также отметить, что в Евангелии Маркиона полностью отсутствуют первые три главы Евангелия от Луки, подробно излагающие фантастический миф непорочного зачатия и родословную Иисуса. Совершенно очевидно, что эта часть Евангелия от Луки, точно так же как и аналогичные «зачины» двух других синоптических евангелий, нужна была для того, чтобы подчеркнуть «встроенность» Иисуса в иудейскую традицию, чтобы с первых строк создать у читателя ощущение того, что Иисус является «вершиной» и завершением всей истории еврейского народа и его отношений с Богом-Творцом, героем Книги Бытия. Собственно говоря, почти все объективно настроенные исследователи признают, что «родословные» Иисуса и история его «непорочного зачатия» в синоптических евангелиях являются поздними добавлениями²¹; в первых, подлинных евангелиях их быть не могло (как их нет в Евангелии от Фомы). Это еще один аргумент в пользу подлинности (или, по крайней мере, большей древности) Евангелия Господня Маркиона. Отметим, что такого введения нет и в Евангелии от Иоанна. Веским аргументом в пользу мнения о том, что родословные Иисуса были добавлены в синоптические евангелия достаточно поздно, является факт их отсутствия в «Диатессароне» («διὰ τεσσάρων») Татиана (112–175). Это произведение, созданное, видимо, в 150–160-е гг., пользовалось большим авторитетом в сирийской церкви на протя-

²¹ Нелепость выдумки о «непорочном зачатии» выступает особенно наглядно, если учесть, что само библейское пророчество, со ссылкой на которое вводится эта идея в Мф. 1:23, не содержит упоминания «девы» (девственницы) и было просто неправильно понято христианами апологетами, придумавшими эту идею. В оригинале ветхозаветного «пророчества» (Ис. 7:14), гласящего, в соответствии с текстом русского синодального перевода (также и в переводах на другие языки), что «дева» родит сына, на самом деле стоит еврейское слово, означающее просто молодую женщину («молодуха»), а вовсе не девственницу (см. об этом: Хазарзар Р. Сын Человеческий. С. 191–196; Эрман Б. Иисус, прерванное Слово. Как на самом деле зарождалось христианство. М., 2009).

жении нескольких столетий. Считается, что в нем Татиан соединил в одном повествовании все канонические евангелия. Тот факт, что Татиан объединял именно *четыре* евангелия и именно под теми именами, которые известны нам, сообщается в сочинениях Евсевия Кесарийского и Феодорита Кирского, написанных более чем через полтора столетие после смерти Татиана. На деле, мы не знаем, какие тексты соединял Татиан. Например, существует мнение, что в «Диатессароне» он использовал не Евангелие от Матфея, а его «прообраз» – древнее Евангелие евреев, которое цитируют Климент Александрийский, Ориген, Иероним и др. и в котором также отсутствовали родословная и история рождения Иисуса²². Несмотря на то, что текст «Диатессарона» до нас не дошел и невозможно с уверенностью сказать, какими версиями евангелий пользовался Татиан, отсутствие в этой книге родословных Иисуса, надежно засвидетельствованное церковными писателями IV–V вв., говорит в пользу того, что радикальная правка евангелий продолжалась в конце II и в течение всего III в.; именно в это время в синоптических евангелиях появилась история непорочного зачатия и родословные Иисуса Христа и Иоанна Крестителя.

Нарочитое включение Иисуса в иудейскую традицию в «новых» евангелиях, «обретенных» церковью после выступления Маркиона, было нужно именно для того, чтобы вытравить память о подлинном Христе, который был отрицателем «закона и пророков» и активным критиком иудаизма и всех его обрядов. Но поскольку эти «новые» евангелия создавались на основании древних и подлинных текстов, а не с «чистого листа» (такую степень религиозной беспринципности, постоянно приписываемую в церковной традиции «еретикам», мы, конечно, не можем приписать неведомым редакторам-составителям синоптических евангелий), в них все-таки можно обнаружить следы этих подлинных текстов, передающих истинные высказывания Иисуса. И это порождает известные противоречия евангельских текстов, странное соседство в них прямо противоположных утверждений.

Прежде чем приводить примеры этих противоречий, обратимся к единственному тексту, который с наибольшей полнотой несет в себе подлинное, первоисходное учение Христа, – Евангелию от Фомы. Антииудейская тенденция этого текста совершенно очевидна, причем она выражена с предельным лаконизмом, в виде ярких афоризмов, которые в очень ясной и концентрированной форме передают стиль подлинных суждений Иисуса Христа, лишь изредка просвечивающий через тяжеловесную стилистику других евангелий.

В первом высказывании на эту тему иудейские обряды не отвергаются прямо, но ставятся под сомнение по отношению к тому, что предлагает ученикам Христос: «Ученики его спросили его; они сказали ему: Хочешь ли ты, чтобы мы постились, и как нам молиться, давать милостыню и воздерживаться в пище? Иисус сказал: Не лгите, и то, что вы ненавидите, не делайте этого. Ибо все открыто перед небом. Ибо нет ничего тайного, что не будет явным, и нет ничего сокровенного, что осталось бы нераскрытым» (Фома 6). Чуть дальше эти же

²² См.: Свенцицкая И. С. Иудео-христианские евангелия. С. 63.

обряды отвергаются прямо и недвусмысленно: «Иисус сказал: Если вы постичьтесь, вы зародите в себе грех, и, если вы молитесь, вы будете осуждены, и, если вы подаёте милостыню, вы причините зло вашему духу» (Фома 15).

Ясно и прямо Иисус в этом евангелии отвергает свое преемство от иудейских пророков и свое тождество с иудейским Мессией, предсказанным в Ветхом Завете: «Ученики его сказали ему: Двадцать четыре пророка высказались в Израиле, и все они сказали о тебе. Он сказал им: Вы оставили того, кто жив перед вами, и вы сказали о тех, кто мертв» (Фома 57)²³. В следующем высказывании Иисус отвергает также иудейский обряд обрезания, вне которого для иудеев не мыслимо религиозное единство, т. е. немислима сама *церковь*: «Ученики его сказали ему: Обрезание полезно или нет? Он сказал им: Если бы оно было полезно, их отец зачал бы их в их матери обрезанными. Но истинное обрезание в духе обнаружило полную пользу» (Фома 58). Резкое противопоставление обрезания в буквальном смысле и метафорического «обрезания в духе» наглядно показывает, что *духовное* учение Иисуса несовместимо с «религиозным материализмом» иудаизма.

Особо интересно рассмотреть известную притчу про мехи и вино, поскольку она есть и в синоптических евангелиях, и в Евангелии от Фомы, причем в очень различных версиях. Сопоставление разных вариантов этого текста наглядно доказывает первичность того глубокого и сложного варианта притчи, который содержится в Евангелии от Фомы; при включении этого сюжета в синоптические евангелия он был явно упрощен.

В древнем евангелии притча выглядит таким образом: «Иисус сказал: Невозможно человеку сесть на двух коней, натянуть два лука, и невозможно рабу служить двум господам: или он будет почитать одного, и другому он будет грубить. Ни один человек, который пьет старое вино, тотчас не стремится выпить вино молодое. И не наливают молодое вино в старые мехи, дабы они не разорвались, и не наливают старое вино в новые мехи, дабы они не испортили его. Не накладывают старую заплату на новую одежду, ибо произойдет разрыв» (Фома 52). Это стилистически совершенное высказывание, от начала до конца сохраняющее симметричное противопоставление диалектически связанных определений, имеет достаточно ясный религиозный смысл: противопоставление и несовместимость старой и новой религии. Причем, в соответствии с жанром *подлинных* притч Иисуса, в Евангелии от Фомы не дается однозначного предпочтения одной или другой стороне противопоставлений, читателю (исходно слушателю) предлагается самому сделать необходимый вывод, или, точнее, самому понять, что означает это рассуждение в ситуации выбора между старым и привычным и новым и необычным – между иудейским учением и тем учением, которое предлагает Христос.

В канонических евангелиях эта притча является ответом Иисуса на вопрос фарисеев о том, почему ученики Иисуса не постятся, т. е. не выполняют иудейского закона. Можно сказать, что контекст рассуждения сохраняет тот смысл, который

²³ Это очень важное высказывание Иисуса было известно Августину и цитируется в одном из его сочинений (*Contra adversarium legis et prophetarum*. II. 4. 14) (см. примечания М.К. Трофимовой к переводу Евангелия от Фомы: Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 232).

был в древнем евангелии: противопоставление нового и старого учения. Однако при этом в притчу вносятся существенные изменения, которые очень наглядно иллюстрируют, как происходил процесс «исправления» первохристианского учения.

В синоптических евангелиях мы находим такой вариант высказывания о мехах и вине (отделенный от высказываний о конях и о рабе и двух господах): «И никто к ветхой одежде не приставляет заплата из небеленой ткани, ибо вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже. Не вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают, но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое» (Мф. 9:16–17; ср.: Мк. 2:21–22; Лк. 5:36–39). Видно, насколько банальнее и одновременно стилистически несовершенно выглядит та же самая мысль, видно, как интерпретатор пытается «разжевать» ее, чтобы смысл стал понятным для самого немудреного читателя. Но особенно интересно, что в Евангелии от Луки к тому же самому высказыванию добавляется еще одна фраза: «И никто, пив старое вино, не захочет тотчас молодого, ибо говорит: старое лучше» (Лк. 5:39). Формально она является вариантом первого высказывания о вине из Евангелия от Фомы, но в нее внесена дополнительная определенность («ибо говорит: старое лучше»), которой совсем нет в оригинале. Кроме того, поставленная в заключение всего высказывания, оно вступает в противоречие с предыдущим, главным суждением притчи (не нужно новое вино вливать в старые меха). В результате смысл притчи вообще теряется.

Заметим, что рассмотренный фрагмент Евангелия от Луки полностью совпадает с соответствующим фрагментом Евангелия Господня (Маркион 2:36–39). Это показывает, что Маркион никаким образом не правил текст евангелия, ведь иначе он наверняка вычеркнул бы последнюю фразу про старое вино, явно противоречащую предыдущей мысли о превосходстве нового вина (т. е. нового учения) над старым²⁴. Если он не исправил текст, который столь явно противоречил его интерпретации учения Иисуса Христа, невозможно счесть сколько-нибудь обоснованным утверждение борцов с ересями о том, что он вычеркнул огромное количество фрагментов, которые не имеют такого принципиального значения.

Также на основании присутствия указанной последней фразы в обоих евангелиях можно заключить, что, хотя Евангелие Господне является более ранним памятником, чем Евангелие от Луки, оно одновременно является более поздним, чем Евангелие от Фомы, поскольку высказывания Иисуса в нем уже несут на себе следы редакторской правки, вносящей в это евангелие тенденцию к синтезу нового учения со старым (с иудаизмом).

Также интересна судьба первой части рассмотренной притчи из Евангелия от Фомы, в которой говорится о рабе и двух его господах. Она присутствует в двух синоптических евангелиях (Матфей и Лука) отдельно от высказывания о вине и мехах и в более многословной форме. Но самое главное, что она сопровождается

²⁴ Согласно свидетельству Епифания (IV в.), выступая перед римскими пресвитерами со своими обвинениями в искажении учения Христа, Маркион в центр своей речи поместил именно интерпретацию притчи о вине и мехах (Панарион. 42, 2) (см.: Епифаний Кипрский. Творения. Ч. II. М., 1864. С. 129).

выводом, который радикально меняет ее смысл: «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и мамоне» (Мф. 6:24; ср. Лк. 16:13). На этом примере также хорошо видно, как осуществлялось редактирование подлинных слов Иисуса ради придания им совершенно другого (часто противоположного) смысла по отношению к исходному. В единстве с другими высказываниями фрагмента 52 в Евангелии от Фомы это высказывание совершенно прозрачно по смыслу: два господина – это метафора двух учений (Моисеева и Христова), между которыми нужно выбирать верующему. Но в новой, отредактированной форме этот ясный смысл подменяется другим: теперь два господина – это Бог (несомненно, иудейский) и маммона.

Как ни пытались богословы на протяжении столетий доказывать «цельность» Нового Завета, в его текстах совершенно очевидно проступает противостояние двух религиозных тенденций: резко негативного отношения к иудаизму (что, видимо, было характерно для самого Иисуса Христа и его учения) и стремления к совмещению христианского мировоззрения с иудаизмом (что принято называть *ортодоксальной* традицией и что стало основой учения римской церкви со II в.). По отношению к евангелиям этот вопрос достаточно хорошо изучен: в Евангелии от Матфея с очевидностью господствует первая, иудаизирующая тенденция, а в Евангелии от Иоанна, наоборот, Христос явно выступает врагом иудейской религии. Это очевидное противоречие между первым и последним евангелием еще раз наглядно свидетельствует в пользу того, что Евангелие от Матфея (как и два других синоптических евангелия) является позднейшей компиляцией, созданной для поддержания авторитета церковной версии христианства²⁵, а Евангелие от Иоанна – памятником первоисходного, оригинального христианства, включенным в Новый Завет «по необходимости» (видимо, в силу невозможности уничтожить или хотя бы игнорировать документ, который был слишком известным и популярным). Хотя, конечно же, при включении в число канонических текстов последнее евангелие подверглось редакторской правке; она в большинстве случаев достаточно просто обнаруживается и тем самым дает еще одно свидетельство правоты Маркиона, который первым стал протестовать против создания образа «иудейского» Христа.

²⁵ Давид Штраус на основании тех же самых аргументов заключал, что Евангелие от Матфея является самым ранним из канонических евангелий (см.: Штраус Д. Жизнь Иисуса // Штраус Д. Жизнь Иисуса; Ренан Э. Жизнь Иисуса. Харьков–М., 2000. С. 150–151). Но он исходил из неверного, хотя и распространенного в его эпоху мнения, что раннее христианство было пронизано иудейскими элементами и только постепенно освобождалось от них в истории. При этом Штраус признает, что «несмотря на ... признаки высокой самобытности, автор первого евангелия все же является автором вторичным. Как речи, так и все факты, приведенные в его евангелии, по-видимому, почерпнуты из более древних записей» (там же. С. 152). В XX в. один из таких древних источников был найден – это Евангелие от Фомы, так что это мнение полностью подтвердилось. В качестве других древних источников могли выступать несохранившиеся Евангелие эбионитов и Евангелие евреев; о том, что в них были совпадения с Евангелием от Матфея, свидетельствуют христианские писатели III–V вв. (Евсевий, Иероним, Епифаний и др.) (см.: Свенцицкая И. С. Иудео-христианские евангелия. С. 50–65).

Евангелие от Матфея, видимо, неслучайно открывает Новый Завет: христианской церкви необходимо было, чтобы с первых же строк «новое», «исправленное» христианское учение демонстрировало свои иудейские корни. Первые две главы Евангелия от Матфея вообще кажутся продолжением Ветхого Завета, читатель полностью погружается в атмосферу иудейских пророчеств о Мессии, в качестве которого и выставляется Иисус. Неудивительно, что в дальнейшем известные церковные авторитеты особенно охотно обращались к этому евангелию, ставшему главным «транслятором» иудео-христианства, принятого церковью.

В Евангелии от Матфея Иисус гораздо более ясно, чем в других евангелиях, высказывает свое согласие с ортодоксальным иудаизмом. Он прямо говорит о том, что пришел исполнить иудейский закон: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5:17–18). Можно не сомневаться, что ничего подобного Иисус в реальности не мог говорить, и эта фраза наглядно доказывает более позднее происхождение этого евангелия. Не менее характерна сцена общения Иисуса с женщиной-хананеянкой в этом же евангелии. Когда она просила у Христа исцелить ее дочь, тот резко отказал ей вначале, утверждая, что «послан только к погибшим овцам дома Израилева», и сравнивая ее народ с псами. Только убедившись в том, что ее вера «велика», Иисус сжалился и исцелил ее дочь (Мф. 15:22–28; ср. Мк. 7:25–30).

Прямо противоположный смысл имеет аналогичная сцена с женщиной-самарянкой в Евангелии от Иоанна. Здесь сам Христос обращается к женщине и просит дать ему воды, чему она очень удивляется, так как обычно иудеи не общаются с язычниками. Но Иисус отвергает это различие, говоря о воде, дающей вечную жизнь для всех людей. И он отвергает и местную языческую религию, и иудаизм (по сути, приравнивая его к язычеству!), противопоставляя им подлинную религию Бога-Отца, которую он принес всем людям, вне каких бы то ни было национальных различий: «Иисус говорит ей: поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. <...> Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе» (Ин. 4:21–25). Однако между этими совершенно ясными высказываниями мы находим в тексте евангелия слова (пропущенные в приведенной цитате), несущие прямо противоположный смысл: «Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев» (Ин. 4:22). Это еще один наглядный пример работы неведомого редактора, который пытался сгладить недвусмысленную антииудейскую позицию Иисуса такими абсурдными (с точки зрения сюжетной и идейной логики повествования) вставками²⁶.

²⁶ Позднее происхождение этой вставки в Евангелии от Иоанна, помимо чисто содержательных соображений, доказывается тем, что в одном из сочинений Иоанна Златоуста указанное место процитировано без соответствующей фразы (см.: Алексеев Дм. Античное христианство и гностицизм // Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний / пер. Дм. Алексеева; под ред. А.С. Четверухина. Ростов н/Д, 2008. С. 34–35).

Фраза об «исполнении закона и пророков» имеет интересную судьбу в евангелиях. Как уже было сказано, наиболее прямо Иисус заявляет о своей приверженности иудейскому закону и пророкам в Евангелии от Матфея. Однако в том же евангелии есть и совсем другое высказывание: «От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищаются его, ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф. 11:12–13). Этот фрагмент имеет принципиальное значение для понимания учения Иисуса Христа: здесь утверждается, что иудейское обетование Царства Небесного, точно так же как и значение закона и пророков, *заканчивается на Иоанне Крестителе*, после него приходит Христос, который принес *другое* обетование – он принес Царство Небесное, которое не нужно ожидать в мифическом будущем, в воскресении мертвых, оно доступно любому человеку *здесь и сейчас, непосредственно в земной жизни*, хотя требует особых усилий («силой берется»).

Удивительно, что столь недвусмысленное свидетельство о подлинном, неискаженном учении Иисуса сохранилось в самом «иудейском» евангелии; это показывает, что процесс создания синоптических евангелий во II в. носил очень сложный характер: в их основе лежали какие-то подлинные и древние тексты (в том числе, несомненно, и Евангелие от Фомы), которые произвольно соединялись с более поздними, уже мало общего имевшими с исходным учением Иисуса и кроме того подвергались дополнительной редакции в нужном духе. Понятно, что в этом процессе церковные редакторы не могли учесть и заметить все детали, поэтому некоторые подлинные высказывания Христа, явно противоречащие церковной интерпретации учения, все-таки сохранились и позволяют восстановить смысл этого исходного учения.

То же самое высказывание Иисуса, проводящее четкую грань между иудейским законом, действовавшим только до Иоанна Крестителя, и учением Христа, ничего общего не имеющим с «законом и пророками», содержится и в Евангелии от Луки. Здесь оно звучит еще более резко и определенно, но, вероятно, именно поэтому не могло быть оставлено в исходном виде неведомым редактором; чтобы сгладить совершенно ясный антииудейский смысл этого высказывания, этот неведомый редактор поставил после него фразу с прямо противоположным смыслом, заставляющую считать Иисуса правоверным иудеем: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него. Но скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет» (Лк. 16:16–17). Здесь мы имеем нагляднейший пример соединения несоединимых утверждений, доказывающий наличие в евангелиях вторичных добавлений и искажений, сделанных ради обоснования «иудеизированной» версии учения Иисуса Христа. Механизм осуществленного в евангелиях «исправления» исходного учения Иисуса становится предельно ясным, если сопоставить указанные места из двух синоптических евангелий с Евангелием Маркиона. В главе 13 этого евангелия мы обнаруживаем тот же самый текст, что и в Евангелии от Луки, но в другой версии, *имеющей прямо противоположный смысл*. Вместо фразы, отрицающей возможность хотя бы одной черты пропасть из иудейского закона, здесь Иисус говорит о том, *что ни одна черта не пропадет из его собственных слов, т. е. из его учения, противостоящего иудаизму*:

«Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него. Скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из слов Моих пропадет» (Маркион 13:17). Здесь никакого противоречия между суждениями нет: второе является естественным усилением первого.

Важно подчеркнуть, что последняя фраза с небольшими вариациями присутствует и в Евангелии от Матфея, и в Евангелии от Марка: «Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мк. 13:31; ср.: Мф. 24:39). В связи с этим нет никаких оснований считать разночтение Евангелия от Луки и Евангелия Господня следствием вмешательства Маркиона в текст имевшегося у него евангелия, можно не сомневаться, что текст Евангелия Маркиона в этой части является именно *исходным*, а текст Евангелия от Луки – результатом правки, осуществленной во II в. и направленной формально и непосредственно против позиции Маркиона, но по сути – против самого Иисуса Христа, чистоту учения которого защищал Маркион.

Приведенный выше вариант высказывания о Царстве Небесном в Евангелии от Матфея, вероятно, является еще более поздним, чем в Евангелии от Луки, поскольку здесь исправление сделано более тонко, чем в последнем. Последняя фраза Христа про непреходящее значение его собственных слов не заменяется на противоположную по смыслу (о непреходящем значении «закона»), а просто отрывается от предшествующего высказывания, вместе с которым она имеет слишком очевидный антииудейский смысл, и помещается в другой, более неопределенный контекст, где она утрачивает этот очевидный смысл. В то же время совершенно недвусмысленное утверждение о том, что закон и пророки (*значимы только до Иоанна*) (Лк. 16:16), заменяется на достаточно неопределенное утверждение о том, что пророки и закон *пророчествовали* («прорекли») до Иоанна (Мф. 12:13), в последнем случае уже не ясно, потеряли ли они свое значение с приходом Христа или нет.

Подведем итог. Пытаясь понять подлинное учение Иисуса Христа, мы должны опираться, прежде всего, на два главных текста, которые, безусловно, передают это подлинное учение, – на Евангелие от Фомы и Евангелие от Иоанна, при этом, конечно, обращая внимание на то, что в последнем присутствует некоторое количество поздних добавлений и поправок, которые искажают его исходный смысл. Синоптические евангелия в наименьшей степени отражают подлинное учение Христа, поскольку они и создавались во II в. для того, чтобы оправдать уже свершившееся изменение ключевых принципов этого учения. Хотя в них кое-где проступают черты подлинного образа Иисуса Христа в той степени, в какой при их создании все-таки использовались древние и аутентичные памятники. Но увидеть эти подлинные черты можно только через анализ этих евангелий с помощью предварительно выявленного первоисточного христианского учения, только таким образом можно различить древнюю основу этих текстов и вторичную компиляторскую и редакторскую работу, выполненную во II и последующих веках. Наконец, Евангелие Маркиона занимает промежуточное положение, оно позволяет увидеть, как происходила постепенная трансформация самых первых, древних текстов еще до того, как они подверглись целенаправленной, объемной и окончательной правке во II в.

Нужно сказать также о достаточно многочисленных апокрифических текстах, которые только в последние десятилетия были наконец признаны в качестве важнейших источников раннего христианства. Некоторые из них являются достаточно ранними по времени написания и поэтому обязательно должны быть учтены, если мы хотим правильно понять процесс формирования христианского мировоззрения еще до того, как оно подверглось искажению в ортодоксальной традиции. Значительная часть этих древнейших памятников излагает концепцию творения мира, альтернативную той, что дана в Ветхом Завете. Хотя образ Иисуса Христа и изложение основ его учения присутствуют в некоторых из них, это слагаемое не является здесь главным. Эти памятники современные исследователи признают созданными в I в., т. е., возможно, даже раньше, чем все евангелия (Апокриф Иоанна, Откровение Адама, Троеобразная Протенойа и др.). Однако они отражают не столько взгляды самого Иисуса Христа, сколько тот *религиозный контекст*, в котором Иисус формировался как проповедник и религиозный реформатор и по отношению к которому создавал свое учение. Поэтому, при всей важности этих сочинений для понимания истории развития христианства и складывания его окончательных форм, они все-таки должны быть рассмотрены во вторую очередь, после того как мы поймем главные принципы собственного учения Иисуса.

Еще один круг известных апокрифических текстов находится как бы «между» главными евангелиями, передающими взгляды Христа, и упомянутыми сочинениями, повествующими о возникновении мироздания. Они имеют форму евангелий и названы соответствующим образом – Евангелие от Филиппа, Евангелие от Иуды, Евангелие от Марии и некоторые другие, но в них явно присутствует влияние упомянутого религиозного контекста: Иисус в них излагает не только основы своего учения, но выступает носителем той концепции мироздания, которая возникла в древнейших, еще дохристианских памятниках. Это означает, что создавались эти сочинения позднее, чем два главных евангелия, и поэтому их смысл можно понять только после подробного анализа как собственного учения Иисуса, так и той древней концепции творения мира, которая изложена во второй группе памятников.

1.3. Иисус Христос и назорейство

Вопрос о религиозном контексте учения Иисуса, о той традиции, в которой это учение возникло, является очень важным и неотделимым от вопроса о самой сути этого учения. В полной мере он может быть решен через анализ тех сочинений, которые основатель христианства признавал для себя священными. Но именно последнее вызвало и вызывает ожесточенные споры. Ортодоксальная традиция однозначно утверждает, что Иисус был правоверным иудеем и признавал в качестве основы своих взглядов Ветхий Завет и все главные положения иудаизма («закон и пророков»). В этом утверждении и заключается главный пункт тех искажений, которые церковная традиция внесла в учение Иисуса Христа. На деле, основы своего религиозного мировоззрения Иисус черпал не в Ветхом Завете, а в «гностических» памятниках, подобных Апокрифу Иоанна,

Откровению Адама, Троеобразной Протенойе, Происхождению мира и др. (точнее, в их дохристианских прототипах). Этот пункт чрезвычайно важен для понимания истории раннего христианства, поэтому здесь нужно привести особенно вескую аргументацию, позволяющую увидеть ложность традиционного помещения Иисуса в иудейский контекст. К счастью, имеется достаточное количество веских свидетельств в пользу того, что религиозным контекстом для учения Иисуса был вовсе не иудаизм, а так называемый *дохристианский гностицизм*. Суть этого вопроса связана с необходимостью понять, что означает определение Иисуса Христа в евангелиях как *Назорей*.

Самый известный вариант объяснения этого термина заключается в том, что его понимают как искаженную форму слова *Назарянин*, т. е. как обозначение человека, происходящего из города Назарет. Однако такая подмена одного термина другим выглядит очень странной, тем более что в евангелиях мы находим оба варианта в равной пропорции – и Назорей (Ναζωραῖος) и Назарянин (Ναζαρηνός): первый – в Мф. 2:23; 26:71; Лк. 18:37; Ин. 18:5; 18:7; 19:19; второй – в Мк. 1:24; Мк. 10:47²⁷; 14:67; 16:6; Лк. 4:34; 24:19). При этом в Деяниях апостолов Иисус также несколько раз называется Назореем, но ни разу Назарянином; кроме того, здесь римский ритор Тертулл, обвиняя ап. Павла, называет его представителем Назорейской ереси (Деян. 24:5).

Особенно важным из всех случаев использования термина «Назорей» является фрагмент в самом начале Евангелия от Матфея. Согласно этому фрагменту, Иосиф с семьей приходит в Назарет и остается там жить как раз для того, чтобы Иисуса можно было именовать Назореем и чтобы тем самым исполнилось предсказанное пророками: «...получив во сне откровение, пошел в пределы Галилейские и, придя, поселился в городе, называемом Назарет, да сбудется реченное через пророков, что Он Назореем наречется» (Мф. 2:22–23). Никакого пророчества о происхождении Мессии из Назарета в Ветхом Завете нет. Более того, Назарет вообще не упоминается ни в одном дохристианском источнике, и весьма сомнительно само его существование в I в. По сути, в этом высказывании признается, что термин «Назорей» исходно не связан с происхождением из Назарета, и созвучие двух именовании Христа имеет случайный, точнее, «мистический», характер – является данным свыше свидетельством о его предназначении. В результате это высказывание порождает еще одну проблему, помимо вопроса о соотношении терминов «Назорей» и «Назарянин», – необходимость прояснить, что за пророчество (не имеющее в виду город Назарет) здесь подразумевается. Вместе эти две проблемы (объяснение связи двух терминов и нахождение пророчества, имеющего в виду определение «Назорей») делают ситуацию настолько запутанной, что до сих пор не существует единой точки зрения на смысл главного термина. Если предположить, что «редакторы-исправители» евангелий хотя бы в какой-то степени сознательно создали эту путаницу, то они, несомненно, достигли своей цели: подлинный смысл определения «Назорей»

²⁷ В поздних рукописях Евангелия от Марка (в Мк. 10:47) стоит «Назорей», но все ранние рукописи, в том числе Синайский и Ватиканский кодексы, в этом месте дают чтение «Назарянин» (см.: Деревянский Б. Тайны евангельской истории. СПб., 2014. С. 233).

надежно скрыт за нагромождением изоощренных, но, в общем-то, бессодержательных гипотез.

Наиболее популярный вариант объяснения заключается в предположение, что в этом месте Евангелия от Матфея имеются в виду иудейские назореи, точнее, *назиреи* (*ναζιραῖος*), ветхозаветные аскеты эпохи Судей, принимавшие обет не стричь волосы, не пить вина и др. Однако помимо того, что такая этимология выглядит весьма искусственной и почти невероятной, признание Иисуса Христа назиреем выглядит невозможным исторически и фактологически: с одной стороны, ко времени жизни Иисуса назирейская традиция древнего Израиля была попросту утрачена²⁸, а, с другой, в евангелиях прямо указывается, что Иисус пил вино, т. е. нарушал главную заповедь древних назиреев (Мф. 11:18–19; Мк. 14:23–25). Эту интерпретацию можно принять только при том предположении, что фрагмент Мф. 2:22–23 был включен в евангелие специально ради *сокрытия* подлинного смысла термина «Назорей» (с помощью очевидно неверной ассоциации) и в расчете на то, что большая часть читателей евангелий *ничего не знает* о точном смысле таких ветхозаветных понятий, как назирей²⁹.

Еще один вариант объяснения, предлагаемый некоторыми интерпретаторами, заключается в том, чтобы возвести термин «назорей» к древнееврейскому термину «потомок, отпрыск» (*נֶחֱדָר*), однако это выглядит еще более надуманным и с точки зрения этимологии, и с точки зрения поиска ветхозаветных пророчеств о Христе-Мессии. Вот как об этом пишет выдающийся историк и языковед Рудольф Мацух (1919–1993): «Имя *Ναζωραῖος*, присвоенное Иисусу, не может быть возведено ни к имени “Назарет”, то есть к названию города Иисуса (Мф. 2:23), ни к *נֶחֱדָר* – “побег, росток; отпрыск, потомок” <...> между топонимом “Назарет” и словом “потомок, отпрыск”; в принципе, не усматривается никакой связи»³⁰. В итоге Мацух приходит к выводу, что высказывание Мф. 2:22–23 вообще не может быть признано хоть сколько-нибудь правдоподобным, т. е. необходимо признать, что этой отсылке к «пророкам» сознательно была придана неопределенная форма, поскольку редакторы евангелия не смогли найти никакого конкретного «пророчества», к которому можно было бы «привязать» термин «Назорей».

Р. Мацух подробнейшим образом и вполне убедительно обосновал, по всей видимости, единственно возможную интерпретацию именованного Иисуса Христа Назиреем, которая была предложена до него первыми исследователями религиозного движения мандеев – М. Лидзбарским и Е. Дровер. Однако прежде чем излагать ее, обратим внимание на тот важный факт, что термин «Назаря-

²⁸ Алексеев Дм. Античное христианство и гностицизм. С. 65.

²⁹ При переводе Ветхого Завета на европейские языки, в том числе на русский, термин *назирей* передается именно так, как в евангелиях назван Иисус Христос, – *назорей*. Это означает, что те, кто много веков назад пытались скрыть подлинный смысл назорейства Иисуса и, вопреки очевидным фактам, сводили его к частному проявлению древней иудейской религиозности, достигли своей цели. Сама терминология подсказывает читателям Библии ту интерпретацию, которая необходима церкви.

³⁰ Мацух Р. Истоки мандеев // Мандеи: история, литература, религия. СПб., 2002. С. 47–48.

нин» отсутствует в Евангелии от Иоанна. Здесь также имеется утверждение о происхождении Иисуса из Назарета, но парадоксальным образом в этом месте не использован ни термин «Назорей», ни термин «Назарянин». «Филипп находит Нафанаила и говорит ему: мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета. Но Нафанаил сказал ему: из Назарета может ли быть что доброе? Филипп говорит ему: пойди и посмотри» (Ин. 1:45–46). Ритуальная ссылка на «закон и пророков» в указании на предназначение Иисуса, не подразумевающая ничего конкретного (в стиле «как известно»), явно свидетельствует о том, что этот фрагмент является позднейшей вставкой. Но почему же тогда в этом месте прямо не упомянут термин «Назорей» применительно к Иисусу, ведь именно ради его «естественной» интерпретации и было придумано происхождение из города Назарета? В то же время дальше в тексте евангелия этот термин используется трижды, и ни разу он не соотносится явно с происхождением Иисуса из Назарета.

Эта странность объясняется тем, что именно в Евангелии от Иоанна обозначение Иисуса как Назорея имеет особенно важный, *прямой* смысл, это обозначение непосредственно связано с *содержанием*, с *сущностью* этого евангелия, поэтому прямая подмена одного термина другим здесь оказывается *невозможной* (в восприятии людей раннехристианской эпохи, которые еще помнили о прямом смысле термина), на нее можно было только намекать с помощью этой вставки, имея в виду другие евангелия (от Марка и от Луки), где связь между определением «Назорей» и содержанием евангелий отсутствует и где подмена уже была сделана.

Теперь, наконец, можно перейти к рассмотрению того варианта объяснения термина «Назорей», который имеет по-настоящему твердые исторические и текстологические основания и, помимо прочего, показывает связь назорейства Иисуса с религиозным смыслом (и происхождением) Евангелия от Иоанна. Здесь необходимо обратиться к новаторским работам тех исследователей, уже упомянутых выше, которые в XX в. фактически заново открыли для науки религиозное движение *мандеев*, представители которого с самого своего зарождения называли себя также *назореями* (*назареями*).

Мандеи продолжают существовать и в наши дни, являясь религиозно-этнической общностью, проживающей на территории Ирака и Ирана. Их история была практически неизвестна до начала XX в., когда началось изучение письменных памятников мандейской религии и выяснилось, что несмотря на все изменения и влияния, она сохранила свое ядро, восходящее к I в. Скрупулезный анализ исторических свидетельств, содержащихся в священных книгах мандеев, позволил установить, что они имеют палестинское происхождение и первоначально это была радикальная секта иудеев, религиозные взгляды которых были резко оппозиционными по отношению к традиционному иудаизму. Существовала эта секта еще в дохристианскую эпоху, но расцвет ее деятельности относится к первой половине I в. В силу радикальной еретичности их воззрений представители этой секты жестоко преследовались иудейской церковью и поэтому еще до 70 г. н. э. (до разрушения Храма) были вынуждены бежать от преследований на Восток и в конце концов оказались на тех территориях, где проживают и поныне.

Наиболее подробное древнее свидетельство об этом религиозном движении мы находим в «Панарионе» Епифания. Пытаясь создать полную классификацию еретических уклонений, он указывает целый спектр сект, которые выглядят очень близкими друг к другу и учения которых можно признать в равной степени выражением ранней формы назорейской религии, – это собственно назореи, а также назареи, гемеробаптисты, эбеониты, оссеи (ессеи). Уже давно было замечено, что Епифаний искусственно «размножает» ереси, чтобы доказать отсутствие системности, последовательности и цельности еретических движений по отношению к якобы «монолитному» и цельному ортодоксальному христианству. Поэтому можно не сомневаться, что под всеми этими именами он имеет в виду одно и то же религиозное явление (которое с течением времени действительно могло раздробиться на различные направления), тем более что он сам признает близость этих сект, сходящихся в том, что они отрицают священные книги иудеев (Пятикнижие), не признают пророков после Моисея, практикуют частое крещение водой. Интересно, что назореев (Ναζαραίους) он признает существовавшими до Христа, а назореями (Ναζωραίους), по сути, называет первых христиан, т. е. первых иудеев, принявших Христа. Свое имя они приняли, как утверждает Епифаний, от имени Христа Назорея, а последнее Епифаний объясняет происхождением Христа из Назарета (в IV в. уже можно было не смущаться натянутостью такой этимологии). При этом в своем объяснении термина «назореи» как первого имени христиан он прямо отвергает популярное до наших дней объяснение имени Назорей из ветхозаветного *назирейства*: «Зная же, что в Назарете (Ναζαρέτ) зачат Он во чреве, воспитан в доме Иосифа, и потому в Евангелии называется Иисусом Назореем, как и апостолы говорят: “Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам знамениями и чудесами” (Деян. 2:22) и т. д., имя это придали и себе, стали называться назореями (Ναζωραίους), а не назиреями (Ναζιραίους), что в переводе значит освященными»³¹. Этим заявлением Епифаний делает практически неразрешимой загадку пророчества в Мф. 2:23 – ведь сведение *назореев* к *назиреям* до наших дней является самым популярным объяснением отсылки к «пророкам» в этом фрагменте.

Достаточно правдиво выглядят утверждение Епифания о том, что назореи – «великие враги иудеев»³², и свидетельство об их бегстве из Палестины в эпоху разрушения Храма. Кажется странным только, что в изложении Епифания назореи почитают Иисуса Христа; в известной нам более поздней литературе мандеев Христос выступает лже-мессией. Возможно, что изменение оценки Иисуса Христа с позитивной на негативную произошло позднее, в связи с развитием ортодоксального христианства, по отношению к которому назореи оказались не в меньшей оппозиции, чем к иудаизму, но, может быть, здесь сам Епифаний искажает их воззрения, чтобы представить назореев именно *христианской* ересью, т. е. чтобы скрыть их существование до Христа.

Религиозная литература мандеев-назореев написана на арамейском языке с использованием особой системы письма. Даже беглое изложение основных ас-

³¹ Епифаний Кипрский. Творения. Ч. I. М., 1863. С. 209.

³² Там же. С. 214.

пектов их мировоззрения позволяет увидеть в них типичных и, вероятно, *первых* представителей того мощного религиозного движения, которое позднее было названо *гностицизмом*. Высшим началом в религии мандеев является бесформенная и безличная сущность, которая описывается как Мир Света и Великая Жизнь. Из этой сущности проистекают различные божественные существа низшего уровня, которые творят земной мир, причем многие из этих существ находятся в дуалистическом противостоянии друг с другом. Непосредственным творцом мира является падший ангел Птахиль. Душа человека происходит непосредственно от высшей сущности, от Мира Света; в нашем мире она является изгнанницей и призвана к тому, чтобы вернуться к истоку своего бытия. Этому процессу препятствуют злые божественные существа и помогают добрые духи. Наиболее важной частью религии мандеев является описание праведного пути жизни, гарантирующего спасение, т. е. возвращение души в Мир Света. Именно здесь со всей очевидностью проступает и древнее палестинское происхождение мандеев, и непосредственная связь Евангелия от Иоанна с этой религиозной традицией³³.

Самым главным для подлинно верующего является обретение сакрального знания (*гнозиса*), которое раскрывает смысл всего существующего и объясняет, как человек может обрести спасение. Именно понятие «знание» лежит в основе самого названия мандейской религии и обозначения верующих как *мандеев* (*mandaiia*). «Нет сомнения в том, что название *mandaiia* образовано от *manda* = γνῶσις = “знание, познание”, равно как и расширенная форма *manda d-hiia* = γνῶσις τῆς ζωῆς = “(по)знание жизни”, что обозначает Спасителя и является основным понятием мандейской религии. Сам же термин *mandaiia* значит то же, что и γνῶστικοί = “гностики”, то есть “знающие” (“вежды”)³⁴. Вся полнота священного знания в мандеизме не предназначена для мирян, по-

³³ Если задаться еще более сложным вопросом об истоках самого назорейства, то наиболее очевидным вариантом объяснения его происхождения будет указание на влияние восточного дуализма (зороастризма) на иудаизм (тем более что в гностических текстах присутствуют прямые ссылки на зороастрийские писания). Также можно согласиться с предположением Б.Д. Эрмана, что гностическая модель мироздания родилась внутри иудаизма благодаря появлению еврейской апокалиптики во II в. до н. э. В апокалиптических сочинениях утверждалось, что Бог на время оставил попечение над миром и именно поэтому в последнем воцарилось зло; одновременно предполагалось, что Бог скоро вернет свою власть, уничтожит зло и принесет на землю свое Царство. Но поняв в конце концов, что Бог так и не придет спасти этот мир, приверженцы апокалиптического мышления пришли к выводу, что мир есть результат «ошибки» и «космической катастрофы», в которой виноват не Бог, а низшие силы бытия, несущие зло в самой своей сущности; так и родился древнейший (дохристианский) гностицизм, который может быть назван «неудавшейся еврейской апокалиптикой» (Эрман Б.Д. Утерянное Евангелие от Иуды. Новый взгляд на предателя и преданного. М., 2010. С. 156–158). Одновременно Эрман утверждает, что в собственном учении Иисуса Христа главным также было апокалиптическое ожидание скорого прихода Царства Божьего (см.: Эрман Б.Д. Иисус, прерванное Слово. Как на самом деле зарождалось христианство. М., 2009). Но с этим тезисом уже невозможно согласиться. Было бы невозможно объяснить, почему это учение получило такое существенное влияние, если бы в нем просто повторялись идеи, распространенные среди иудеев уже более столетия.

³⁴ Мацух Р. Истоки мандеев. С. 31.

этому здесь весьма существенным является различие простых верующих и «учителей», представителей духовного сословия, которые обладают указанной полнотой религиозного знания. Эти самые «учителя» и носят в мандеизме имя *назореев* (ναζωραῖος), причем, по мнению современных исследователей, последнее название является исходным, наиболее характерным для этого религиозного движения. Термин «мандеи» и само различие мандеев и назореев (простых верующих и «учителей»), возможно, появились позднее, с ростом числа представителей движения; в ранний период все не очень многочисленные сторонники этой радикальной религии назывались назореями.

В результате мы приходим к совершенно естественному обоснованию прозвища Иисуса Христа: *он Назорей просто потому, что был одним из назореев!* Т.е. никакого сложного обоснования этому имени вообще не требуется, оно означает то, что означает, – принадлежность Иисуса к секте назореев-назореев, радикальных религиозных оппозиционеров, отвергнувших основные принципы иудаизма. Очень важно, что эта совершенно естественная гипотеза имеет надежное подтверждение в сочинениях отцов церкви; мы находим здесь прямые указания на связь Иисуса с сектой назореев и даже понимание того, что известное прозвище Иисуса связано именно с этим фактом. Об этом сообщает в начале IV в. Евсевий Кесарийский в труде «Евангелические доказательства» (VII 2, 46; PG 22, 548): «Он <Христос>, как говорят, был воспитан назореями (Ναζαροῖς), почему и назывался Назореем». Подобное же объяснение есть и у Григория Нисского (вторая половина IV в.): «...по месту жительства у назореев (δέ τήν ἐν Ναζαροῖς διαγωγῆν), [Господь] был наречен Назореем» («Беседы на Песнь Песней», 15; PG 44, 1089)³⁵. Парадоксально, что последнее суждение Григорий приводит в качестве комментария к фрагменту Ин. 1:46 («из Назарета может ли быть что доброе?»), в котором предполагается связь определения Назорей с местом жительства. Своим комментарием Григорий фактически отвергает такую этимологию слова Назорей. Более того, из его слов следует, что не Иисус именуется по названию города, но *название городу дано от его имени*: «...Галилея (место жительства язычников) получит некогда сие наименование от добровольного пребывания Слова у язычников»³⁶ (!). Может быть, в качестве реакции на эту весьма опасную для христианской церкви логику, согласно которой существует непосредственная связь Иисуса с радикальными иудейскими еретиками, существовавшими до рождения христианства, Елифаный и выстраивает обратную систему рассуждений, приведенную выше, он выводит имя еретиков-назореев из прозвища Иисуса и его происхождения из Назарета. Но при этом ему, конечно же, вопреки очевидности, необходимо отрицать какую-либо связь иудейской секты *назореев*, существовавших до Христа, с почитающими его *христианами-назореями* (Григорий, по-видимому, отождествляет их, и это кажется совершенно естественным). Получается, что это очевидное созвучие названий двух сект произошло «случайно», в силу созвучия названия Назарета с названием секты назореев.

³⁵ Деревянский Б. Тайны евангельской истории. С. 236; ср.: Григорий Нисский. Творения. Ч. III. М., 1862. С. 375.

³⁶ Григорий Нисский. Творения. Ч. III. С. 375.

В контексте совершенно ясного объяснения прозвища Назорей как свидетельства принадлежности Иисуса к секте назореев становится ясным также, что все отсылки к «закону и пророкам» и все слова Иисуса в евангелиях о приверженности иудаизму являются редакторскими вставками, искажающими смысл подлинного учения Иисуса, – это учение в силу его назорейских истоков *отвергало все основные элементы иудейской религии*. Степень неприятия иудаизма представителями назорейской религии наглядно демонстрируется тем, что даже сами слова «иудей» и «иудаизм» мандеи-назореев выводили из слов «грех» и «выкидыш»; при этом Иерусалим и Иерусалимский храм они рассматривали как порождение и главное прибежище злых сил³⁷, а иудейского Бога Яхве признавали за одно из «темных» божественных существ. Понятно, что к столь радикальным своим критикам иудейская церковь относились безжалостно, постоянные преследования вынудили назореев бежать из Палестины, чтобы поселиться сначала в Заиорданье, а позднее в Вавилонии. Исследователи делают вывод, что они покинули Палестину до 70 г., поскольку в более поздней мандейской литературе разрушение Храма изображалось как божья кара иудеям за преследование и изгнание истинно верующих (назореев).

Главным героем самого раннего этапа развития назорейской религии является Иоанн Креститель; несмотря на безусловную легендарность его образа и его истории в священных книгах назореев, очевидное совпадение некоторых элементов этой истории с тем, что мы узнаем об Иоанне Крестителе из Нового Завета, дает дополнительные аргументы в пользу исторического правдоподобия тех отношений между Иисусом и Иоанном, которые описаны в евангелиях (прежде всего, в четвертом евангелии), и в пользу тезиса о назорейских истоках учения Иисуса Христа.

Характерной особенностью назорейства является огромная роль процедуры крещения (священного омовения), эта процедура должна осуществляться многократно и постоянно, на протяжении всей жизни человека. При этом крещение было возможно только в проточной воде, в реке или в другом природном водоеме, такой водоем назореев называли *iardna*; очевидное сходство этого слова с названием реки Иордан, по мнению исследователей, является важным свидетельством палестинского происхождения религии. Иоанн Креститель предстает как великий деятель первого периода развития назорейского движения, его убийство иудеями стало их самым главным преступлением, после которого назореев и были вынуждены покинуть Палестину. Но, конечно, для нас самым важным эпизодом истории Иоанна, как она изложена в мандейской литературе, является крещение им назорейского Спасителя, т. е. Иисуса Христа. В этом смысле мандейские религиозные памятники дают веское подтверждение истинности общей канвы истории Иоанна Крестителя, изложенной в евангелиях. Однако принципиальное отличие мандейской версии этой истории (по крайней мере, в известных нам поздних текстах мандеев) заключается в том, что в ней крещен-

³⁷ См.: Алексеев Дм. Античное христианство и гностицизм. С. 63; Мацух Р. Истоки мандеев. С. 42–43.

ный Иоанном Мессия оказывается на деле *лже-мессией*, поскольку он отклоняется от следования назорейским заветам и создает свою собственную секту, противопоставляя себя Иоанну и всем его последователям³⁸.

Такой вариант изложения истории Иисуса Христа выглядит абсолютно естественным и только подтверждает историческую достоверность мандейских источников. Если бы Иисус не вышел за рамки той религии, в которой он сформировался и которой был привержен до своего крещения Иоанном, то он вместе с Иоанном стал бы великим пророком назореев, но в этом случае он вряд ли бы стал тем, кем он стал, – великим пророком всего человечества. Изменив своему предназначению, которое навязывалось ему назорейской религией, и выйдя из подчинения Иоанна Крестителя, он стал изменником и еретиком в глазах назореев. Но именно основанная им *назорейская гностическая секта*, «назорейская ересь», в непривычном, но точном значении этого термина – *ересь в отношении «ортодоксального» назорейства, к которому Иисус исходно принадлежал*, – и стала в конце концов тем, что мы теперь называем христианством.

1.4. Иоанн Креститель Назорей и его вера

История взаимоотношений Иоанна Крестителя с Иисусом есть во всех канонических евангелиях, а в Евангелии от Луки мы, кроме того, находим еще и историю рождения Иоанна. Понятно, что эта история выдумана, как и соответствующая история Иисуса, для того, чтобы «встроить» Иоанна в иудейскую религиозную традицию. Но в связи с этой историей возникает дополнительный вопрос: зачем такое «встраивание» было нужно в отношении Иоанна, образ которого не имеет такого значения в христианстве, как образ Иисуса Христа? Если прочитать первые три главы Евангелия от Луки вне контекста всех других новозаветных текстов, можно подумать, что Иоанн и Иисус – это два равноправных пророка, которые связаны между собой с самого рождения. Такое представление явно противоречит всему смыслу истории Иисуса, изложенной в евангелиях, поэтому в Евангелии от Матфея и Евангелии от Марка столь подробного изложения биографии Иоанна нет, его фигура явно становится второстепенной. Но зачем же нужно было придумывать всю сложную историю рождения Иоанна, если она вступала в заметное противоречие с главной тенденцией евангельской вести: признание уникальности богочеловеческого предназначения Иисуса? Для ответа на этот вопрос нужно внимательно всмотреться в то, как изображены отношения Иоанна Крестителя и Иисуса в начале Евангелия от Иоанна. Обладающее документальной лаконичностью, это изображение выглядит гораздо более правдоподобным, чем соответствующие «фантазийные» фрагменты синоптических евангелий. Но именно поэтому оно является еще более удивительным в контексте ортодоксальной традиции, ведь здесь Иоанн Креститель оказывается не просто равным Иисусу, *он выглядит как более значимый пророк, чем Иисус*.

³⁸ См.: Мацух Р. Истоки мандеев. С. 53; Дровер Е.С. Сокрытый Адам // Мандеи: история, литература, религия. С. 247.

Этот факт настолько явно проступает в Евангелии от Иоанна, что он был давно замечен и проанализирован³⁹. Из первой главы евангелия можно заключить, что когда Иисус пришел к Иоанну, тот уже был известным Учителем, за которым ходило множество учеников. Оппозиционность его учения и его деятельности традиционному иудаизму явно следует из того, что он, по сути, ввел новый обряд крещения (священного омовения); он недвусмысленно противопоставлял этот акт, совершаемый на природе, вдали от храмов и без участия иудейских священников, традиционной иудейской твиле (омовение в священном водоеме, микве). Как уже говорилось выше, этот новый обряд стал главным элементом назорейской религии, сохранявшим свое значение на протяжении столетий; точно так же и Иоанн до наших дней остался первым и главным пророком назорейства, он придал этой религии обрядовую определенность, которая ясно отличает ее от иудаизма. Последующая смерть Иоанна от рук иудейского царя рассматривается назореями как величайшее преступление иудеев, за которое они были наказаны Богом разрушением их Храма и рассеянием по всей земле.

Из Евангелия от Иоанна мы узнаем, что ученики Иоанна Крестителя с большой настороженностью отнеслись к новому проповеднику, которого почему-то с первой встречи прославляет их учитель. Понятно, что в евангельском тексте, посвященном Христу-Богочеловеку, Иоанн Креститель должен был с первого слова признавать свою вторичность перед главным «персонажем». В этом смысле все славословия Иоанна в адрес Иисуса вряд ли несут в себе историческую правду, тем более что они близки по смыслу к тому, что Иоанн говорит в синоптических евангелиях; они были явно добавлены при позднейшем редактировании Евангелия от Иоанна. Но вот эпизод, в котором два ученика, заинтересовавшись Иисусом, идут вместе с ним в его жилище, чтобы понять, является ли он Мессией или нет, кажется вполне реалистическим, показывающим исторически правдиво, как Иисус постепенно раскрывает себя, как становится из незаметного и простого человека великим Учителем, как увлекает за собой людей и направляет их к совершенно новым формам жизни. Только пробыв у него целый день (!), два ученика Иоанна приходят к выводу, что перед ними действительно Мессия-Христос (Ин. 1:37–41). Но и после этого им не удается убедить в этой истине других учеников Иоанна. Очень характерен следующий эпизод, в котором Иисус с большим трудом преодолевает сомнения Нафанаила: «Филипп находит Нафанаила и говорит ему: мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета. Но Нафанаил сказал ему: из Назарета может ли быть что доброе? Филипп говорит ему: пойдти и посмотри. Иисус, увидев идущего к Нему Нафанаила, говорит о нем: вот подлинно Израильтянин, в котором нет лукавства. Нафанаил говорит Ему: почему Ты знаешь меня? Иисус сказал ему в ответ: прежде нежели позвал тебя Филипп, когда ты был под смоковницею, Я видел тебя. Нафанаил отвечал Ему: Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев. Иисус сказал ему в ответ: ты веришь, потому что Я

³⁹ Об этом, например, пишет Э. Ренан (см.: Штраус Д. Жизнь Иисуса; Ренан Э. Жизнь Иисуса. Харьков; М., 2000. С. 804–805).

тебе сказал: Я видел тебя под смоковницею; увидишь больше сего» (Ин. 1:45–50). Только явно обнаружив свой мистический дар, показав Нафанаилу, что он видел и узнал его до того, как реально встретился с ним, Иисусу удается превратить его в своего ученика.

Все эти эпизоды разительно контрастируют с чисто мифологическим повествованием первых трех глав Евангелия от Луки. Но именно сравнение этих двух версий истории встречи Иисуса и Иоанна Крестителя показывает, что жизненно-конкретное описание Евангелия от Иоанна является исторически правдивым и доносит до нас реальные отношения двух религиозных новаторов, в то время как мифология Евангелия от Луки не имеет ничего общего с реальной историей. Тем более что понять необходимость мифологического оформления реальной истории совсем нетрудно: оно было необходимо, чтобы решительно вытеснить то впечатление, которое могло создасться у верующих после прочтения четвертого евангелия. Евангелие от Иоанна дает слишком наглядный образ Иоанна Крестителя как безусловного лидера назорейской – *гностической и антииудейской* – секты, Иисус же исходно выглядит как рядовой член этой секты, он только *постепенно* становится ее лидером и добивается признания в этом качестве от Иоанна. Звучащие в самом начале евангелия фразы Крестителя о том, что главный не он, а тот, кто идет за ним (Ин. 1:26–27), а также о том, что он с первой встречи признает Иисуса в качестве Сына Божьего (Ин. 1:34), явно добавлены при позднейшем редактировании текста, они не способны сгладить впечатление о *постепенном становлении* Иисуса в качестве великого пророка и Учителя.

В реальности Иисус Христос был *последователем* Иоанна Крестителя и многим был обязан ему. Можно не сомневаться, что фразы Иоанна, в которых он трактует себя просто как «приготавливающего пути» Христа и недостойного «понести обувь Его» (Мф. 3:11), – это позднейшие добавления, ничего общего не имеющие с исторической реальностью. Именно Иоанн был религиозным реформатором, который окончательно оформил учение назореев и придал ему яркую антииудейскую направленность, именно он сделал назорейское движение главным вектором религиозного новаторства в ту эпоху и во многом определил смысл того мировоззрения, которое позже стало называться христианством. Иисус Христос никогда не смог бы стать новым великим пророком и основателем еще более радикального религиозного учения, если бы ему не предшествовал Иоанн Креститель и если бы он не опирался на учение последнего.

Но каким же было это учение? И можно ли его восстановить по прошествии столь большого времени? Оказывается, что эта задача не является такой уж безнадежной. Мандеи-назореев до наших дней донесли свое религиозное учение, во многом обязанное Иоанну, один из важнейших памятников этого учения так и называется – «Книга Иоанна». Хотя это учение, несомненно, менялось с течением времени, а «Книга Иоанна» редактировалась на протяжении столетий, в нем можно угадать древнее основание, которое было основанием и для Иисуса Христа, когда он, продолжив дело Иоанна, еще дальше пошел в реформе религиозных представлений иудеев.

Гипотеза о том, что какие-то назорейские религиозные тексты лежали в основании христианства в целом и новозаветных евангелий, в частности, уже

достаточно давно присутствует в исследовательской литературе⁴⁰. Сопоставляя хорошо изученные ныне религиозные представления назореев с новозаветными текстами, можно с достаточной точностью определить те элементы учения Иисуса Христа, которые непосредственно восходили к назорейскому учению. Основная часть этих элементов содержится в Евангелии от Иоанна, которое вообще может быть названо не только *христианским*, но и *назорейским* религиозным памятником, оно демонстрирует, насколько важную роль учение Иоанна Крестителя играло в складывании и развитии учения Иисуса Христа. Можно сказать, что первоначальное христианство, носителем которого был Иисус Христос, было совершенно естественным и органичным развитием назорейства Иоанна Крестителя.

Современные исследователи назорейской религии высказывают предположение, что пролог Евангелия от Иоанна, резко контрастирующий с общим стилем евангельского повествования и напоминающий скорее начало философско-религиозного трактата, является переработкой древнего назорейского памятника, основные понятия которого – *Логос*, *Жизнь*, *Свет* – стали ключевыми понятиями христианства – особенно понятие *Слова-Логоса*, постепенно ставшее обозначением Христа. Такая переработка была бы невозможна при существенном различии учения Христа и назорейского учения, но такого существенного различия как раз и не было, первохристианское учение базировалось на тех же принципах, что и назорейство, и было вполне совместимо с ним. «Этот пролог, который не составляет органичное целое с остальным текстом и вообще составлен в философской возвышенной манере, свойственной для мандейской поэзии с ее специфическими приемами, в своих основных чертах наверняка откуда-то позаимствован. И хотя евангелист расширил первоначальный текст и снабдил его своими собственными богословскими рассуждениями (так можно сказать уже о стихах 2–3), часть стихов (например, 1 и 4) совершенно явно восходит к чему-то такому, что по своему содержанию либо граничит со старомандейским религиозным мировоззрением, либо просто отражает его. Бультманн ... предполагает, что этот поэтический отрывок использовался в палестинской секте крестителей как своеобразный гимн жизни и свету»⁴¹.

⁴⁰ Например, Д. Штраус очень высоко оценивал идеи Г.Э. Лессинга, который первым стал писать об этом: «...Лессинг констатирует, что основой всех евангелий является письменный сборник известий об учении и жизни Иисуса, составившийся на базе изустных рассказов апостолов и иных очевидцев; что этот сборник появился в среде дохристианских иудеев Палестины, или так называемых назореев; что он затем по желанию обладателей и переписчиков неоднократно изменялся, увеличивался – сокращался и, наконец, в целях распространения в более широком кругу читателей был вольно переведен с местного палестинского наречия на греческий язык; так как рассказы, содержащиеся в этом сборнике, записаны были со слов апостолов, сборник этот получил название “Евангелия апостолов;” а так как он предназначался преимущественно для прочтения в кругу назореев, или евреев, он назывался евангелием назорейским, или еврейским, о чем упоминается и у древнейших отцов церкви ...» (Штраус Д. Жизнь Иисуса. С. 111).

⁴¹ Мацух Р. Истоки мандеев. С. 66.

Самое радикальное мнение, поддерживаемое Р. Мацухом, напрямую связывает Евангелие от Иоанна с назорейской «Книгой Иоанна»; несмотря на явные следы позднего редактирования последней, в ней, конечно, содержится древний слой, поэтому вполне естественно искать текстологические и идейные параллели между двумя «книгами Иоанна». Мацух приводит целый ряд совпадений между важнейшими терминами евангелия и назорейской священной книги. Прежде всего это относится к словам Иисуса «истина сделает вас свободными»: «... Иисус в Евангелии от Иоанна 8:32 произносит формулу приветствия иудеям, уверовавшим в Него, в том виде, в каком она до сих пор хорошо известна и употребительна у мандеев, а именно: ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει υμᾶς = *kusfa asinkun* = “истина освободит вас”»⁴². Другой характернейший пример – это использование Иисусом имени «виноградная лоза» для обозначения себя самого; этот термин очень характерен для назореев, он рифмуется с их важнейшим религиозным понятием «Великая Жизнь». Говоря о себе «Я есмь истинная виноградная лоза» (Ин. 15:1), Иисус полемически использует важнейшее понятие назорейства, чтобы противопоставить себя «ложным» виноградным лозам, т.е. *изнутри* самого назорейского движения обозначает себя родоначальником полной и окончательной истины. «Иисус характеризуется, а точнее – его характеризуют как “виноградную лозу”; поскольку подобная характеристика высшей сути (существа, сущности) в то время уже была вполне обычным явлением для назарейской гностической системы. И раз уж Иисус назван здесь “истинной виноградной лозой”, это значит только одно: все другие виноградные лозы, известные в те времена, объявляются ложными»⁴³.

Вполне по-назорейски звучат такие известные слова Иисуса, как «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6), «Я есмь воскресение и жизнь» (Ин. 11:25), «Я есмь пастырь добрый» (Ин. 10:11), точно так же как и его выражения «Я от Бога исшел» (Ин. 8:42; 13:3; 16:27–28; 17:8), «Отец послал меня» (Ин. 5:36; 6:57; 7:29; 8:42; 11:42; 17:8; 17:18; 17:21; 17:23; 17:25; 20:21) и т. п.⁴⁴

Возвращаясь к прологу Евангелия от Иоанна, можно еще заметить, что в стихах 6–9 субъектом повествования, т.е. пророком, посланным в мир Светом и Жизнью, является именно Иоанн Креститель: «Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. Он не был свет, но *был послан*, чтобы свидетельствовать о Свете. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:6–9). Конечно, все комментаторы евангелия утверждают, что Свет, о котором пришел свидетельствовать Иоанн, – это Христос; однако если принять очевидную зависимость этого текста от назарейских религиозных представлений, такое отождествление делать не обязательно. Свет и Жизнь – это важнейшие определения высшей сущности мира у назореев (они не называли ее Богом), отношение Иоанна к этой высшей сущности оказывается таким же, как отношение Христа к Богу; Иоанн точно так же *послан* Светом,

⁴² Мацух Р. Истоки мандеев. С. 52.

⁴³ Там же. С. 61.

⁴⁴ Там же. С. 63–65.

чтобы *свидетельствовать* о Свете, как Иисус послан Богом, чтобы свидетельствовать о Нем. Тот факт, что Иоанн «не был свет» (т. е. что он не тождествен свету), ничуть не противоречит тому, что он *един* со Светом, как Иисус един с Отцом (хотя и не тождествен Ему).

Таким образом, указанный фрагмент можно рассматривать в качестве наиболее явной назорейской «вставки» в текст евангелия, описывающей пророческое призвание Иоанна Крестителя и *не предполагающей никакого иного пророка, кроме него*. При формировании Евангелия от Иоанна все присутствующие в нем назорейские источники изменили свой смысл в соответствии с общей логикой нового учения, однако некоторые малозаметные противоречия между назорейской основой и этим новым учением все же остались, и самое главное из них связано с необъяснимо большой ролью Иоанна Крестителя в истории Иисуса Христа. Видимо, историческая и идейная связь двух великих Назореев была настолько существенна и общеизвестна, что обойти ее было невозможно; в итоге, она сохранилась даже в поздних синоптических евангелиях, созданных специально для того, чтобы затемнить назорейские, гностические истоки христианства. Но наиболее явной и существенной она предстает в подлинно древнем христианском памятнике – в Евангелии от Иоанна, первые главы которого недвусмысленно показывают, что Иоанн был первым великим пророком новой религии, не просто «подготовившим пути» для Мессии, но создавшим основу учения, которое выразил в окончательной форме его не менее великий последователь, Иисус Христос.

Очень может быть, что экзотическая история с отрубанием головы Иоанна Крестителя по требованию экзальтированной наложницы Саломеи была специально придумана и вставлена в синоптические евангелия для снижения образа Иоанна, для того, чтобы он не выглядел сколько-нибудь значимым и равным Иисусу. Отсутствие этой истории в Евангелии от Иоанна выглядит совершенно естественным, здесь она слишком сильно диссонировала бы с возвышенным образом великого пророка. Здесь вообще остается неясным, что стало с Иоанном, он просто исчезает из повествования, замещенный в своей пророческой деятельности Иисусом (это «замещение» имеет буквальный смысл: Иисус приходит на то место, где крестил людей Иоанн, и продолжает его дело (Ин. 10:40–42)).

Как в прологе евангелия явно совмещаются базовые понятия древнего назорейства и первохристианства, так и все Евангелие от Иоанна в целом является, по существу, соединением историй двух великих пророков-назореев. Это соединение можно было осуществить вполне органично, поскольку Иисус не отрицал значения религиозного наследия Иоанна, а просто пошел дальше него в своем религиозном учении. В результате тот факт, что в названии этого важнейшего текста первохристианства стоит имя Иоанна, можно считать и закономерным, и случайным. Закономерным, если мы имеем в виду *Иоанна Крестителя*, без образа которого немислим этот бессмертный памятник, и совершенно случайным, если иметь в виду *апостола Иоанна*, который не мог быть и не был автором евангелия; его имя было использовано церковными идеологами для того, чтобы отвести внимание читателей от по-настоящему главного Иоанна – *Иоанна Назорея*. Решительно задвинутый на второй план в синоптических евангелиях, он остался за-

гадочно важной фигурой в той книге, которая правильно должна была бы называться *Евангелие Иоанна Крестителя и Иисуса Христа*⁴⁵.

1.5. Подлинное учение Иисуса Христа

Для того чтобы понять революционность нового учения, нужно увидеть те его принципиальные черты, в которых оно наиболее явно противостоит старому учению, иудаизму. Сам иудаизм совершил очень важный сдвиг в религиозном мировоззрении по отношению к языческим религиям. В язычестве боги не слишком существенно отличаются от людей, это как бы могущественные и бессмертные (а иногда и не бессмертные) люди. Кроме того, боги и люди обитают в одном и том же мире, и даже если существует особое «потустороннее» бытие (как в древнеегипетской религии), по своим законам оно не сильно отличается от земного. Будучи конечным существом, подчиненным мировому закону и судьбе, человек всегда останется в этом состоянии, всегда будет только маленькой «частью» мира, даже если обретет вечность в посмертном царстве. Никакого существенного изменения бытия человека произойти не может – что бы он ни делал в мире, его сущность и его отношения с миром останутся теми же.

Иудаизм вводит совершенно новые идеи в понимание человека и его судьбы. Теперь Бог является Творцом, именно он создал этот мир и поэтому полностью контролирует его, никаких вечных и неизменных законов в нем нет, воля Бога выше любых законов. Соответственно, сам Бог абсолютно превосходит мир, находится «вне» его, в особой трансцендентной сфере бытия. Но самые важные изменения происходят в понимании человека. В акте Творения он был создан таким же абсолютным существом, как и Бог (по его образу и подобию), превосходящим земное и конечное бытие мира. Но из-за катастрофического акта грехопадения человек онтологически «деградировал», перешел в несовершенное, конечное состояние и поэтому попал в подчиненное положение по отношению к земному миру. Тем не менее Бог не оставил своего «попечения» над человечеством, точнее, над избранной его частью, избранным народом. Он через пророков сообщает ему Закон, т. е. правила жизни и формы отношения к Богу, и при условии соблюдения Закона обеспечивает возвращение людям их совершенного состояния – после смерти и в особой сфере бытия, пребывающей в единстве с Богом («рай»).

⁴⁵ Кто на самом деле был автором четвертого евангелия, видимо, установить уже не удастся никогда. Самая парадоксальная гипотеза, имеющая, тем не менее, достаточно веские основания, приписывает авторство этого памятника Марии Магдалине. В пользу этого свидетельствует текстологический анализ тех мест евангелия, где говорится о «любимом ученике» Иисуса (Ин. 13:23–26; 18:15–16; 19:25–27; 20:1–11; 21:7; 21:20–24). По контексту повествования можно предположить, что это и есть автор евангелия, ап. Иоанн, однако исследователи, анализирувавшие эти фрагменты, находят в них очевидную редакторскую правку, которая имеет целью заменить подлинного «любимого ученика» (Марию Магдалину) на Иоанна (см.: Jusino R.K. Mary Magdalene: Author of the Fourth Gospel? // http://ramon_k_jusino.tripod.com/Magdalene.pdf). Более подробно об этом мы будем говорить в главе, посвященной Евангелию от Филиппа, в последнем любимым учеником Иисуса однозначно признается Мария Магдалина.

Наиболее важные новаторские черты иудаизма в отношении язычества – это, во-первых, понимание Бога как абсолютного, всемогущего, всеведущего и всеблагого существа, полностью контролирующего земное бытие и находящегося вне этого бытия; во-вторых, представление о человеке как потенциально подобном Богу и способном к сверхъестественному «развитию», к возвращению в состояние единства с Богом; и, в-третьих, выдвижение на первый план требования к реализации совершенной жизни, т. е. жизни, полностью подчиненной Закону и божественным заповедям. Последнее и является главной задачей и целью человека, в этом смысле иудаизм оказывается *моралистической* религией, в которой самое главное – исполнение предписаний для совершенствования земной жизни, только это является делом человека, за все остальное в мире и в человеческой судьбе отвечает Бог.

Одновременно можно выделить и *недостатки* иудаизма, до конца понятные в том случае, если мы ясно и точно обозначим основные новаторские черты христианского учения в его противоположности иудаизму, как исходно его и формулировал Иисус Христос. *Во-первых*, иудейская концепция Бога сохраняет в себе многие достаточно наивные черты язычества: Бог понимается антропоморфно, он обладает позитивными качествами человека (доброта, милосердие, забота и т. п.), только доведенными до своих предельных, абсолютных значений, более того, ему приписываются даже отрицательные качества человека, такие как гнев и мстительность. При этом хотя и утверждается, что Бог абсолютно превосходит земную реальность и пребывает в особой сфере бытия, эти утверждения не выдерживаются в их метафизической строгости; в библейской мифологии представление о Боге «опускается» до стандартного языческого стереотипа, в согласии с которым он пребывает на «небе», т. е. просто в особой сфере посясторонней реальности, к которой даже можно протянуть материальную лестницу, как это показано в истории Иакова. Развитие греческой философии классической эпохи (VI–V вв. до н. э.) показало, насколько более глубоко и точно можно осмыслить понятие Бога-Абсолюта в рамках философского подхода. Именно понимание неудовлетворительности традиционных, полужазыческих представлений о Боге заставило Филона в I в. предпринять попытку переформулировать традиционные иудейские представления с помощью идей греческой философии.

Во-вторых, в иудаизме человек оказывается таким же страдательным существом, не способным непосредственно влиять ни на окружающий мир, ни на свою собственную судьбу, как и в языческих религиях. Факт создания человека «по образу и подобию Бога», конечно, очень важен, он придает человеку «оптимистическую» уверенность в благополучном завершении всех земных страданий и тягот, но он имеет именно только «теоретическое», но не *практическое* значение. Никаких признаков своей «богоподобной» сущности в наличном земном бытии человек обнаружить и реализовать не может. В итоге, очень важная идея о возможности *радикального метафизического совершенствования* человека в иудаизме не имеет никаких последствий, оказывается «бесплодной», в том смысле, что она никак не может быть применена к греховному несовершенному бытию человека. Акт метафизического «исправления» природы человека

осуществляет Бог в посмертном бытии, для самого человека его совершенство остается непонятным постулатом, никак не влияющим на его жизнь. Необходимость же морального совершенства, осуществляемого в земной жизни через исполнение Закона, ничем принципиально не отличает иудаизм от язычества, поскольку в языческой религиозности идея земного (морального) совершенства также часто присутствует.

Значение иудаизма в религиозном развитии человечества состояло в том, что он показал *направление* необходимых изменений, которые нужно было внести в язычество, чтобы возникла по-настоящему новаторская и, возможно, *окончательная* религиозная система, описывающая сущность человека, Бога и мира. Но в самом иудаизме эти возможности реализованы не были – по крайней мере в библейскую эпоху и в эпоху Второго храма⁴⁶, только выросшее из него христианство могло бы стать такой окончательной религиозной системой, если бы не произошел описанный выше процесс внедрения устаревших представлений в новое учение. Тем не менее в подлинно древних христианских памятниках мы находим ясное проведение новаторских представлений, преодолевающих указанные недостатки иудейского учения.

Прежде всего, в учении Иисуса Христа отвергается иудейское представление о Боге, обремененное языческими элементами. Бог Иисуса – это *неведомое и непостижимое Начало всего существующего*. Для земного человека в его обычном состоянии это Начало непредставимо, но учение Иисуса в том и заключается, что позволяет соединиться с Богом и познать его, т. е. Иисус является посредником, живой связью между Богом и каждым человеком. Этот тезис многократно повторяется в Евангелии от Иоанна.

«Бога не видел никто никогда; Единородный Сын <букв.: Бог>, сущий в недре отчем, Он <Тот> явил <букв.: рассказал, изъяснил>» (Ин. 1:18). «Принявший Его свидетельство сим запечатлел, что Бог истинен, ибо Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божии; ибо не мерою дает Бог Духа» (Ин. 3:33–34). Последние слова особенно важны. «Не мерою дает Бог Духа» означает, что Дух, исходящий от Бога и несущий человеку истину о Боге, имеет в себе *всю полноту* сущности Бога.

«Иисус, отвечая им, сказал: Мое учение – не Мое, но Пославшего Меня; кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю. Говорящий сам от себя ищет славы себе; а Кто ищет славы Пославшему Его, Тот истинен, и нет неправды в Нем» (Ин. 7:16–18). «Тогда Иисус возгласил в храме, уча и говоря: и знаете Меня, и знаете, откуда Я; и Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня, Которого вы не знаете. Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня» (Ин. 7:28–29). «Я Сам свидетельствую о Себе, и свидетельствует о Мне Отец, пославший Меня. Тогда сказали Ему: где Твой Отец?

⁴⁶ Нужно при этом добавить, что в более позднюю эпоху иудаизм все-таки сумел реализовать те мистические потенции, которые содержались в нем. Это было связано с развитием каббалистической традиции, возникшей во многом под влиянием первохристианских («гностических», как принято их именовать) представлений и неоплатонизма, который, по сути, является философским «коррелятом» подлинного учения Иисуса Христа.

Иисус отвечал: вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего» (Ин. 8:18–19). В последнем тезисе Христа прямо сказано, что принятие «знания», которое несет Христос, даст «знание» о Боге.

«Пославший Меня есть со Мною; Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно. Когда Он говорил это, многие уверовали в Него. Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:29–32). «Я и Отец – одно» (Ин. 10:30). После этого лаконичного и весьма радикального утверждения Иисус отвергает обвинения иудеев в богохульстве: «Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги? Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание, – Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий? Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем» (Ин. 11:34–38). Интересно, что здесь Иисус использует в качестве аргумента слова Бога в Ветхом Завете о том, что люди являются *богами*, т. е. находятся в единстве с Богом и обладают (хотя бы потенциально) его качествами. Но, как уже говорилось, в самом иудаизме это утверждение остается без последствий (как и многие другие важные религиозные тезисы), Иисус же доводит его до логического итога: он утверждает не только свое собственное *единство-тождество* с Богом, но и возможность прийти в такое же единство с Богом, через него, каждому человеку.

«Иисус сказал ему <Фоме>: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его» (Ин. 14:6–7). «Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин. 14:10). «Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить. В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, *и вы во Мне, и Я в вас*» (Ин. 14:19–20; курсив мой. – И.Е.). «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. *Я в них, и Ты во Мне*; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин. 14:22–23; курсив мой. – И.Е.). В начале Евангелия от Иоанна Христос говорит о том, что он находится в единстве-тождестве с Богом-Отцом, чем ближе момент расставания Христа с учениками, тем чаще он повторяет тезис *о своем единстве-тождестве с учениками и всеми верующими в него*. Эти два тезиса вместе, безусловно, означают, что люди могут быть в непосредственном единстве с Богом-Отцом, с тем Началом бытия, о котором автор Евангелия от Иоанна говорит в первых строках этого текста. Приведенные выше слова из Ин. 14:23 имеют особенно важный смысл: в них утверждается не просто *единство* Бога, Иисуса и его учеников, но *имманентность* Бога Иисусу, а Иисуса ученикам, т. е. *имманентность Бога человеку*.

Понятно, что такое радикальное переосмысление представления о Боге и его отношений с человеком заставляет решительно отрицать все сохранявшиеся в иудаизме архаические, языческие элементы. В евангелиях Иисус часто говорит о своем «небесном» происхождении и упоминает «небо» как «место оби-

тания» Бога, однако в большинстве случаев – особенно в Евангелии от Иоанна – эти слова нужно понимать не в буквальном смысле, а как метафорическое обозначение сущностной противоположности между Богом и земным миром.

Евангелие от Фомы начинается с высказывания Иисуса, в котором он высмеивает наивное верование о нахождении Божьего царства «в небе», т. е. в особой пространственной области нашего мира: «Иисус сказал: Если те, которые ведут вас, говорит вам: Смотрите, царствие в небе! – тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам, что оно – в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие внутри вас и вне вас» (Фома 2). Последняя фраза этого высказывания имеет известную параллель в Евангелии от Луки (то же в Евангелии Маркиона): «Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17:20–21). Сравнивая «сокращенный» тезис «Царствие Божие внутрь вас есть» с его оригиналом, нетрудно заметить, что глубокая и парадоксальная диалектика высказываний Иисуса, характерная для Евангелия от Фомы и заключающаяся в соединении противоположных качеств и определений (внутренняя и внешняя сторона, свет и тьма, верх и низ, движение и покой, мужчина и женщина, взрослый и ребенок и т. д.), в синоптическом евангелии «спрямлена» для более простого понимания. При этом смысл высказывания оказывается еще более «еретическим», чем в оригинале, ведь при буквальном понимании это означает, что земной человек непосредственно в себе содержит божественную сущность и, значит, ему невозможно приписать радикальную греховность. Понятно, что многочисленные церковные комментаторы этого фрагмента постарались устранить буквальный смысл этого фрагмента. Наиболее решительно это осуществляется в утверждении, что «внутри вас» означает «среди вас», т. е. означает присутствие Божьей благодати в общине верующих. Однако такая интерпретация выглядит неубедительно, поскольку греческий термин *ἐντός*, использованный в данном фрагменте, имеет смысл именно «внутри», как это хорошо видно из фрагмента Мф. 23:26, где тот же термин использован в словосочетании «внутренность чаши и блюда». Другие интерпретаторы того же фрагмента, понимая его в прямом смысле, оговаривались, что здесь речь идет о присутствии только «частицы» Царства Божьего (т. е. самого Бога) в человеке. Но это объяснение показывает, насколько слабыми мыслителями были церковные интерпретаторы. В противоположность им, автор Евангелия от Иоанна хорошо понимал, как мы уже отмечали, что «не мерою дает Бог Духа», т. е. что Бог и Дух, посылаемый Богом, не могут делиться на «части», и если уж говорится о присутствии Бога или Царства Божия в человеке, то, значит, «весь» Бог и «все» Царство Божие находится в единстве-тождестве с ним (что ведет к полному устранению идеи греховности человека). Для великих представителей мистической традиции европейской философии – начиная с Мейстера Экхарта и Николая Кузанского – такая интерпретация этого тезиса была несомненной.

Первая часть процитированного выше высказывания из Евангелия от Луки также является искаженной версией одного из высказываний из Евангелия от Фомы; если фраза «царствие внутри вас и вне вас» находится в самом начале

этого евангелия, то фраза про приход царствия – в самом конце: «Ученики его сказали ему: В какой день царствие приходит? (Иисус сказал): Оно не приходит, когда ожидают. Не скажут: Вот, здесь! – или: Вот, там! – Но царствие Отца распространяется по земле, и люди не видят его» (Фома 117). Сравнивая этот текст с текстом синоптического евангелия, мы снова наглядно видим, как осуществлялся процесс искажения исходного учения Иисуса Христа ради придания ему совершенно определенной тенденции: при включении этого высказывания Иисуса в Евангелие Маркиона, а затем и в Евангелие от Луки была отброшена последняя фраза, в которой заключен весь смысл этого высказывания.

Здесь мы подходим к самому принципиальному мотиву первохристианского учения, с которым церковь вела особенно ожесточенную войну, поскольку он был абсолютно несовместим с важнейшими принципами ее идеологии, заимствованными из иудаизма. Этот мотив был настолько существенным, что полностью «искоренить» его было невозможно, поэтому мы находим его следы даже в синоптических евангелиях. В том же Евангелии от Луки одним из самых важных по своему смыслу является фрагмент, который мы уже рассматривали выше: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него» (Лк. 16:16). В «смягченной» неведомым редактором форме эта же мысль выражена и в Евангелии от Матфея: «От дней же Иоанна Крестителя доньше Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его, ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф. 11:12–13).

Царство Небесное (Царство Божие) является важнейшим понятием иудаизма, оно есть то блаженное состояние единства с Богом, которое возможно для человека *только после смерти*, в момент Страшного суда, и только при том условии, что человек всю земную жизнь был подлинно верующим – принадлежал церкви, исполнял Закон и все предписанные религиозные обряды. При этом Царство Небесное даровал подлинно верующему Бог, сам верующий не мог претендовать на то, чтобы как-то «двигаться» в это Царство. Таким образом, для земного человека указанное Царство было несбыточным, бесконечно далеким идеалом, мечтой, воплощение которой в жизнь *не зависело от него самого*.

В учении Иисуса Христа Царство Божие понимается совсем по-другому, оно *соединяется* с земным бытием человека, признается присутствующим непосредственно в земном мире, «вокруг» нас. Для обыденного мышления и здравого смысла это утверждение кажется абсурдным, но здесь еще раз проявляется важнейшая черта подлинного учения Иисуса: оно не подстраивается под воззрение обычных людей и формулирует высшую религиозную Истину во всей ее полноте и *сложности* – ведь высшая Истина и не может быть простой! В последующем развитии европейской философии понимание невозможности абсолютного отделения и противопоставления Бога и мира, Бога и человека, станет одной из важнейших идей, станет своеобразным критерием глубины и содержательности философских концепций.

Во всех приведенных выше цитатах Иисус резко противопоставляет эпоху «закона и пророков», когда люди не знали истину, и эпоху, начавшуюся с его приходом (точнее, с приходом Иоанна Крестителя), когда высшая религиозная Истина стала доступна людям, хотя принятие этой Истины и реализация ее в

жизни требуют таких больших усилий, что очень малое количество людей способно к этому. В этом смысле Иисус предлагает религиозное учение, которое чрезвычайно *требовательно*: не от Бога, а *от самого человека*, от его способностей понять учение и реализовать его в жизни, теперь зависит его высшая судьба, возможность соединения с Царством Божиим, т. е. возможность достижения совершенства.

Именно для того, чтобы скрыть эти буквально «революционные» принципы учения Иисуса, при перенесении фрагмента 117 из Евангелия от Фомы в фрагмент Лк. 17:20–21 из него было изъято окончание: «Но царствие Отца распространяется по земле, и люди не видят его». При этом ответ Иисуса фарисеям в Евангелии от Луки становится непонятным, кажется, что он просто уклоняется от ответа: с одной стороны, он не хочет сказать то, что от него ждут фарисеи – Царство приходит *только после смерти* и в очень далекой перспективе воскрешения на Страшном суде (как требуется ортодоксальным иудейским учением), но, с другой стороны, также не хочет явно высказать свое убеждение в возможности обрести Царство *здесь и сейчас*. В таком виде этот фрагмент оставить было невозможно, поэтому составитель Евангелия Господня (из которого позднее возникло Евангелие от Луки) совместил его с еще одним сокращенным высказыванием из Евангелия от Фомы: «Царствие Божие внутри вас есть». В результате получилось высказывание, которое *невозможно понимать в буквальном смысле*, хотя именно такой буквальный смысл предполагается у исходных утверждений Иисуса. Из первой части этого текста следует, что Царство Божие не присутствует в нашем мире, раз невозможно указать, где оно, но во второй части утверждается, что Царство «внутри нас». Это наиболее естественно понимать в смысле метафорического предвосхищения грядущего соединения каждого из нас с Царством Небесным, с раем, а также как требование подготовки к этому соединению – конечно же, через следование «закону и пророкам», хотя у многочисленных «еретиков» в истории осталась возможность буквальной интерпретации этого фрагмента – в виде мистической идеи о соединении человека с Богом, осуществляемом в глубинах человеческой личности.

Почему же в оригинальном высказывании Иисуса из Евангелия от Фомы утверждается, что «царствие внутри вас и вне вас»? И первые ученики Иисуса (кроме ап. Павла), и последующие церковные богословы были плохими философами, поэтому им была непонятна глубокая диалектика учения Иисуса и они «спрямляли» ее до банальностей, которые мог бы понять каждый верующий, не выходя за пределы своего здравого смысла. Только в последующем развитии европейской христианской философии вся глубина этого учения *была восстановлена*, несмотря на все внесенные в него в церковной традиции искажения. Во многом благодаря великим философам европейской истории – мистикам и «еретикам» – можно вполне уверенно говорить о том, какой смысл имеет это высказывание Иисуса Христа. Глубокое философское содержание его учения очень точно передается термином *пантеизм*, вокруг которого скопилось такое количество ложных и грубо-тенденциозных стереотипов, что он требует специального и весьма подробного обсуждения. Прежде всего нужно сказать, что стандартное определение пантеизма как представления о «тождестве Бога и мира»

не выдерживает критики и является ничем иным, как идеологическим жупелом, который использовали церковные борцы с ересями для борьбы с еретиками; ни один серьезный мыслитель в истории не разделял этого абсурдного тезиса.

Очень подробное рассмотрение этой проблемы, в том числе ясная критика указанного нелепого понимания и строгое философское определение пантеизма, осуществил Шеллинг в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1805 г.). Точка зрения Шеллинга является настолько ясной и философски убедительной, что и в наши дни именно ее нужно прежде всего иметь в виду, если мы хотим найти универсальную модель отношения Бога и тварного мира. Шеллинг ясно показывает, что строгое философское понимание Бога, Абсолюта, Начала всего существующего, неизбежно приводит к полаганию всего возникающего из этого Начала (т. е. всего «сотворенного» Богом) в качестве его *имманентного содержания*. Именно так определяет пантеизм Шеллинг: «...пантеизм означает не что иное, как учение об имманентности вещей в Боге ...»⁴⁷. При этом Шеллинг подчеркивает, что указанное отношение Бога и вещей не является обратимым: вещи *имманентны* Богу, но Бог *трансцендентен* вещам; «все единичные вещи, взятые в своей совокупности, не могут, как обычно предполагается, составить Бога, ибо нет такого соединения, посредством которого то, что по своей природе производно, способно перейти в то, что по своей природе изначально, так же как единичные точки окружности, взятые в своей совокупности, не могут составить окружность, поскольку она как целое необходимо предшествует им по своему понятию»⁴⁸.

Человек является, в отличие от только *конечных* вещей, и конечным, и *бесконечным* существом; поэтому его отношения с Богом радикально отличаются от отношений Бога с вещами. В своем земном бытии человек, как и все вещи, имманентен Богу, но одновременно он «содержит» в себе Бога – как *бесконечную глубину своей духовной сущности*, т. е. Бог одновременно и *трансцендентен* и *имманентен* человеку. Это необычное, выходящее за рамки нашего здравого смысла содержание и выражает афоризм Иисуса Христа в Евангелии от Фомы: «царствие внутри вас и вне вас». Хотя из-за нашей приверженности стереотипам бытия и понимания, характерным для конечного, земного мира, указанное онтологическое отношение человека с Богом скрыто, и требуются огромные усилия от самого человека, чтобы выявить и реализовать в своей жизни это подлинное отношение.

В то время как иудаизм и церковная версия христианства являются *теоцентричными* концепциями, полагающими Бога центральным элементом реальности, подлинное, исходное христианское учение является в самом радикальном смысле *антропоцентричным*. Человек в нем занимает особое положение, его роль в мироздании в определенном смысле даже важнее, чем роль Бога: ведь не только человек имманентен Богу (как и все земные вещи), но и Бог также имманентен человеку, хотя одновременно и трансцендентен ему. Это означает,

⁴⁷ Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. В 2 т. М., 1987–1989. Т. 2. С. 90.

⁴⁸ Там же. С. 92.

что в своем отношении с вещами человек оказывается подобным Богу, не только Бог содержит все вещи, в определенном смысле человек также «содержит» в себе все вещи и весь мир. Эта парадоксальная идея, недоступная рассудку обычных людей, вполне привычна для философского мышления, и она не раз убедительно обосновывалась великими европейскими мыслителями – от Николая Кузанского до Анри Бергсона. Если принять ее во всем ее глубином содержания, пантеизм, характерный для подлинного учения Иисуса Христа, можно вполне законно назвать *антропопантеизмом*, его суть ясно выражена в одном из главных тезисов Евангелия от Фомы: «Иисус сказал: Я – свет, который на всех. Я – все: все вышло из меня и все вернулось ко мне. Разруби дерево, я – там; подними камень, и ты найдешь меня там» (Фома 81). Поскольку Иисус соединяет в себе Бога и человека, именно он является той «центральной» точкой мироздания, из которой исходят и в которую возвращаются все вещи, – но точно такое же место занимает и каждый человек; только, не познав себя, он не видит этого.

С приведенными важнейшими тезисам Евангелия от Фомы хорошо согласуется другое, гораздо более подробное высказывание Иисуса: «Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаза вместо глаза, и руку вместо руки, и ногу вместо ноги, образ вместо образа, – тогда вы войдете в [царствие]» (Фома 27). Хотя последняя часть высказывания не очень ясна (возможно, здесь произошла какая-то порча текста в процессе многократного переписывания), общий его смысл не вызывает сомнений: чтобы раскрыть Царство Божие, которое «рядом», уже «здесь», человек должен преодолеть стереотипы здравого смысла, происходящие из привычных форм нашего отношения к земной реальности, и понять, что имманентное присутствие всех вещей и явлений в Боге и в человеке заставляет видеть их совсем иными, чем в их «обычном» земном «модусе»; чтобы увидеть их в истине, нужно устранить все традиционные различия и противопоставления между ними; когда мы увидим, что всё – в Боге, то мы поймем, что всё – в единстве друг с другом и с нами.

Важнейшим понятием-образом, в котором ясно выражена идея пантеистического всеприсутствия Бога, в евангелиях выступает *свет*. Можно сказать, что *свет* как мистическая, божественная, творящая сила является главным «качеством» Бога, а поскольку Бог не может иметь качеств, нетождественных его собственной сущности (это имеет место только в конечных сотворенных вещах), то на деле *Бог и есть Свет*, по крайней мере для нас и для всего сотворенного мира⁴⁹.

Представление о творящем свете, исходящем от Отца и совпадающем с его сущностью, наиболее очевидным образом объединяет Евангелие от Фомы и Евангелие от Иоанна. Самые главные фрагменты обоих евангелий раскрывают ту глубину в Отце, в Начале всего, где сам собой и сам от себя рождается свет

⁴⁹ В этом смысле богословская концепция исихазма, в которой производится разделение в Боге сущности и «энергий», является несостоятельной и с точки зрения последовательной философии, и с точки зрения сохранения чистоты евангельской истины.

и, распространяясь в мире, творит этот мир. Но только в одной евангелии речь идет о том, как человек восходит к этому источнику света, а в другой – о том, как свет творит мир и освещает людей.

В Евангелии от Фомы Иисус говорит о том, что каждый человек происходит непосредственно из того «места», где свет рождает себя, и что Иисус и те избранные, которые следуют за ним, способны вернуться к этому истоку их бытия и стать новыми источниками света в мире. «Иисус сказал: Если вам говорят: Откуда вы произошли? – скажите им: Мы пришли от света, от места, где свет произошел от самого себя. Он... в их образ. Если вам говорят: Кто вы? – скажите: Мы его дети, и мы избранные Отца живого. Если вас спрашивают: Каков знак вашего Отца, который в вас? – скажите им: Это движение и покой» (Фома 55; в середине фрагмента текст частично утрачен). Здесь нужно особенно подчеркнуть два важных момента. Во-первых, неведомый Бог-Отец, точно так же как в цитированном выше фрагменте из Евангелия от Иоанна (Ин. 14:22–23), понимается в непосредственном единстве с человеком. Во-вторых, «знаком» Отца признается «движение и покой»; вероятно, это означает, что Бог-Отец обладает и качеством вечности, вневременности, и качеством *метафизического времени*, поэтому и в нашем мире время и вечность, в равной степени происходя из Бога, находятся в неразрывном единстве. Именно это объясняет, почему человек, находясь в эмпирическом времени, может, не выходя из земной действительности, стать причастным вечному Царству Небесному. О таком единстве времени и вечности ясно говорил уже Платон (как и все последующие представители мистического пантеизма, вплоть до Фихте, Достоевского и Бергсона): «Время есть подвижный образ вечности» (Тимей, 37 d).

Евангелие от Иоанна начинается описанием исхождения из Бога творящего Света, причем это описание отдаленно напоминает начало Книги Бытия, в котором излагается процесс творения мира Богом в соответствии с иудейским учением. Можно предположить, что неведомый автор Евангелия от Иоанна (точнее, автор древнего назорейского памятника, использованного при создании евангелия) сознательно использовал ту же дискурсивную модель, что и в начале Ветхого Завета, чтобы создать у читателей впечатление, что перед ними книга, которая должна полностью заменить прежние священные книги иудаизма. Это вполне соответствует стремлению основателей новой религии – Иоанна Крестителя и Иисуса Христа – полностью заменить старые представления новыми – во всех существенных элементах. Несомненно, что здесь изложена назорейская концепция «творения», которую Иисус Христос просто заимствовал из древних источников и которую сохраняли и воспроизводили его ученики и верные последователи:

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков.

И свет во тьме светит, и тьма не объяла его.

Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. Он не был свет, но *был послан*, чтобы свидетельствовать о Свете.

Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились.

И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1:1–14).

На протяжении многих веков церковное богословие наложило на этот текст жесткие оковы своих интерпретаций, в соответствии с которыми понятия Слова, Света и Жизни однозначно понимались как «имена» Христа, который переставал быть собственно человеком и превращался в божественный творящий первопринцип⁵⁰. При этом важно даже не собственно это превращение, а то, что оно ведет к резкому противопоставлению Христа всем остальным людям. Именно это является грубым искажением первохристианской истины, ведь наряду с тем, что Христос един с Богом, он без конца повторяет о своем единстве со своими учениками, а в потенции – со всеми верующими в него и принимающими его слова.

Однако указанное сведение сути этого пролога к описанию Христа ни откуда не следует. Скорее, наоборот, этот текст достаточно ясно свидетельствует о своем древнем назорейском происхождении; когда он был включен в Евангелие от Иоанна, он, конечно, был изменен, однако это изменение не могло быть слишком радикальным, ведь, как мы уже говорили, первые христиане сами были назореями и лишь постепенно отделили свои воззрения от этой религиозной основы. Они, безусловно, должны были достаточно «бережно» относиться к этой основе. Имея это в виду, можно прийти к выводу, что в процитированном прологе из Евангелия от Иоанна Христос появляется только в самом конце, безусловно к нему относится только текст: «Пришел к своим и свои его не приняли» и далее. Первая фраза последней части пролога, безусловно, повествует о Свете как творящей силе Бога, а вовсе не о Христе: «Был Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир». О том же самом Свете говорит и следующая фраза, но она, вероятнее всего, была отредактирована таким

⁵⁰ Дело дошло до того, что в одном из новых переводов Евангелия от Иоанна, сделанном В.Н. Кузнецовой, первый стих евангелия выглядит следующим образом: «Изначально – до сотворения мира – был Тот, кто зовется Словом. Он был с Богом, и Он был Бог» (Канонические евангелия / пер. В.Н. Кузнецовой; под ред. С.В. Лёзова и С.В. Тищенко. М., 1992. С. 281). Собственно говоря, этот текст даже трудно назвать переводом, в греческом оригинале евангелия нет ничего, даже отдаленно напоминающего «сотворение мира» и относительное местоимение «Тот, кто...». Учитывая совершенно очевидную тенденцию текста, доходящую до тенденциозности, его, скорее, нужно охарактеризовать как форму церковной «пропаганды», но никак не как первый опыт «научного издания важнейшей части Нового Завета в русском переводе», на что претендуют автор перевода и его редакторы (там же. С. 3). С. Аверинцев в рецензии на издание переводов Кузнецовой дал весьма язвительную характеристику ее версии начала Евангелия от Иоанна: «Это место – конечно, уже не перевод текста, а скорее медитация над ним, т. е. религиозно-философская проза самой В.Н. Кузнецовой» (Аверинцев С. <Рецензия>: Канонические Евангелия / пер. с греч. В.Н. Кузнецовой; под ред. С.В. Лёзова и С.В. Тищенко. М., 1992, 350 с. // Альфа и омега. 1994. № 2).

образом, чтобы обеспечить естественную связь между назорейской концепцией Света и началом повествования о Христе, чтобы создавалось впечатление, что Христос – это и есть Свет.

Если отношения Христа со Светом требуют дальнейшего обсуждения, поскольку в последующем тексте Евангелия от Иоанна об этих отношениях говорится достаточно подробно, то отождествление Христа со Словом присутствует только в последних словах этого пролога (Ин. 1:14), но они вряд ли были в самых древних, аутентичных версиях евангелия; нам кажется, что этот тезис был добавлен при позднем редактировании этого священного текста, он был позаимствован из уже появившегося христианского богословия, которое стремилось превратить Христа в «ипостась» Бога и тем самым ликвидировать представление о нем как об обычном человеке, отличие которого от других людей состоит только в том, что он познал себя в единстве с Богом и не только познал, но и реализовал в жизни это единство. Для отождествления Христа с творящим Словом Бога, которое утверждается в Ин. 1:14, нет никаких оснований ни в последующем тексте Евангелия от Иоанна, ни в синоптических евангелиях. Единственный случай прямого обозначения Христа как Слова содержится в Евангелии от Луки, где автор этого евангелия в прологе, объясняя решение написать свой текст, ссылается на уже существующие повествования, созданные теми, кто «с самого начала» был «очевидцами и служителями Слова» (Лк. 1:2). Но сам автор показывает, что он пишет уже в достаточно позднюю эпоху (не ранее середины II в.), когда богословская «обработка» образа Христа и его учения уже сделала свое дело и даже стала привычной (причем как в ортодоксальной, так и в гностической традиции)⁵¹. Обозначение Христа как Слова присутствует еще в двух новозаветных текстах – в Первом послании апостола Иоанна (1 Ин. 1:1, 5:7) и в Откровении Иоанна Богослова (Отк. 19:13). Однако соответствующий текст Послания – это очевидная позднейшая вставка, поскольку на нем лежит явная печать тринитарного богословия; Откровение же вообще имеет очень косвенное отношение к учению Иисуса Христа, к собственно первоначальному христианству, это мифологическая «фантазия» на христианские и иудейские темы. Фантастически-сказочный образ Христа в этом тексте ничего общего не имеет с возвышенной евангельской истиной, в этом смысле Откровение можно рассматривать как своеобразную «мечь» иудаизма Иисусу Христу за его отступничество: принимая за истинный тот образ Христа, который изображен в Откровении, уже никаким образом невозможно дойти до понимания его исходного, истинного учения. При этом представляется весьма закономерным, что идея о неразрывной связи Христа с понятием Слова-Логоса внедря-

⁵¹ Понимание чисто вторичного, богословского происхождения концепции Христа-Логоса является одной из главных причин, по которой Евангелие от Иоанна считают самым поздним из канонических евангелий. На деле же, нужно просто снять гипноз интерпретации Слова как Христа в первых строках этого евангелия и признать стих Ин. 1:14 позднейшей вставкой. В результате искусственная гипотеза позднего происхождения теряет смысл на фоне достаточно ясной логики очень древних назорейских представлений, выраженных в прологе евангелия.

лась через тексты, которые были связаны с именем ап. Иоанна, принадлежность высказываний одному и тому же автору подталкивала к мысли (совершенно ложной), что в первых строках Евангелия от Иоанна речь идет не просто о Слове Бога, но именно о Христе-Слове.

Однако вернемся к проблеме соотношения Христа и Света. В Евангелии от Иоанна последнее понятие играет огромное значение и чаще всего непосредственно связано с Христом. Дважды Христос называет себя прямо светом: «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин. 8:12); «Доколе Я в мире, Я свет миру» (Ин. 9:5). Но смысл этих высказываний в том, что через Христа в мир приходит свет, и это вовсе не означает, что свет – это сущность Христа. Тем более в других фрагментах на эту тему он делает акцент на том, что является как бы *посредником*, с помощью которого свет приходит в мир:

«Тогда Иисус сказал им: еще на малое время свет есть с вами; ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма: а ходящий во тьме не знает, куда идет. Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света» (Ин. 12:35–37). И чуть дальше в той же главе Христос говорит аналогичным образом: «Я [как] свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме» (Ин. 12:46). Свет имеет особенно большое значение для человека, он определяет праведность его жизни, в этом смысле Свет является вторым определением Бога, наряду с его определением как Слова, он следует за Словом, которое творит мир и все, что существует в мире. Но это не означает, что Свет менее важен, чем Слово, ведь Свет есть жизнь, обладание светом – это обладание подлинной жизнью. А поскольку Бог есть Бог живых, его главное «качество», его сущность, и есть Свет. Христос предстает как тот, кто несет свет в мир и дает его людям. Именно поэтому своих учеников он называет «сынами света», что почти эквивалентно понятию «сыны Бога» («чада Божьи» в синодальном переводе (Ин. 1:12)). Важно отметить, что в синоптических евангелиях понятие света в том смысле, как оно используется в Евангелии от Иоанна, полностью отсутствует, и совершенно ясно почему. Ведь свет – это сущность Бога, и пронизанность мира светом означает имманентность Бога миру, его всеприсутствие в мире.

Тем не менее понятие «сыны света», в смысле учеников Христа (и в противопоставлении «сынам века сего»), один раз появляется в Евангелии от Луки (Лк. 16:8). Но еще более важно, что в том же евангелии Иисус излагает «теорию», описывающую, как человек должен взаимодействовать с божественным светом, разлитым в мире (т. е. с самим Богом): «Светильник тела есть око; итак, если око твое будет чисто, то и все тело твое будет светло; а если оно будет худо, то и тело твое будет темно. Итак, смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма? Если же тело твое всё светло и не имеет ни одной темной части, то будет светло всё так, как бы светильник освещал тебя сиянием» (Лк. 11:34–36; ср. Мф. 6:22–23). Человек должен ясно осознать отличие света от тьмы, т. е. должен уловить свет в его подлинной сущности и «наполнить» себя светом, не оставляя ни одной частицы тьмы. Понятно, что после этого он сам станет источником света, т. е. *станет подобным Христу*. Именно здесь проясняется важность тонкого различия между *отождествлением* Христа с божественным Светом и признанием его только лишь *про-*

водником этого Света. Первое понимание соответствующих высказываний из Евангелия от Иоанна (особенно Ин. 1:9), как мы уже констатировали выше, принципиально отделяет Иисуса Христа от всех людей, превращает его в божественный первопринцип, ипостась Бога, именно по этому пути пошло ортодоксальное христианское богословие. Но правильным, соответствующим внутренней логике Евангелия от Иоанна, является только второе понимание, в соответствии с которым Христос приносит в мир свет для того, чтобы каждый человек воспринял его, «просветлился» и после этого стал таким же источником света, как сам Христос. Намеки именно на такое понимание отношения света к каждому человеку обнаруживаются даже в синоптических евангелиях, несмотря на то, что концепция света в целом, столь значимая для Евангелия от Иоанна, здесь, вероятно, была тщательно удалена.

В Евангелии от Матфея Христос говорит своим ученикам: «Вы – свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5:14–16). Хотя радикальный религиозный смысл этого высказывания сглажен за счет того, что свет, о котором здесь говорится, признается всего лишь метафорой добрых дел, все-таки, сравнивая его с соответствующими суждениями из Евангелия от Иоанна, где Иисус точно так же говорит о себе, как источнике света для мира, трудно не сделать заключения, что в этом фрагменте подразумевается, что ученики должны стать *полностью подобными Христу*, стать *носителями божественного света*. И как это происходит в других аналогичных случаях, когда в синоптических евангелиях вдруг проступают исходные и весьма радикальные смыслы учения Христа, следом за этим тезисом, как бы для его «компенсации», следует вставленное неведомым редактором откровенно ложное высказывание, которое не мог говорить Христос и которое должно свидетельствовать о его приверженности иудейской традиции: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5:17–18).

Но такого рода вставки слишком очевидно противоречат общему контексту подлинного учения Иисуса Христа, чтобы их можно было рассматривать всерьез, – особенно если в качестве основания для выявления основных принципов этого учения брать Евангелие от Иоанна.

Еще один и самый сложный мотив описания роли света в нашем мире связан с отрицанием идеи Божественного Суда в его иудейском понимании. Это особенно важно увидеть в связи с тем, что в ортодоксальном христианстве идея Суда и образ Христа как грозного Судии (подобного иудейскому Богу) стали чуть ли не главной темой (наиболее ярко она выражена в Откровении Иоанна). Но в Евангелии от Иоанна мы читаем: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы; ибо всякий, делая-

щий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны» (Ин. 3:17–21).

Суд в той форме, как он представлен в церковном христианстве, предполагает чисто внешнее отношение Бога и Христа как божественного «принципа» (Слова) к миру, но в пантеистической модели отношения мира и Бога, характерной для подлинного учения Христа, буквальный «Божий Суд» просто невозможен, поскольку все происходящее в мире неразрывно связано с Богом и находит себе осуждение и одобрение в тот же миг, когда совершается. В этом случае понятие суда приобретает только *метафорический смысл*; в таком метафорическом смысле оно и используется в Евангелии от Иоанна. При этом суд совершается не собственно Христом, а божественным светом, разлитым в мире. Здесь еще яснее выступает несовпадение Христа с божественным светом: он только несет этот свет в мир, а осуждают себя *сами люди*, если отрекаются от света, от жизни и от Бога.

Далее тема суда появляется еще раз и в существенно ином проведении. Иисус говорит о том, что Отец передал право суда ему: «Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтити Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его» (Ин. 5:22–23). Опять здесь имеется в виду не иудейское понятие суда «в конце времен», в акте последнего окончательного воскрешения мертвых, а добровольный выбор своей судьбы здесь и сейчас самими верующими и неверующими в Христа. Особенно явно отрицание суда в традиционном иудейском смысле следует из следующих слов Христа по поводу верующих в него: «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5:24). Впрочем, в следующей фразе Иисус все-таки применяет понятие суда и, как кажется, в традиционном смысле, связывая его с воскресением мертвых: «Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут. Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе. И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий. Не дивитесь сему; ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения» (Ин. 5:24–29).

Чтобы правильно понять смысл этого текста, нужно обратить внимание на присутствующую в нем загадку: с одной стороны, речь идет о том, что Христос как Сын Божий *уже осуществляет* воскрешение, не дожидаясь иудейского «конца времен», т. е. его суд все-таки другой, чем традиционный иудейский Суд Божий, и, с другой стороны, далее говорится, что Бог дал Христу право производить суд не потому, что он Сын Божий (как сказано в начале фрагмента), а потому, что «Он есть Сын Человеческий».

Соотношение определений Христа как «Сына Божьего» и «Сына Человеческого» до сих пор остается достаточно сложной проблемой, на которую большинство исследователей стараются просто не обращать внимания. Обычно дело ограничивается ссылкой на христологический догмат, в котором признается оп-

ределенное равноправие человеческой и божественной природ Христа. Однако при таком подходе исходный евангельский смысл понятий подменяется более поздними богословскими интерпретациями, явно искажающими этот исходный смысл. Более нейтральная точка зрения сводится к полаганию определения «Сын Человеческий», вообще не имеющего принципиального значения, ведь чаще всего так себя называет сам Христос, имея в виду, что он – *просто человек*. Это объяснение можно принять, но в рассматриваемом случае оно совершенно недостаточно, точнее, именно этот явный смысл и вызывает недоумение и сложную проблему: почему Бог передал право высшего Суда, который неотделим от акта воскрешения мертвых, именно Христу как *человеку*? Интересно, что Христос как будто понимает загадочность своих слов и начинает следующую фразу словами «Не дивитесь сему», однако вместо разъяснения смысла своих высказываний, он просто еще раз повторяет первый тезис о начинающемся воскресении мертвых⁵².

Здесь нужно обратить внимание на одну принципиальную деталь: в этом месте русского синодального перевода, а именно во фразе «услышат глас Сына Божия», сделано *произвольное дополнение* к греческому тексту евангелия. На самом деле в греческом тексте сказано по-другому: «услышат голос Его» (ακοῦσουσι τῆς φωνῆς αὐτοῦ), т. е. в этом месте нет определения Христа как Сына *Божия*, он должен пониматься как *Сын Человеческий*, точно так же, как и в предыдущей фразе. Видимо, русские церковные переводчики и редакторы почувствовали «опасность», которая кроется за этими высказываниями, и решили продолжить ту редакторскую работу, которая была начата еще во II в. и имела целью затемнить подлинное учение Иисуса Христа и подменить его более понятной «иудейской» версией. Но что же так испугало переводчиков, какой опасный смысл они угадали в этом тексте?

Ситуация становится еще более запутанной, а общий смысл высказываний Христа еще более непонятным и противоречивым, если мы воспроизведем следующую его фразу из этого большого высказывания: «Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца» (Ин. 5:30). Если в начале фрагмента говорилось о том, что Бог передоверяет суд Сыну, то теперь Христос утверждает обратное: он не от себя творит суд, а просто «воспроизводит» («как слышит») повеления Отца.

Нам кажется, разгадка этого важного фрагмента содержится в словах «Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе».

⁵² Впрочем, в последней фразе можно увидеть определенное противоречие с предыдущим текстом. Ведь раньше уже сделан акцент на том, что время воскресения «настало уже», теперь же снова говорится, что это время только *наступает*. Кроме того, здесь более явно описана именно ситуация воскресения мертвецов, лежащих в гробу, что вполне соответствует иудейским представлениям о Страшном суде: этот текст явно сопротивляется той метафорической интерпретации, о которой мы говорим. В связи с этим возникает впечатление, что эта фраза добавлена ортодоксальным редактором евангелия ради того, чтобы сгладить необычный смысл идеи Страшного суда и воскресения, явно противоречащий иудейской и ортодоксальной традиции.

Ведь жизнь – это самое главное для человека, и это самое главное исходит из Бога (приносится Светом); напомним, что в древней назорейской религии, из которой выросло христианство, Бог даже тождествен Вечной Жизни. Окончательному пониманию рассматриваемого фрагмента помогает его сравнение с прологом Евангелия от Иоанна, где утверждается, что Слово, которое «было у Бога» и «было Бог», это и есть жизнь, и «жизнь была свет человеков». Именно это свое главное, сущностное качество Бог «отдает», «передоверяет» Сыну; Христос становится «хозяином» своей собственной жизни и источником жизни для других. Но это и означает, что Бог передоверяет Христу суд над людьми, поскольку суд и заключается в даровании жизни, причем, как это однозначно вытекает из следующих фраз, этот суд и дарование жизни Бог доверяет *Христу как человеку*.

Здесь находится самый главный пункт того учения, которое выражено в Евангелии от Иоанна и которое составляет самый *радикальный* тезис всего учения Иисуса Христа – *подлинного* его учения. В церковной версии этого учения Христос в конце концов превращается в божественного «кумира», в грозного Судию, бесконечно возвышающегося над людьми, и этому ничуть не мешает «теоретически» провозглашаемое единство его божественной и человеческой природы. На самом же деле главное в учении Христа заключается в прямо противоположном: он утверждает свое абсолютное равенство с любым самым незначительным человеком и при этом приписывает себе важнейшие качества, которыми обладает Бог, – обладание жизнью «от себя» и пребывание в высшем свете постижения жизни и бытия. Равенство Христа с каждым человеком означает, что этими же качествами *обладает каждый человек*. Собственно говоря, это следовало уже из того, что Христос признавал себя единым с Отцом и одновременно единым со своими учениками и, значит, с каждым человеком. Это означает, что каждый человек един с Богом и обладает (потенциально) всеми качествами Бога. Но в рассматриваемом месте Евангелия от Иоанна это положение выражено с гораздо большей конкретностью, чем в абстрактных утверждениях о равенстве Отца, Христа и любого человека. Здесь говорится о понятных каждому человеку категориях жизни, смерти и воскресения, которые придают учению Христа неповторимый колорит, которого не было ни у одного учения той эпохи. Именно поэтому об этом нужно сказать отдельно и подробнее.

1.6. Человек как абсолютное существо

Самая заметная черта Евангелия от Иоанна заключается в многократном повторении тезиса о единстве Христа с Отцом, с Богом, наиболее лаконично это выражено во фразе «Я и Отец – одно». Об этом же единстве свидетельствуют и утверждения Иисуса о том, что не сам он творит дела, но через него действует Отец: «Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин. 14:10). Иногда это на все лады повторяющееся утверждение единства приобретает совсем изощренный характер, как в следующем высказывании: «...ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем. Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и

вскоре прославит Его» (Ин. 13:31–32). Интересно, что эта фраза звучит сразу после того, как Христос обвиняет Иуду в предательстве и тот поспешно уходит в темную ночь; трудно понять, почему в связи с этим Христос уверенно говорит «Ныне прославился Сын Человеческий и Бог прославился в нем». Тем не менее утверждаемое здесь взаимное прославление друг в друге Иисуса как *Сына Человеческого* и Бога весьма озадачивает, ведь оно намекает на такое единство, по отношению к которому вполне уместен вопрос: а можно ли в этом случае вообще провести какое-то различие между Богом и его Сыном, Христом, особенно если его понимать как человека?

Этот вопрос кажется странным, даже кощунственным с точки зрения ортодоксального христианства, однако речь и идет о том, что представители ортодоксальной традиции, насколько это было возможно, постарались уничтожить самые важные и самые революционные черты учения Иисуса Христа. А здесь мы имеем как раз самую важную черту учения, которую невозможно было полностью уничтожить, поскольку она составляет слишком существенное слагаемое четвертого евангелия. Для того чтобы доказать не только законность поставленного выше вопроса, но и необходимость отрицательного ответа на этот вопрос, напомним еще два суждения из Евангелия от Иоанна. Первое находится в самом начале текста: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:17). Второе Христос произносит после конца тайной вечери, после его готовности к тому, чтобы «уйти» от учеников и «приготовить им место», в которое он их возьмет после второго пришествия. На недоумение учеников (Фомы и Филиппа), которые не понимают, куда Христос уходит и почему утверждает, что они уже видели Отца, он отвечает им так: «Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его. <...> Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца?» (Ин. 14:7,9). Акцент в этих фразах на буквальное *видение* Отца совершенно неслучаен, ведь, как мы знаем, свет является сущностью Бога, присутствующей в мире и дарующей жизнь. Слова Христа означают, что *он и есть полное и исчерпывающее «явление» Бога в мире* и никакого другого Бога существовать не может. Соответственно только он и является источником света в мире. Если и можно гипотетически говорить о каком-то Боге, Отце, не совпадающем со Христом, то это как раз тот самый Бог, которого «никто никогда» не видел и *не может увидеть*, т. е. это *несуществующий*, или, может быть, более точно, *непроявленный*, Бог.

Евангелие от Иоанна подводит нас к чрезвычайно нетривиальной метафизике, ничего общего не имеющей с примитивной идеей «троичности» ортодоксального христианства; здесь более уместно сопоставление с метафизикой Не-Сущего-Единоного неоплатоников, хотя и это сопоставление не вполне корректно, в силу очевидного отсутствия антропологических мотивов в неоплатоновском Едином и очевидного присутствия их в метафизике четвертого евангелия (более подробно об этом будет говориться далее в связи с анализом Апокрифа Иоанна).

В результате получается, что религия Иисуса Христа – это не столько *религия Бога*, сколько *религия Сына Человеческого*, т. е. *религия человека*. Ведь постоянный акцент на определение Христа именно как Сына Человеческого – во всех самых принципиальных моментах вплоть до акта воскрешения мертвых и

суда над людьми – показывает, что Христос является полным и всецелым явлением Бога именно в своем человеческом существовании, ничем не отличающемся от формы существования любого человека. А если учесть не менее ясно выраженное убеждение Иисуса в своем тождестве с каждым верующим в него, это ведет к окончательному выводу о том, что каждый человек, в потенции, может стать таким же «явлением» Бога в земной действительности, как и Христос, а иначе, как еще можно понять известные (и загадочные в рамках ортодоксального учения) слова Христа: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду» (Ин. 14:12). И далее: «В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14:20). Недвусмысленно выраженная имманентность Бога, Христа и любого верующего во Христа составляет тот главный пункт учения, который при всем желании не удалось уничтожить ни последующему христианскому богословию, ни философии, созданной в рамках ортодоксальной традиции. Но именно этот пункт был очевиден для всех лучших представителей европейской философской традиции, не признававших априорные ограничения, которые накладывались на философское мышление церковной догматикой; этот важнейший принцип можно найти во множестве великих систем европейской мысли.

Христос как совершенный Сын Человеческий уже актуально являет собой Бога, но верующий в него еще не есть сразу Бог, его вера и его следование за Христом должны сначала как-то преобразить его бытие, чтобы и он стал, точно так же как Христос, полным и исчерпывающим явлением Бога. Конечно, Христос говорит о том, каким образом это должно свершиться, каким путем жизни должен идти верующий в него. Прежде всего верующий во Христа должен полностью изменить свое отношение к миру, как бы «отстраниться» от него, понять, что истина – не в мире.

О необходимости «трансформации» видения всех вещей и явлений, связанной с отстранением от обыденного мира, с пониманием его неистинности, говорит целый ряд высказываний в Евангелии от Фомы. «Если вы не поститесь от мира, вы не найдете царствия» (Фома 32). «Иисус сказал: Я встал посреди мира, и я явился им во плоти. Я нашел всех их пьяными, я не нашел никого из них жаждущим, и душа моя опечалилась за детей человеческих. Ибо они слепы в сердце своем и они не видят, что они приходят в мир пустыми; они ищут снова уйти из мира пустыми. Но теперь они пьяны. Когда они отвергнут свое вино, тогда они покаются» (Фома 33). Обыденное, поверхностное отношение к миру, Иисус метафорически обозначает как отношение пьяного человека, не способного усмотреть истину и «наполнить» себя ею.

Обыденный человек именно потому, что он не знает мира в его истине, привязан к этому миру, не осознавая его вторичности и несущественности. Тот же, кто поймет истину, поймет также, что ему нужен не мир, а ты высшая реальность, которую Иисус обозначает термином Царство Небесное и которая одновременно и находится в единстве с миром, и противостоит ему. Достичь ее можно путем отречения от мира, но само это отречение не отрицает мир, а только «трансформирует» отношение к нему внутри него самого. «Иисус сказал: Будьте прохожими» (Фома 47). «Иисус сказал: Тот, кто познал мир, нашел труп, и тот,

кто нашел труп – мир недостойн его» (Фома 61). «Иисус сказал: Тот, кто нашел мир (и) стал богатым, пусть откажется от мира!» (Фома 114). «Иисус сказал: Тот, кто сделался богатым, пусть царствует, и тот, у кого сила, пусть откажется» (Фома 85). В последнем высказывании противопоставляются между собой два вида «сил», которыми может обладать человек: «сила» земного мира, которая сводится к богатству, и та *подлинная сила* человека, которая позволяет ему отказать от мира, именно с помощью последней силы «берется» Царство Небесное, как сказано во фрагменте Мф. 11:12.

Подобные высказывания Иисуса о необходимости «отречься» от мира есть и в Евангелии от Иоанна, и в синоптических евангелиях. «Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (Ин. 15:19). «Я победил мир» (Ин. 16:33). «Я передал им слово Твое; и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира. Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла. Они не от мира, как и Я не от мира» (Ин. 17:14–16). Нужно еще раз подчеркнуть, что в контексте обозначенной выше имманентности мира Богу эти утверждения нельзя интерпретировать (как это обычно делается) в том смысле, что Христос противопоставляет «греховный» мир и Бога, находящегося «вне» мира. Также неправильно их трактовать как установку аскетизма, точнее, предполагающееся здесь отстранение от мира, которое можно назвать «аскетизмом», нельзя трактовать как *буквальный, монашеский* аскетизм; здесь имеется в виду духовный «аскетизм», т. е. «аскетизм» в переносном смысле – а именно отстранение от той относительной истины, которая вытекает из принятия мира, и проникновение в ту высшую Истину, которую принес Христос и которая позволяет человеку, не покидая мир, слиться с его трансцендентным основанием, с Богом (о такой парадоксальной диалектике отречения от мира при полном принятии его позднее будет писать Мейстер Экхарт).

Здесь важно увидеть, что учение Иисуса Христа является в самом существенном и принципиальном смысле *мистическим* учением. Вообще говоря, всякое религиозное учение обладает определенным мистическим элементом, без этого оно не было бы религиозным. Однако не во всех учениях указанный элемент является достаточно важным. В ортодоксальном иудаизме этот элемент не имеет принципиального значения; мифологические истории об общении пророков с Богом и о различных чудесах нужны здесь только для «вразумления» верующих, для направления их на «путь истины», но самое главное, что иудейская религия предлагает делать верующим, как уже говорилось выше, – это исполнение Закона и всех религиозных предписаний, что обеспечит совершенство их обычной земной жизни, в которой нет места ничему сверхъестественному. Это же в конечном счете стало главным в церковном христианском учении, позаимствовавшем идею греха и идею закона из иудаизма.

Подлинное учение Иисуса Христа имеет совсем другой смысл. В то время как иудаизм – это *моралистическое* учение, учение Христа принципиально *а-морально*, в том смысле, что оно не предполагает определенной и однозначной системы правил и предписаний для земной жизни человека, оно, напротив, требует усилий *с целью обретения Царства Божьего (т.е. становления Бо-*

гом) в каждый момент земной жизни, т. е. главное в нем – это мистика вхождения в некую *иную жизнь* внутри земной жизни. Поскольку эта иная жизнь вводит человека в сферу бесконечного, она не описывается никакими неизменными законами и не может «регулироваться» ими, здесь человек *свободен* в такой степени, что его бытие не поддается описанию в терминах земного мира и земного поведения, основанного на законах.

Указанный мистический акт обретения иной, более возвышенной, божественной жизни Иисус описывает как акт *нового рождения*, особенно ясно это выражено в одном из фрагментов Евангелия от Иоанна. В этом фрагменте к Иисусу ночью приходит Никодим, один из уверовавших «начальников Иудейских», он говорит Иисусу, что верит в то, что он – «учитель, пришедший от Бога». «Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия. Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться? Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:3–8).

«Дух дышит, где хочет», – это как раз о том, что Бог и его Царство не где-то далеко от нас, а вокруг нас и в нас, рядом, но одновременно за пределами всех земных форм, за пределами конечных вещей и явлений; тот, кто сумеет родиться от Духа, придет в единство с ним, и он через Духа соединится с Богом и его Царством, т. е. станет земным явлением Бога. Жизнь человека, совершившего такое рождение свыше, станет совсем непохожей на обычную земную жизнь, он обретет мистическое «зрение» и мистические способности: для него станут неважными не только иудейский Закон и общепринятые моральные законы, которым подчинены люди в своем совместном бытии, для него точно так же станут неважными *все законы природного бытия*.

Здесь мы подходим к самому загадочному пункту подлинного учения Иисуса Христа, к которому он особенно часто обращается в двух подлинных евангелиях; соответствующие его слова настолько странны для обыденного человеческого рассудка (гораздо более странны и невероятны, чем все чудесные исцеления, которые совершает Иисус!), что неведомые редакторы Евангелия от Иоанна с особой тщательностью пытались скрыть или исказить их смысл. Это *отрицание смерти* для того, кто сумеет родиться от Духа. Самый главный негативный закон нашего земного бытия – *смерть* – становится для такого человека недействующим. Став уникальным явлением Бога и его Царства, такой человек *немедленно, в самой земной жизни* обретает такую же *вечную жизнь*, которая свойственна Богу.

Уже в преамбуле к Евангелию от Фомы говорится об этом самом главном пункте учения Иисуса: «Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома. И он сказал: Тот, кто обретает истолкование этих слов, не вкусит смерти». В этом случае «истолкование слов» означает не

простое интеллектуальное понимание, но *полное* усвоение учения, которое должно включать в себя способность совершить то «рождение свыше», о котором говорит Иисус и которое означает мистическое преобразование бытия человека. Чтобы осуществить это, нужно прежде всего *познать себя самого*. Заповедь познания себя является первой, исходной и самой важной в ряду заповедей Иисуса, составляющих конкретное содержание тех жизненных практик, которые ведут к «рождению свыше» и преодолению смерти. «Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны и вы узнаете, что вы – дети Отца живого. Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы – бедность» (Фома 3). «Иисус сказал: Тот, кто знает все, нуждаясь в самом себе, нуждается во всем» (Фома 71). Познание себя – это не просто субъективный акт, это акт, открывающий личность Богу и миру, выводящий ее в «свет»; по-настоящему познать себя – это *быть познанным*, стать прозрачным для божественного света, в котором призрак смерти становится нестрашным и просто тает. Через познание себя человек по-настоящему *создает* себя, он открывает в себе *вечное* бытийное основание, Бога, и утверждает себя на этом основании, как это сказано в следующем фрагменте: «Иисус сказал: Когда вы рождаете это в себе, то, что вы имеете, спасет вас. Если вы не имеете этого в себе, то, чего вы не имеете в себе, умертвит вас» (Фома 74).

В Евангелии от Иоанна присутствует множество утверждений о том, что Христос принес людям *жизнь вечную*. Он говорит о хлебе небесном, о пище духовной, которую вместо пищи тленной дает людям и которая позволит им достичь вечной жизни: «Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий <...>» (Ин. 6:27). Сама вера в Христа так меняет человека, что он обретает вечную жизнь: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную» (Ин. 6:47).

Что конкретно означает это обещание жизни вечной? Ведь ее обещает и иудаизм, но только «в конце времен», после смерти и во время последнего воскресения мертвых. Мы уже говорили, что Христос отказывается от этой концепции и утверждает немедленное воскресение мертвых и немедленный «суд», т. е. дарование вечной жизни. Это утверждение не только не дает разгадки того смысла, который нужно вкладывать в понятие «вечной жизни», но делает его еще более загадочным. Здесь возникает вопрос о том, отличается ли «вечная жизнь» от той обычной жизни, которая присуща каждому человеку? На первый взгляд она должна безусловно отличаться от обычной жизни, ведь последняя кончается смертью и именно поэтому не является вечной. Однако внимательное чтение Евангелия от Иоанна полностью опровергает какое-либо различие жизни вечной и просто жизни! Во-первых, Христос очень часто в своих обещаниях вечной жизни опускает определение «вечная», хотя не вызывает сомнения, что он говорит именно о такой жизни. «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10:10). «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне. Но вы не хотите придти ко Мне, чтобы иметь жизнь» (Ин. 5:39–40). Аналогичное употребление термина «жизнь» есть в Евангелии от Фомы: «Иисус сказал: Блажен человек, который потрудился: он нашел жизнь» (Фома 63). И, во-вторых, он отвергает понятие вечной жизни как *особой* жизни, наступающей после *полного прекращения зем-*

ной жизни, т. е. он отвергает саму смерть как радикальный и окончательный предел жизни. «Истинно, истинно говорю вам: кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек» (Ин. 8:51). «Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей» (Ин. 10:28). Эти выражения очень точно совпадают по смыслу с аналогичными суждениями Евангелия от Фомы.

Такое понимание идеи (вечной) жизни настолько необычно и настолько противоречит ортодоксальному христианству, которое в этом вопросе предпочло идти по пути иудаизма и предполагало возможность вечной жизни только «в конце времен», после мифологического Страшного Суда что эту идею невозможно было оставить в той форме, в которой она была исходно выражена в тексте евангелия. Именно в тех местах, где Христос говорит о вечной жизни наиболее заметны вставки, с помощью которых церковные редакторы пытались направить понимание вечной жизни в нужное русло. Самый наглядный пример этого находится в главе 6, где Христос говорит, что он принес людям пищу небесную, которая им даст жизнь вечную, причем эта пища, этот «хлеб жизни» есть он сам. Трижды в этот текст вставлена одна и та же фраза, которая «разъясняет» читателю, что обретение вечной жизни нужно понимать не буквально – так, как это имеет в виду Христос, – немедленно, здесь и сейчас, – а как метафору воскресения в «последний день» (т. е. в конце существования мира, при последнем Суде). «Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:40; курсив мой. – И.Е.). «Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:44; курсив мой. – И.Е.). «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:54; курсив мой. – И.Е.)⁵³.

Другой редакторский прием заключается в том, что прямой смысл понятия заменяется метафорическим, как это сделано в следующем высказывании: «...Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя, так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную. Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17:1–3; курсив мой. – И.Е.). Последняя фраза, явно вставленная в аутентичный текст евангелия, превращает «вечную жизнь» в метафору веры в Бога-Отца и Бога-Сына.

Самый главный эпизод евангелия, который разъясняет смысл вечной жизни, – это история смерти и воскрешения Лазаря. Здесь, прежде всего, явно сталкиваются два понимания вечной жизни – традиционное иудейское и то новое, которое принес Христос. Встретив сестру умершего Лазаря Марфу, Христос говорит ей, что ее брат воскреснет. На что Марфа отвечает как правоверная иудейка: «...знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день» (Ин. 11:24). Но Христос имеет в виду совсем иное, и он разъясняет ей новый смысл воскресения:

⁵³ Тот факт, что указанные слова появились в процессе позднейшей правки евангелия, признается многими исследователями (см., например: Тищенко С.В. Основные мотивы интерпретации Ин // Канонические евангелия. С. 338).

«Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин. 11:25–26). И происходит известная сцена у гроба Лазаря: «Иисус говорит: отнимите камень. Сестра умершего, Марфа, говорит Ему: Господи! уже смердит; ибо четыре дня, как он во гробе. Иисус говорит ей: не сказал ли Я тебе, что, если будешь веровать, увидишь славу Божию? Итак отняли камень *от пещеры*, где лежал умерший. Иисус же возвел очи к небу и сказал: Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня. Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня; но сказал *сие* для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня. Сказав это, Он воззвал громким голосом: Лазарь! иди вон. И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лицо его обвязано было платком. Иисус говорит им: развяжите его, пусть идет» (Ин. 11:39–44).

Слова Христа о том, что верующий, «если и умрет, оживет», и что живущий и верующий в него «не умрет вовек», разъясняют сложную диалектику понимания вечной жизни. Христос признает, что смерть является возможной, а может быть, и необходимой для живущего, но она перестает быть *существенной*, поскольку после нее происходит возвращение *к той же жизни в земном мире*, как это происходит с Лазарем. Вечная жизнь оказывается не жизнью в особой сфере бытия, в «раю», где царствует Бог, как это полагает иудаизм и ортодоксальное христианство, а той самой жизнью, которую ведет каждый человек, только *избавленной от необратимости смерти*. Смерть остается, но перестает быть абсолютной границей жизни, она второстепенна по отношению к жизни, представляет в ней только относительную границу между разными формами вечной жизни. Недаром Иисус в одном из своих высказываний уподобляет смерть сну: «...Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его» (Ин. 11:11). По существу, такое понимание вечной жизни ближе к античному метемпсихозу, чем к иудейскому воскрешению мертвых⁵⁴. Это делает более ясным фрагмент из Ин. 5:25, который мы разбирали выше и в котором Христос говорит об уже начавшемся воскрешении мертвых. Это нужно понимать не как начало того сверхъестественного события, которое предполагается иудаизмом и ортодоксальным христианством в конце существования мира, а как *непрерывно и постоянно идущий процесс* возвращения к жизни тех умирающих людей, которые сумели при жизни встать на путь Христа и обрести жизнь вечную. Умерев, они возвращаются, чтобы продолжать свою (вечную) жизнь в новой форме, не искаженной, а только преображенной через смерть.

В качестве намека на такое понимание бессмертия и вечной жизни в евангелиях можно рассматривать упоминание иудейского пророка Илии, который за свои заслуги был живым взят на небо, т. е., в рамках ветхозаветного учения, *вообще не знал смерти*. В евангелиях акцент делается на другом моменте истории Илии – на утверждении, что он вернется на землю и снова будет жить *зем-*

⁵⁴ Идея метемпсихоза, реинкарнации (под именем «гилгул») в конце концов проникла и в иудаизм, но только в поздние его версии. Она содержится в Талмуде и особенно в каббалистическом учении, которое само возникло в XII в. под существенным влиянием гностического христианства.

ной жизнью, предвеля приход Мессии. В Евангелии от Матфея Христос дважды называет Иоанна Крестителя *Илией*, что, конечно, в большей степени выглядит как метафора, но что можно понять и в буквальном смысле – как признание Иоанна новым «воплощением» Илии. «Иисус сказал им в ответ: правда, Илия должен придти прежде и устроить всё; но говорю вам, что Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели; так и Сын Человеческий пострадает от них. Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе» (Мф. 17:11–13; ср.: Мф. 11:14). В противоположность этому в четвертом евангелии Иоанн Креститель отвечает отрицательно на прямой вопрос фарисеев, не есть ли он пришедший вновь Илия (Ин. 1:21). Тем не менее в том же евангелии обнаруживается еще более веское свидетельство возможности множества воплощений одной и той же личности, только относится оно непосредственно к Иисусу Христу (см. ниже).

В рамках центрального тезиса о том, что каждый человек может совершить «рождение свыше» и стать полноценным явлением Бога в земной действительности, устранение сущности смерти совершенно естественно. Но этого мало, если человек есть Бог, есть абсолютное существо, он не может быть конечным не только в смысле наличия смерти, собственно *конца* жизни, но и в смысле *начала* жизни во времени; если Бог не имеет такого начала, то его не должен иметь и человек. Учение Иисуса отвергает еще один принципиальный пункт иудаизма – представление о сотворенности человека во времени, что необходимо в этой религии для того, чтобы «унизить» человека, признать его существом, которое онтологически, бытийно не может быть равным Богу. В учении Иисуса, в полной противоположности этому, человек, находясь в неразрывном единстве-тождестве с Богом, как и Бог, *находится выше времени*, его начало находится в Боге, а не во времени. Поэтому самое важное в познании человеком самого себя – это понимание своего подлинного происхождения, своего подлинного начала, которое выше времени. Осуществить такое познание это и значит осуществить «рождение свыше», после этого человек обретет свою бесконечную духовную сущность, возвысится над временем и преодолет наваждение смерти. Об этом – одно из самых важных высказываний Иисуса из Евангелия от Фомы: «Ученики сказали Иисусу: Скажи нам, каким будет наш конец. Иисус сказал: Открыли ли вы начало, чтобы искать конец? Ибо в месте, где начало, там будет конец. Блажен тот, кто будет стоять в начале: и он познает конец, и он не вкусит смерти» (Фома 19).

В Евангелии от Иоанна Христос несколько раз говорит, что он существовал *всегда*, хотя и был рожден, как всякий человек. Например, на сомнение иудеев относительно того, что следующий за Христом «не увидит смерти вовек», он отвечает: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался». Далее мы читаем: «На это сказали Ему Иудеи: Тебе нет еще пятидесяти лет, – и Ты видел Авраама? Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8:56–58).

Первая фраза об Аврааме, увидевшем день Христа и возрадовавшемся, вызывает большие трудности у комментаторов. Большинство предполагает, что здесь имеется в виду радость Авраама в связи с рождением Исаака, в котором он

якобы провидел рождение будущего Мессии. Некоторые пытаются дать не столь «аллегорическое» объяснение, утверждая, что Авраам видит «день Христа» из вечности, пребывая в раю; однако такого рода логика была совершенно чужда даже иудаизму и тем более не соответствует проповедям Христа. Здесь стоит обратить внимание на то, что последняя фраза Христа, заканчивающаяся утверждением «Я есмь», отсылает к словам Бога «Я есмь сущий», т. е. говорит о сверхвременном, метафизическом бытии Христа. Но в начале, когда Христос упоминает свой «день», речь, очевидно, идет совершенно о другом – *о его человеческой жизни во времени*. Это делает тем более странным утверждение о радости Авраама, якобы увидевшего этот день. Мы предлагаем необычную трактовку этого фрагмента, вытекающую из всего, что было сказано выше. Вероятно, Христос имеет в виду одну из прошлых своих жизней, одно из прошлых своих рождений. Хотя он не был Мессией в эти прошлые свои рождения, но печать совершенства, безусловно, была на нем, поэтому Авраам мог узнать в нем будущего Мессию и возрадоваться.

Такое объяснение делает ненужным финальное утверждение Христа «Я есмь», поскольку его бесконечное существование во времени и в земном мире важнее его метафизического существования, более того, при предлагаемой нами интерпретации евангельской истины Христа такое метафизическое существование представляется ложным постулатом. Здесь возникает определенное противоречие между началом и концом этого фрагмента, его можно разрешить, если предположить, что финальная фраза «Я есмь» является позднейшим добавлением, которое показалось редактору евангелия естественным для обоснования слов Христа о «встрече» с Авраамом. Такое добавление, очевидно, было сделано в рамках уже сформировавшегося ортодоксального богословия, которое делает акцент не на человеческом и земном существовании Христа, а на его существовании в качестве метафизического «первопринципа».

Кажется, что такое же точно понимание Христа как «первопринципа» предполагается еще в двух его высказываниях из главы 17. Здесь Христос говорит о славе, которую он имел в Боге «прежде бытия мира» (Ин. 17:5), а также о любви Бога к нему «прежде основания мира» (Ин. 17:24). Однако на деле эти утверждения вполне укладываются в ту концепцию человека, которая составляет суть подлинного учения Христа. Эти фразы ничего не говорят об участии Христа в творении мира, как это происходит при его понимании как творящего «первопринципа», как Слова-Логоса. Здесь просто утверждается вечность Христа, т. е. вечность каждого человека, независимость его существования от мира и от самого факта сотворения мира. Нужно отметить, что сам факт сотворенности мира, являющийся важнейшим догматом ортодоксального христианства, вовсе не очевиден в рамках исследуемого нами подлинного учения Христа.

Вечность каждого человека, его существование до эмпирического рождения во времени еще более прямо утверждается в Евангелии от Фомы: «Иисус сказал: Блажен тот, кто был до того, как возник» (Фома 20). О самопознании, «рождении свыше» и обретении подлинной (вечной) жизни, в противоположность той однократной смертной жизни, которую ведет обыденный человек, говорится далее: «Иисус сказал: Небеса, как и земля свернутся перед вами, и тот, кто живой от жи-

вого, не увидит смерти. Ибо (?) Иисус сказал: Тот, кто нашел самого себя, – мир недостойн его» (Фома 115). Здесь также содержится мысль о независимости существования человека от существования мира, в том смысле, что существование человека более фундаментально, чем существование мира: мир мог возникнуть и может исчезнуть, но человек вечно был и вечно будет.

Загадочный и в то же время глубокий философский смысл заключен в фрагменте 88 из Евангелия от Фомы: «Иисус сказал: Когда вы видите ваше подобие, вы радуетесь. Но когда вы видите ваши образы, которые произошли до вас, – они не умирают и не являются – сколь великое вы перенесете?» Человек всегда хочет «расширить» свое бытие в пространстве и времени, поэтому он стремится оставить в мире порождения, «подобия» и «образы» – и физические, как его дети, и духовные, как произведения искусства. По-настоящему великим это удастся, и они продолжают действовать на людей и культуру после своей смерти; раз это возможно для кого-то, значит, это возможно для всех – человек каким-то невидимым образом уже соучаствует в жизни всего существующего, его «образы» уже потенциально присутствуют везде, и это так, потому что он выше пространства и времени и укоренен своим бытием в Боге, в том «месте», откуда исходит и куда возвращается все, что существует в мире. Человек, осознавший это и открывший свои «образы», которые «произошли до него» и всегда существовали в Боге, способен соединиться со всем миром, способен своим внутренним светом осветить весь мир, способен сделать мир собой. Это и есть то величие, о котором говорит Иисус. К сожалению, достичь его удастся немногим.

Предшествующий фрагмент 87 помогает понять, как рождаются и существуют сами образы: «Иисус сказал: Образы являются человеку, и свет, который в них, скрыт. В образе света Отца он (свет) откроется, и его образ скрыт из-за его света». Образы возникают благодаря свету, который составляет творящую сущность Бога и который как бы «застывает» в них. Видимо, образы при этом нужно понимать как нечто подобное платоновским идеям, но только не статичными, а динамичными, обладающими творящей способностью благодаря скрытому в них вечному свету. Сложное окончание фрагмента 87, вероятно, означает, что образы – это одновременно и формы вещей и формы нашего познания вещей; при этом, пытаясь постичь Бога-Отца, мы можем открыть и познать только образ его творящего света, т. е. мы можем постичь Бога только в его явлении в качестве творящей основы мир (и в его явлении в виде человека – как источника света), что Бог есть *в себе*, остается для нас скрытым и непостижимым.

Здесь мы возвращаемся к уже высказанному ранее тезису: поскольку единственный знак присутствия Бога в мире – это разлитый в мире свет, то Христос как воплощение, явление Бога оказывается прежде всего источником, проводником света в мире. А значит, и любой человек, верующий во Христа и идущий его путем, должен стать таким же, как Христос, источником света – и тогда он тоже станет воплощением и явлением Бога в мире. Об это говорит фрагмент 29 из Евангелия от Фомы: «Ученики его сказали: Покажи нам место, где ты, ибо нам необходимо найти его. Он сказал им: Тот, кто имеет уши, да слышит! Есть свет внутри человека света, и он освещает весь мир. Если он не освещает, то – тьма». Как и в Евангелии от Иоанна здесь утверждается, что верующий во Хри-

ста должен не просто подражать Христу, но стать им, слиться с ним в одно (как Христос слит в одно с Богом), и тогда он станет таким же явлением Бога, обретет высшее совершенство в земном мире и в земной жизни, войдет в Царствие Небесное, обретет все мистические способности Христа. Об этом прямо сказано в двух высказываниях в самом конце Евангелия от Фомы: «Иисус сказал: Тот, кто напился из моих уст, станет как я. Я также, я стану им, и тайное откроется ему» (Фома 112); «Иисус сказал: Когда вы сделаете двух одним, вы станете Сыном человека, и, если вы скажете горе: Сдвинься, она переместится» (Фома 110).

Последний мотив подлинного учения Иисуса Христа, который имел особенно большое значение для тех, кто придерживался этого учения и развивал его в первые века существования христианства (особенно во II–IV вв.), – это описание земного мира как сферы, где господствуют темные силы и их повелитель, дьявол. Эта тема совершенно определенно присутствует в Евангелии от Иоанна, где Христос прямо противопоставляет своего Отца и «отца» большинства земных людей, пребывающих вне той истины, которую Христос принес людям: «Я говорю то, что видел у Отца Моего; а вы делаете то, что видели у отца вашего. Сказали Ему в ответ: отец наш есть Авраам. Иисус сказал им: если бы вы были дети Авраама, то дела Авраамовы делали бы. А теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога: Авраам этого не делал. Вы делаете дела отца вашего. На это сказали Ему: мы не от любодеяния рождены; одного Отца имеем, Бога. Иисус сказал им: если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшел и пришел; ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня. Почему вы не понимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего. Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8:38–44). И далее Христос еще несколько раз упоминает «князя мира сего», «архонта» (*αρχων*, букв. повелитель) земного мира (Ин. 12:31; Ин. 14:30; Ин. 16:11), т. е. дьявола, которого люди почитают за своего Бога, не зная настоящего Бога-Отца.

Вероятно, это слагаемое подлинного учения Иисуса Христа подверглось наиболее радикальной правке при формировании ортодоксальной традиции⁵⁵, однако и те намеки, которые остались в Евангелии от Иоанна, достаточно ясно свидетельствуют о том, что эти представления являются преломлением уже упоминавшейся выше концепции назорейского гнозиса, согласно которой земной мир был создан не непосредственно Богом-Отцом, подлинным Богом, а низшей божественной силой, «архонтом» Яхве (Ялдабаофом), обманно выдающим себя за Бога-Отца и ради этого навязывающим людям ложную иудейскую религию, с помощью которой он заставил их поклоняться себе как Творцу мира.

Именно «архонт» Яхве вступил в безжалостную борьбу с Христом, понимая, что тот пришел разоблачить его, открыть людям глаза на то, что он вовсе

⁵⁵ Вместо «князя мира сего» в синоптических евангелиях появился «князь бесовской» (Мф. 9:34; 12:24; Мк. 3:22; Лк. 11:15).

не высший благой Бог, а всего лишь одна из божественных сил, желающая власти и несущая зло в мир. Именно он заставил служителей своей церкви распять Христа и исказил его учение, внедрив в него старые иудейские представления о себе как добром Боге-Творце. Ясно, что верные ученики Христа, понимая подлинную суть его учения, не могли относиться терпимо ни к иудаизму, ни к «иудеизированному» христианству, восторжествовавшему в истории в виде ортодоксальной церковной традиции. В свою очередь церковь объявила этих верных учеников Христа самыми страшными еретиками – *гностиками*; под этим именем она безжалостно преследовала их на протяжении всей истории христианской Европы.

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

И.И. Евлампиев

НЕИСКАЖЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ИСТОЧНИКИ

ГЛАВА 2. АПОКРИФ ИОАННА

2.1. Откровение Иоанна против Апокрифа Иоанна

От II–III вв. до нас дошло удивительно мало христианских сочинений, но этот факт почему-то не часто привлекает внимание исследователей. Видимо, это связано с тем, что его пристальное рассмотрение неизбежно приводит к выводам, которые противоречат традиционной модели развития христианства. Конечно, в числе причин этого факта можно назвать так называемое «великое гонение» на христиан, проходившее в начале IV в. и ставшее последним эпизодом массового наступления на новую религию. Однако христианские общины были в то время уже достаточно организованы, чтобы адекватно реагировать на такого рода угрозы, они вполне могли спрятать ценные рукописи до лучших времен, которые наступили через достаточно непродолжительное время. Библиотека Наг-Хаммади, найденная в 1945 г. и датируемая концом IV в., дает наглядное доказательство того, что христиане использовали эту возможность. Поэтому влияние указанного фактора вряд ли было столь велико, та же самая библиотека Наг-Хаммади показывает, какое огромное число неизвестных нам памятников циркулировало в то время наряду с ключевыми текстами, составившими Новый Завет.

Главная причина, в силу которой все эти памятники не дошли до нас, вовсе не в «гонениях» на христианство со стороны язычников; к сожалению, здесь нужно говорить уже о другом – о начале непримиримой войны одной части христианского движения со всем этим движением в целом, а именно войны ортодоксальной традиции, оформившейся в церковь и взявшей за образец иудейскую церковную организацию, против всех более верных и глубоких последователей Христа, которым позднее совершенно произвольно было присвоено имя «гностиков». Все памятники – и древние, относящиеся к эпохе самого Христа, и новые, созданные первыми великими христианскими мыслителями, Валентином и Василидом, – не соответствовавшие принятому в IV в. окончательному «символу веры» церкви, были уничтожены самой церковью для создания иллюзии о неизменности ортодоксальной традиции, якобы идущей прямо от Иисуса Христа. Вряд ли можно утверждать, что во II–III вв. создавалось существенно меньше богословских сочинений, чем в последующие века, наоборот: учение еще находилось в становлении и каждый глубокий мыслитель пытался прояснить его цели и значение для жизни человека. Тот факт, что из всего созданного тогда богатства мы имеем весьма ограниченный круг достаточно примитивных в своем интеллектуальном содер-

жании сочинений «борцов с ересями», подобных известным трудам Ириней Лионского, Ипполита Римского, Тертуллиана, Епифания Кипрского и др., показывает, что на деле во II–III вв. вовсе не ортодоксальная традиция была «генеральным» направлением развития христианства, она представляла собой, скорее, «маргинальное» течение на фоне достаточно целостного и весьма массового «гностического» движения, опиравшегося на еще неисказенное учение Иисуса Христа. Но в итоге именно она победила в начатой ею войне. Утрата в следующие века всего огромного массива христианских сочинений этого периода стала первым «актом» той культурной катастрофы, которую европейское человечество переживало по вине церкви на протяжении столетий и которая уже в наше время, в последнем «акте» европейской трагедии, выливается в окончательную деградацию культуры и самого человека как творца культуры.

Археологические находки последних двух столетий подарили нам большое количество неизвестных ранее апокрифических памятников, относящихся к самой ранней эпохе христианского развития, причем весьма любопытно, что одновременно не были обнаружены аналогичные рукописи, содержащие ортодоксальные памятники (входящие в Новый Завет); почти все древнейшие рукописи канонических сочинений относятся к более позднему периоду, к концу III–IV в. Это заставляет объективных исследователей поставить совершенно естественные вопросы: «Является ли случайностью, что ни одно из неканонических евангелий, открытых за последнее столетие, не содержит ортодоксальную точку зрения? Если ортодоксия была так широко распространена, почему от второго века до нас сохранились только гетеродоксальные документы, т. е. учения, альтернативные ортодоксальному?»¹ Ответы на эти вопросы достаточно очевидны.

Главными памятниками раннего христианства являются вовсе не сочинения борцов с ересями, носящие явно вторичный характер по отношению к тем сочинениям, которые они критикуют, – такими главными памятниками являются сами критикуемые сочинения и концепции. Нужно еще раз обратить внимание на абсолютную ложность многовекового стереотипа, пропагандируемого церковью, о том, что уже в I в. возникла ясная ортодоксальная традиция, на «периферии» которой во II–III вв. появились еретические уклонения. Для непредвзятых исследователей совершенно очевидно, что дело обстояло, по сути, противоположным образом: ортодоксальная традиция является более поздним явлением, чем то, что мы называем гностицизмом; и если мы хотим понять неисказенную историю раннего христианства, мы должны, прежде всего, обратить внимание на апокрифические памятники, которые стали запретными только в более позднюю эпоху, когда церковь соединилась с государством и стала жестоко искоренять все те движения, которые сомневались в единственной и окончательно принятой «откровенной» истине².

¹ См.: Эрман Б.Д. Утерянное Евангелие от Иуды. Новый взгляд на предателя и преданного. М., 2010. С. 236.

² Впервые капитальное научное обоснование этой точки зрения осуществил немецкий историк и богослов Вальтер Бауэр в книге «Ортодоксия и ересь в древнейшем христианстве» (1934 г.).

Рассматривая развитие христианских идей во II–III вв., мы должны от самых древних и значимых памятников (Евангелие от Иоанна, Евангелие от Фомы, Послания ап. Павла) переходить не к первым сочинениям ортодоксального христианства, а к гностическим апокрифам, созданным в первое столетие после смерти Иисуса Христа и чудом дошедшим до наших дней (хотя и в очень искаженной форме – в основном, в плохих коптских переводах с греческого). И здесь упомянутые сочинения борцов с ересями играют некоторую роль (хотя и достаточно ограниченную) – как дополнительные свидетельства древности и аутентичности соответствующих текстов. Поскольку сочинения Иринейя, Ипполита, Тертуллиана и Епифания имеют достаточно определенные датировки, мы можем через них увидеть, какие памятники были наиболее древними и популярными во II–III вв. Так, Ириней Лионский в своей книге «Против ересей», написанной около 180 г., упоминает *Евангелие Иуды*, также он подробно пересказывает гностический миф о Творении, и из этого изложения видно, что он знал памятник, называемый *Апокрифом Иоанна*. Это означает, что и Евангелие Иуды (Искарриота) и Апокриф Иоанна существовал и уже в первой половине II в.; ныне они считаются важнейшими документами раннего христианства в его гностической версии.

Евангелие Иуды мы рассмотрим позднее, вместе с близкими по смыслу апокрифическими евангелиями, а сначала обратимся ко второму из упомянутых памятников, его чрезвычайная распространенность вплоть до IV в. привела к тому, что до наших дней дошло четыре (!) рукописи, содержащих его текст в двух разных редакциях (три из них в составе библиотеки Наг-Хаммади); для еретического памятника это является уникальным случаем. Чрезвычайно характерно, что он связан с именем Иоанна, точно так же, как и самый главный (в смысле детальности и глубины проработки основных принципов) христианско-гностической текст – Евангелие от Иоанна.

Связь этого памятника с именем Иоанна, конечно, не случайна и имеет важный смысл, который можно понять, если вспомнить еще один важный текст, имеющий то же имя в названии, – Откровение Иоанна, стоящее в конце Нового Завета и как бы завершающее его мировоззрение. Сейчас уже не может быть сомнений в том, что Откровение и четвертое евангелие имеют разных авторов, причем ап. Иоанн точно не является автором евангелия, хотя существует некоторая доля вероятности, что он был автором Откровения³. Эти два памятника не только различны, но буквально противоположны друг другу и с чисто текстологической, и с содержательной точки зрения. Автор евангелия абсолютно чужд иудаизму и даже не очень хорошо знает его особенности (все позитивные отсылки к иудейским религиозным представлениям здесь являются редакторскими вставками), автор Откровения, напротив, целиком базируется на иудейской религиозности и великолепно знает ее. Однако в данном случае гораздо важ-

³ Этой точки зрения придерживался Э. Ренан, который разделял популярную в XIX в. интерпретацию Откровения как символического изображения событий эпохи Нерона и соответствующую датировку памятника 69 г. (она была предложена Ф. Энгельсом в его трудах по раннему христианству) (см.: Ренан Э. Антихрист. М., 2008. С. 18–28). В настоящее время и эта интерпретация, и столь ранняя датировка Откровения вызывают обоснованные сомнения.

нее не формальные, а содержательные различия. Откровение Иоанна представляет собой самое радикальное и последовательное выражение тенденции к иудеизации учения Иисуса Христа, в нем новаторские черты этого учения, на которые мы обращали внимание выше, практически незаметны на фоне традиционных иудейских представлений. Логично предположить, что Откровение было написано в кругах формирующегося ортодоксального направления в христианстве (в иудеохристианстве) и его главной целью было противостояние уже существовавшим и достаточно распространенным тогда «гностическим» (т. е. подлинно христианским) памятникам, с большой долей вероятности среди них были какие-то прототипы древнейших евангелий (Евангелия от Фомы и Евангелия от Иоанна) и Апокриф Иоанна. Именно поэтому нужно было приписать новый откровенный текст Иоанну, чтобы эта популярная фигура не ассоциировалась столь однозначно с уже известной (гностической) версией христианского учения и можно было оспаривать первичность и авторитетность этой версии. Можно высказать и более резкое утверждение: Откровение *было прямой реакцией именно на распространение в христианских кругах Апокрифа Иоанна*, который, в связи с общепринятой датировкой Откровения (рубеж I и II вв.), нужно считать созданным раньше последнего – во второй половине I в.

Последнее утверждение не покажется столь уж невероятным, если вспомнить не раз упоминавшееся выше важное обстоятельство: до середины II в. известные нам письменные тексты евангелий, даже если они или их прототипы существовали, не пользовались такой популярностью, как в более поздние эпохи. Первыми авторитетными *письменными* памятниками христианства были Послания ап. Павла и какие-то другие тексты, не связанные непосредственно с жизнью Иисуса; безусловно, среди них существенное место занимал вариант памятника, который теперь известен нам под именем Апокрифа Иоанна. Термин «апокриф» буквально означает тайное знание, тайное учение; появление такого документа по прошествии некоторого времени после смерти ап. Иоанна выглядит вполне естественным и даже необходимым: наступило наконец время, когда тайное знание, сообщенное воскресшим Иисусом Иоанну, может и должно стать общим достоянием верующих во Христа. И это знание должно было стать центром новой религии, именно вокруг него должна была сформироваться окончательная христианская истина о мире, человеке и Боге.

Понятно, что зарождение ортодоксальной традиции внутри христианства сопровождалось созданием «своих» откровенных текстов, которые были призваны давать радикально иную версию христианского благовестия по отношению к той, которая господствовала в конце I в. В рамках этой задачи было совершенно естественным появление такого сочинения, как Откровение Иоанна, причем его невозможно признать самодостаточным и первичным сочинением – оно явно имеет полемический характер и написано с целью противостоять уже известному и чрезвычайно авторитетному памятнику.

В середине II в. наступление молодой, но «нахрапистой» ортодоксальной традиции на исходное гностическое христианство привело к рождению синоптических евангелий, которые были противопоставлены Евангелию от Иоанна и другим уже записанным евангелиям, среди которых первое место занимало

Евангелие от Фомы. Особенно наглядно, как уже было сказано выше, этим древнейшим и подлинным евангелиям противостоят начальные главы Евангелия от Матфея и Евангелия от Луки, где Иисус Христос и Иоанн Креститель нарочито «втискиваются» в иудейское предание и превращаются в правоверных иудеев, строящих новое учение на основе старого. Но, видимо, гораздо раньше этого решающего столкновения двух интерпретаций учения и двух образов его основателя, двух полярных представлений о смысле прихода Иисуса Христа в наш мир, произошло не менее важное столкновение *двух главных мифов*, выражающих полярные религиозные мировоззрения внутри христианства. Мифу о *творении всего существующего* в Апокрифе Иоанна был противопоставлен миф об *уничтожении всего существующего* в Откровении Иоанна.

Нужно признать, что в мифологическом слагаемом двух версий новой религии (гностического и ортодоксального христианства) видна их равная зависимость от мифологической стороны иудаизма. Апокриф Иоанна использует и причудливо трансформирует ангелологию иудаизма, а Откровение Иоанна представляет собой творческую интерпретацию иудейского учения о Страшном суде и воскрешении мертвых, в нем также можно увидеть влияние иудейской апокалиптики, возникшей во II–I вв до н. э. Но в конечном счете это ведет к абсолютно полярным религиозным идеологиям – и в отношении друг к другу, и в отношении их к своему истоку, к иудаизму. В Апокрифе Иоанна иудейская мифология переосмысливается таким образом, что возникает радикально новаторская концепция, являющаяся, безусловно, «еретической» по отношению к прежней религии; в Откровении Иоанна, наоборот, иудейские представления наполняются новым содержанием, но не противопоставляются старой религии, а сохраняют ее.

Сравнение Апокрифа Иоанна и Откровения Иоанна дает богатый материал для понимания двух тенденций развития раннего христианства, причем некоторые детали второго памятника получают естественное объяснение только в процессе такого сравнения, что наглядно свидетельствует о вторичности Откровения, его зависимости от уже существовавшего Апокрифа. В связи с этим кажется удивительным, что такое сравнение, насколько нам известно, никогда не производилось в исследовательской литературе, посвященной раннему христианству.

Прежде всего, бросается в глаза прямо противоположный характер отношения двух памятников к современному им идейному и историческому контексту. Апокриф Иоанна поражает своей «самодостаточностью», в нем почти полностью отсутствуют отсылки к тому, что существует «вне» самой излагаемой системы религиозных идей; здесь есть лишь одно исключение: в конце текста упоминается «Книга Зороастра»⁴, однако эта ссылка очень похожа на позднейшее добавление, в любом случае она указывает на древний источник, лежащий за пределами собственно христианства. В противоположность этому, Открове-

⁴ Возможно, имеется в виду книга «Вендидад» (от персидского *Ви даэво датэм*, т. е. «Кодекс против дэвов») – одна из книг «Авесты», священного писания зороастрийской религии; она представляет собой свод законов и предписаний, направленных на противодействие злым силам и демонам (дэвам).

ние Иоанна в значительной своей части, если не в главном, имеет именно «актуальный» характер: его целью является борьба с «уклонениями» от чистоты ортодоксальной веры, его неизвестный автор прямо обращается к существовавшим в его время церквям.

Нам кажется, что только жесткая внутренняя цензура не позволяла богословам и историкам, анализировавшим Откровение на протяжении сотен лет, видеть очевидное – безусловную нелепость того пролога, которым он начинается. Здесь сочетаются между собой два абсолютно несочетаемых плана – откровенный, божественный характер знания, получаемого главным героем памятника, Иоанном, и сиюминутность, второстепенность формы, в которую это знание облекается, – его обращенность к семи азиатским церквям, страдающим от проникших в них «уклонистов», именуемых Николаитами. Нелепость такого сочетания божественного, абсолютного, с одной стороны, и земного, бренного, с другой, особенно очевидна в связи с малозначительностью этих церквей; такое обращение было бы хотя бы в какой-то степени понятно, если бы среди них фигурировали поистине «вечные» имена Рима, Израиля, Иерусалима и т. п. То, что Бог выделил из всех христианских областей только упомянутые в тексте семь азиатских провинций, представляется невозможным и необъяснимым, если предполагать аутентичность текста, т. е. его подлинно откровенный характер. Достаточно задать себе вопрос: где теперь эти «вечные» церкви, чтобы понять, что ничего подлинного и «откровенного» в этом тексте нет. И как ни пытались ортодоксальные интерпретаторы доказать значимость упомянутых церковных образований – либо «символическую», как обозначение эпох в истории всемирной церкви, либо реальную, связанную с какой-то их особой ролью в истории раннего христианства, все это выглядит как необоснованное фантазирование, ничего общего не имеющее с объективным отношением к изучаемому памятнику.

Впрочем, причина, по которой именно эти церкви упоминаются в начале Откровения, широко известна и постоянно указывается в богословских комментариях к этому тексту: согласно традиции именно в упомянутых азиатских церквях проходило апостольское служение Иоанна; поэтому, объясняют нам, к этим церквям, хорошо известным апостолу, он и обращается. Однако такое объяснение окончательно дискредитирует этот памятник, поскольку заставляет выбирать между двумя возможностями, в равной степени не соответствующими его традиционной оценке. Во-первых, можно предположить, что этот текст действительно написал ап. Иоанн, но это означает, что он только по внешнему виду является «откровенным» текстом, а по сути представляет собой «политический» и «конъюнктурный» документ, направленный на упрочение еще весьма не окрепшей и даже не устоявшейся в своих идейных основаниях ортодоксальной традиции, которая в те времена, видимо, не претендовала на существенное значение в главных центрах христианства и могла овладевать умами только на периферии Римской империи. Получается, что Иоанн сознательно совершает чудовищный подлог: вкладывает в уста Бога-Христа послание к второстепенным церквям ради сиюминутных целей защиты собственной версии христианского учения.

Во-вторых, можно отрицать авторство Иоанна, и тогда факт обращения к семи церквям приобретет совершенно другой смысл: он был использован

неизвестным автором (или авторами) как раз для того, чтобы обеспечить дополнительные аргументы в пользу принадлежности этого текста перу апостола. Это второе предположение выглядит гораздо более вероятным. Прежде всего, оно снимает тяжкое обвинение в подлоге с самого апостола: в самом деле, трудно предположить, что он мог облечь в форму «откровения» послание к современным ему церквям, посвященное разбору достаточно мелких проблем их религиозной жизни. Ведь те претензии, которые от имени Христа предъявляются к азиатским церквям, выглядят не просто мелкими, но поистине мелочными, совершенно неподобающими Господу. Грозный Христос говорит о том, что ненавидит «учение Николаитов» (Отк. 2:15), но, что это за учение, до сих пор остается неясным, и, скорее всего, оно представляло собой совершенно локальное и незначительное явление. В тексте Откровения его суть не разъясняется, а из других источников о нем ничего неизвестно – эту ересь кратко описывает Иринея Лионский в своем труде «Против ересей» (I, XXVI, 3), однако совершенно очевидно, что он просто повторяет свидетельство Откровения. Это означает, что уже в его время какие-либо ясные данные о Николаитах отсутствовали. Стремление Господа осудить Фиатирскую церковь только за то, что в ней терпимо относились к «жене Иезавели, называющей себя пророчицею» (Отк. 2:20), также выглядит мелочной придиркой, совершенно не соответствующей евангельскому образу Христа, хотя и похожей на мелочные и «слишком человеческие» чувства, которые часто проявляет ветхозаветный Бог. В тот же ряд необъяснимых и нелепых деталей можно поставить и предложение Христа к заблуждающемуся представителю Лаодикийской церкви «купить» у него «золото, огнем очищенное» (Отк. 3:18). Никакие изощренные «символические» объяснения, столь любимые ортодоксальными богословами, не могут устранить ощущение явной несуразности этих обращений и угроз – автор словно забывает, что решил говорить от имени самого Бога.

В пользу второго предположения, исключаящего авторство Иоанна, свидетельствует само нарочитое подчеркивание этого авторства, начиная с первых строк памятника, – трудно поверить, что сам Иоанн мог так назойливо выпячивать на первый план свою личность, когда речь, вроде бы, идет о величайшем откровении, свидетельствующем о самых главных событиях в жизни человечества. Можно добавить, что общий характер текста явно сопротивляется тому, чтобы признать в его основе какое-то пророческое вдохновение; в качестве своей прямой цели он имеет обоснование иудеизированного понимания христианского учения, и по отношению к этой цели все жутковатые подробности описываемых событий выглядят только как средство.

Основная часть Откровения, повествующая о конце света и Страшном суде, характеризуется обилием ненужных деталей, и это выдает желание автора поразить воображение не слишком интеллектуальных и глубоких читателей. Как можно иначе объяснить постоянное указание на золотые детали убранства Христа и его божественных помощников, на присутствие драгоценных камней в этом убранстве? Автору Откровения явно недостаточно того, что Христос и его Ангелы являются божественными существами, он пытается

представить их подобными земным владыкам, обладающим несметными богатствами. Видимо, он не верит в то, что Христос без признаков земного могущества сможет устроить сердца верующих. Нам демонстрируют семь золотых подсвечников, олицетворяющих семь церквей, золотой пояс Христа (Отк. 1:3), золотые венцы двадцати четырех старцев (Отк. 4:4), золотые чаши в руках тех же старцев (Отк. 5:8), золотую кадьницу и золотой жертвенник одного из ангелов (Отк. 8:3), золотой венец Христа (Отк. 14:14), золотые пояса ангелов и семь золотых чаш в их руках (Отк. 15:6–7) и т. д. Апофеозом всего этого «роскошества» является изображение Небесного Иерусалима на последних страницах текста: «Стена его построена из ясписа, а город был чистое золото, подобен чистому стеклу. Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями: основание первое яспис, второе сапфир, третье халкидон, четвертое смарагд, пятое сардоникс, шестое сердолик, седьмое хризолит, восьмое вирилл, девятое топаз, десятое хризопрас, одиннадцатое гиацинт, двенадцатое аметист. А двенадцать ворот – двенадцать жемчужин: каждые ворота были из одной жемчужины. Улица города – чистое золото, как прозрачное стекло» (Отк. 21:18–21). Хотя существует множество богословских интерпретаций символического смысла упомянутых здесь драгоценных камней, само разнообразие этих интерпретаций демонстрирует их искусственность; скорее всего, никакой глубокой символики нет – это нагромождение драгоценностей, как и постоянное упоминание золота, призвано заворочить воображение людей из низших слоев общества, на которых ориентировалась ортодоксальная традиция.

Кроме признаков сугубо земной роскоши, более подходящей для царских дворцов, а не для возвышенного религиозного идеала, Небесному Иерусалиму еще приписывается постоянная освещенность («ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном» (Отк. 22:5)), а также наличие «реки жизни» и «древа жизни»: «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева – для исцеления народов» (Отк. 22:1–2). Как видим, здесь также нет ничего «откровенного», ведь подчеркнуты только чисто земные, телесные характеристики реки и дерева: вода в реке чиста и светла, а древо хорошо плодоносит и обладает полезными медицинскими свойствами. В тексте Откровения нет ни малейшего намека на особый *духовный* статус грядущего «места жительства» людей, на его способность раскрыть в человеке духовные глубины, придать личности особый творческий характер, сближающий ее с Богом. Все что обещается – это удовлетворение материальных потребностей и высшая степень чувственных наслаждений в грядущем «раю». Все признаки несовершенства и «низменности» человека здесь останутся неизменными: как был он *рабом* перед Христом-Богом (Отк. 1:1), так *рабом* и останется, это прямо подчеркнуто в тексте: «И ничего уже не будет проклятого; но престол Бога и Агнца будет в нем [в городе. – И.Е.], и рабы Его будут служить Ему» (Отк. 22:3). Трудно представить себе более наглядную и явную иллюстрацию искажения великого учения Иисуса Христа, «снижения»

возвышенного идеала совершенства человека до грубо-земного «идеала» наслаждения и богатства, чем это изображение «Небесного» Иерусалима⁵.

Все сказанное настолько очевидно, что уже не раз отмечалось в исследовательской литературе. Об этом, в частности, писал Э. Ренан, который дал абсолютно точную и убедительную характеристику общего духа и истоков рассматриваемого памятника. «Некоторый материализм делает тяжеловесными самые идеальные мысли автора, – пишет Ренан. – Он нагромождает золото; как и все люди Востока, он питает неумеренную слабость к драгоценным камням. Его небесный Иерусалим представляет собой нечто неуклюжее, детское, невозможное, противоречащее всем правилам хорошей архитектуры, которые сами по себе то же, что правила здравого смысла. Иоанн заставляет свой Иерусалим ослеплять глаза блеском, но ему и в голову не приходит украсить его скульптурой Фидия. Сам Бог у него “видом подобен камню яспису и сардису”; представляет собой нечто вроде крупного алмаза, который сверкает тысячами огней на престоле. Без сомнения, Юпитер Олимпийский как символ стоит много выше. Ложное направление, которое иногда слишком увлекало христианское искусство в сторону пышных орнаментов, коренится именно в Апокалипсисе»⁶.

Господство религиозного материализма во всех образах Откровения Иоанна делает этот текст чрезвычайно близким иудаизму и его мечте о конечном земном триумфе Израиля под непосредственным управлением Бога. В этом смысле выглядит безусловно истинным уже давно сформулированное мнение, что Откровение является самым наглядным свидетельством того синтеза новаторского учения Иисуса Христа с иудаизмом, который был осуществлен в одной из малозначительных ветвей раннего христианства, но позднее стал основой ортодоксальной традиции, восторжествовавшей в истории. Об этом также лучше всех сказал Ренан: «Апокалипсис в известном смысле есть печать пророчества, последнее слово Израиля. <...> Каждая революция, каждая историческая конвульсия приобретала в воображении еврея, упрямо отрицающего бес-

⁵ Противостояние возвышенного идеала совершенства человека в *духовном* христианстве, выраженном в Евангелии от Иоанна, и грубо-материального представления о «рае» как высшей форме чувственного наслаждения в ортодоксальном (ложном) христианстве очень ясно увидел и выразил в XIX в. И.Г. Фихте; вот как он пишет о целях жизни обычного, *не-духовного* христианина (к которому обращается Откровение): «Он верит рассказам, будто объекты его наслаждения хранятся у некоего Бога, который, правда, выдаст их ему, но за эту услугу тоже чего-то от него потребует; он попадает на уверения, будто об этом с ним заключен договор; он принимает всерьез указания на некое собрание текстов как на документ этого мнимого договора. <...> Наслаждение неизменно остается его подлинной целью, а повинование его воображаемому Богу – лишь средством к цели. <...> Не поможет делу и попытка убрать это счастье подальше с наших глаз и перенести его в иной мир за гробом, где можно с меньшим трудом утверждать ... согласие своих понятий с таким счастьем, которое само совершенно недостойно небесного царства, – ведь уже одно только то обстоятельство, что вы делаете это счастье зависимым от времени и переносите его в иной мир, неопровержимо доказывает, что это небо – небеса чувственного наслаждения» (Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 116–117).

⁶ См.: Ренан Э. Антихрист. С. 250.

смертие души и добивающегося установления на земле царства справедливости, значение провиденциального удара, прелюдии еще более торжественного и более окончательного суда. При каждом таком событии выступал пророк, восклицавший: «Трубите трубою на Сионе... ибо наступает день Господень; ибо он близок...» Апокалипсис представляет собой продолжение и венец этой странной литературы, составляющей славу исключительно Израиля. Автор его – последний великий пророк; он стоит ниже своих предшественников лишь настолько, насколько он им подражает; но это та же душа, тот же дух. Апокалипсис является почти единственным примером гениальной подделки, оригинальной компиляции. Если исключить два или три вымысла, принадлежащих самому автору и отличающихся чудной красотой, то весь ансамбль поэмы состоит из штрихов, заимствованных в предшествующей пророческой и апокалиптической литературе, особенно у Иезекииля, у автора книги Даниила, у двух Исаий⁷. И вывод Ренана: «Это книга еврейской гордыни по преимуществу. <...> Все это стоит очень далеко от Евангелия Иисуса»⁸.

Однако вернемся к нашей гипотезе о том, что Откровение могло быть прямым ответом зарождающегося и крепнущего иудео-христианства на главный письменный христианский памятник той эпохи, на Апокриф Иоанна. В подтверждение этой гипотезы можно указать на некоторые детали повествования, которые выглядят как *прямая антитеза* тем представлениям, которые несет в себе Апокриф Иоанна. Это наиболее очевидно в прологе и в концовке двух памятников.

Пролог двух памятников повествуют об одном и том же событии – о явлении воскресшего Христа Иоанну и его обращении к Иоанну с предложением поведать о главных тайнах бытия: о том, «что есть, что было и что должно произойти» (Апокриф Ин. 2:15–20)⁹, или, как сказано в аналогичном тексте второго памятника, о том, «что есть, и что будет после сего» (Отк. 1:19). Прежде всего обратим внимание на сходство первых фраз, которые в обоих случаях выглядят как развернутые заглавия. В Апокрифе Иоанна читаем: «Учение Спасителя и откровение тайн, скрытых в молчании, всех вещей, которым он обучил Иоанна, своего ученика» (Апокриф Ин. 1:1–4). В Откровении Иоанна очень похожее, но гораздо более многословное высказывание: «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре. И Он показал, послав *оное* через Ангела Своего рабу Своему Иоанну, который свидетельствовал слово Божие и свидетельство Иисуса Христа и что он видел» (Отк. 1:1–2).

Процитированная первая фраза из Апокрифа намекает на первую фразу Евангелия от Иоанна, но чтобы увидеть эту связь, нужно в качестве посредствующего звена взять цитату из Послания к Магнезийцам (7:2) Игнатия Антиохийского, которая уже приводилась выше: «Он показал себя через Своего Сына, Иисуса Христа, который есть Его Слово, изреченное из Молчания». Это высказывание, с одной стороны, намекает на Евангелие от Иоанна, причем позволяет

⁷ См.: Ренан Э. Антихрист. С. 245.

⁸ Там же. С. 251.

⁹ Здесь и далее мы цитируем Апокриф Иоанна в переводе М.К. Трофимовой по изданию: Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М., 1989. С. 197–218.

более ясно увидеть его «гностическое» происхождение, поскольку понятие Молчания, из которого исходит Слово, как мы увидим ниже, является одним из наиболее характерных для гностического мифа; свидетельство Игнатия позволяет предположить, что первоначально термин «Молчание» был и в первой строке Евангелия от Иоанна, он исчез только при позднейшем редактировании памятника. С другой стороны, высказывание Игнатия очевидно рифмуется с началом Апокрифа, в котором Христос, пришедший из Молчания, хочет сообщить Иоанну и всем верным христианам тайны всех вещей, заключенные в той божественной сфере, в которой находится исток всех вещей. При этом, вероятнее всего, письменный текст Апокрифа появился гораздо раньше письменной фиксации Евангелия, в этом смысле вариант этого высказывания в Апокрифе очень важен в качестве более древней формы тезиса о происхождении Христа – происхождения не непосредственно из Бога, а из Молчания.

Явление Христа Иоанну в Апокрифе имеет причиной сомнения Иоанна, вызванные встречей с фарисеем по имени Ариман; это имя – еще одно свидетельство тесных контактов раннего христианства с зороастрийством, ведь в древнеперсидской религии это имя носит злое начало мира. Ариман говорит Иоанну о том, что Христос обманул своих учеников, уйдя от них и не объяснив до конца свое предназначение в мире и свое учение. И, как бы откликаясь на сомнения, которые овладели Иоанном от слов фарисея, к нему с небес является Христос: «В то время, когда я думал об этом в сердце моем, небеса раскрылись, и все творение, что ниже неба, осветилось, и весь мир содрогнулся» (Апокриф Ин. 1:30).

Далее происходит самое интересное: облик Христа, явившегося перед Иоанном, меняется, он предстает перед ним последовательно как юноша, как старец и как дитя. И даже более того, Иоанн видит в нем единство множества самых разных форм: «Он был единством многих форм в свете, и формы открывались одна в другой» (Апокриф Ин. 2:5–10). Видя сомнения Иоанна, Христос сам поясняет множественность своих образов: «Иоанн, Иоанн, почему ты сомневаешься или почему страшишься? Разве тебе чужд этот образ? Это так: не будь малодушным! Я тот, кто с вами все время. Я – Отец, я – Мать, я – Сын. Я незапятнанный и неоскверненный» (Апокриф Ин. 2:5–15). В этом принципиально важном высказывании появляется идея Троичного Бога, причем именно этот вариант является *исходным, самым ранним* в христианстве – то представление, которое стало господствующим в ортодоксальной традиции, является безусловно вторичным по отношению к выраженному здесь. Но об этом более подробно будет говориться ниже.

В Откровении Иоанн похожим образом сообщает, что Христос явился ему внезапно и это повергло его в ужас, однако содержание явления оказывается совершенно иным, чем в Апокрифе, по сути, противоположным. «Я был в духе в день воскресный, и слышал позади себя громкий голос, как бы трубный, который говорил: Я есмь Альфа и Омега, Первый и Последний; то, что видишь, напиши в книгу и пошли церквам, находящимся в Азии: в Ефес, и в Смирну, и в Пергам, и в Фиатиру, и в Сардис, и в Филадельфию, и в Лаодикию. Я обратился, чтобы увидеть, чей голос, говоривший со мною; и обратившись, увидел семь золотых светильников и, посреди семи светильников, подобного Сыну Человечес-

кому, облеченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом: глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его, как пламень огненный; и ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи, и голос Его, как шум вод многих. Он держал в деснице Своей семь звезд, и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч; и лице Его, как солнце, сияющее в силе своей. И когда я увидел Его, то пал к ногам Его, как мертвый. И Он положил на меня десницу Свою и сказал мне: не бойся; Я есмь Первый и Последний, и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь; и имею ключи ада и смерти» (Отк. 1:10–18).

Бросается в глаза явная «избыточность» этого описания; содержащиеся в нем повторы, нагромождение деталей, призванных вызвать чисто внешний эффект, кажутся уместными в детской сказке, а не в откровении трансцендентного Бога. Многословность повествования в данном случае работает против намерений автора этого текста, он может оказать какое-то воздействие только на людей, целиком укорененных в земной действительности и не понимающих, что подлинное *откровение Бога* не требует для себя столь нарочитых знаков земного могущества и земной угрозы.

Но мы хотим обратить внимание не только на это очевидное противоречие якобы «откровенного» текста, грешащего слишком земной детализацией (что характерно и для последующих образов Апокалипсиса), но и на его явное противостояние лаконичному и загадочному – т. е. по-настоящему *откровенному!* – тексту Апокрифа Иоанна. За различием двух описаний явления Христа Иоанну проступает абсолютная противоположность религиозных концепций, по-разному раскрывающих отношение Бога к земной действительности и к земному человеку.

Концепция Апокрифа Иоанна полностью согласуется с теми представлениями, которые мы обнаружили в Евангелии от Иоанна и Евангелии от Фомы, т. е. в исходной версии христианского учения: Бог в этом учении есть неизвестное и непостижимое Начало всего, трансцендентное всему существующему, но и проступающее во всем. Несмотря на свою непостижимость, это Начало явлено нам в Иисусе Христе, который одновременно един и с Богом-Отцом, и со своими земными учениками. Именно такая, пантеистическая по своей сущности концепция представлена в Апокрифе. Меняя свои облики перед Иоанном, Христос показывает, что он един со всеми вещами в мире и со всеми людьми. Поэтому он близок и доступен людям: он *в нас*, точно так же, как и в Боге. «Я тот, кто с вами все время», – говорит Христос. Такому Христу не нужны все те «громы и молнии», которые демонстрирует Христос Откровения, очевидно опасаясь, что люди не поверят его превосходству без «театральных» эффектов.

Автор Откровения своей сверхзадачей имеет опровержение именно того пантеистического представления о Боге, которое было явно выражено в древнейших письменных памятниках христианства, в том числе в Апокрифе. Поэтому он выстраивает образы, которые должны подчеркнуть *абсолютное превосходство* Христа-Бога над человеком: он постоянно использует термин «раб» для описания отношения Иоанна и всех людей к Христу, а также нагромождает ужасные и в общем-то *отталкивающие* характеристики образа Христа (волосы как снег, очи как пламень огненный, ноги как раскаленные печи, из уст выходит острый

меч, лицо как солнце и т. д.)¹⁰. Но результат всех этих усилий оказывается в разительном противоречии с намерением автора: чем больше ярких характеристик приписывается образу Христа, тем больше его образ теряет божественный смысл, если иметь в виду *истинное* христианское понимание божественности. Он все больше становится похожим на земного властелина или на языческого божка, который пребывает в том же земном мире, что и мы. Все устрашающие элементы образа Христа подчеркивают земную, *количественную* дистанцию между Ним и нами, но тем самым в нем совершенно устраняется трансцендентное измерение, его *внемирность*. Человек, являющийся рабом перед таким Христом, т. е. не способным подняться даже на его земную высоту, тем более не имеет никакой трансцендентной перспективы, он целиком замкнут в своей земной конечности и в своем земном несовершенстве. И это остается неизблемым даже в его существовании внутри грядущего Иерусалима, который вовсе не является «небесным» градом, это просто квинтэссенция упований земного, чувственного человека, даже не подозревающего о трансцендентной глубине бытия.

В Апокрифе Иоанна раскрывается совершенно иное понимание человека. Не обладая никакой внешней выразительностью, «многоформенный» Христос Апокрифа неразрывно связывает нас всех с той трансцендентной глубиной Молчания, т. е. с глубиной Бога, в которой мы открываем перспективу своего абсолютного, бесконечного и вечного существования. Именно это и является самой важной новаторской чертой новой религии, в то время как Откровение возвращает нас к иудаизму, в его самой наивной, близкой к язычеству версии.

Определенное сходство форм выражение при прямой противоположности идейных тенденций присутствует и в заключении двух памятников. В Апокрифе Иоанна Христос, раскрыв тайное знание о мире и человеке, предлагает Иоанну записать это знание и передать его «своим духовным сотоварищам сокрыто». Далее в тексте еще раз повторяется: «И Спаситель дал это ему, чтобы он записал это и положил надежно» (т. е. надежно спрятал записанное) (Апокриф Ин. 31:30–34). Истина Апокрифа является тайной истиной и должна быть доверена только избранным – тем, кто способен понять и принять ее, кто живет не только чувственными, земными интересами. Христос предостерегает своих учеников и последователей против того, чтобы открыть эту истину недостойным, польстившись на материальные богатства: «Да будет проклят всякий, кто обменяет это на дар, или на пищу, или на питье, или на одежду, или на какую-нибудь другую вещь подобного рода» (Апокриф Ин. 31:34–32:4).

¹⁰ В незаконченной книге «Толкование на Апокалипсис», рукописный вариант которой размещен в Интернете, ее автор, известный богослов начала XX в. В.А. Тернавцев, излагает вполне стандартную ортодоксальную интерпретацию Откровения Иоанна, однако он с удивительной искренностью передает впечатление от образа Христа в первой главе памятника, с которым, вероятно, согласится каждый, кто внимательно прочитает этот текст: «...в этом описании есть все, кроме так называемой красоты. Невольно является даже вопрос, как мог Иоанн узнать своего Господа в таком и даже отталкивающем виде?» (Тернавцев В.А. Толкование на Апокалипсис. Раздел 1.5. Видение Христа прославленного // РО РНБ. Фонд 1000. СОП. 1968. 30/8 Л. 49–52); см.: http://ternavcev.ucoz.ru/load/tolkovanie_na_apokalipsis/videnie_khrista_proslavlennogo/2-1-0-9.

Оба этих мотива присутствуют и в Откровении Иоанна, но с противоположным знаком. Здесь Господь, наоборот, предостерегает Иоанна от сокрытия данной ему истины: «...не запечатывай слов пророчества книги сей; ибо время близко» (Отк. 22:10). В противоположность Истине Апокрифа, требующей от человека особых способностей и особого развития для своего восприятия, в Откровении дается истина, которая доступна каждому и не требует никаких интеллектуальных усилий. А поскольку данная Богом истина признается общедоступной и простой, Христос предостерегает читателей от того, чтобы вносить в нее изменения: «И я также свидетельствую всякому слышащему слова пророчества книги сей: если кто приложит что к ним, на того наложит Бог язвы, о которых написано в книге сей; и если кто отнимет что от слов книги пророчества сего, у того отнимет Бог участие в книге жизни и в святом граде и в том, что написано в книге сей» (Отк. 22:18–19). Это весьма веско выраженное предостережение еще раз разоблачает автора-фальсификатора, выдающего свои собственные человеческие измышления за «глас Бога». Возникает естественный вопрос: неужели священное знание, идущее прямо от Бога, не обладает необходимым внутренним совершенством и внутренней цельностью, способными надежно защитить его от посягательств несовершенных и неразумных людей? Эти угрозы показывают, что те, кто стоял за этим текстом, сами не испытывали ни малейших колебаний в тех случаях, когда чувствовали необходимость «подправить» священные тексты христианства в нужном им духе, поэтому и по отношению к своему «откровению» они считали такую правку вполне возможным. И они поступают в полном соответствии со своими чисто человеческими представлениями и в соответствии с интеллектуальным уровнем тех людей, к которым обращаются: запугивают их с помощью самых примитивных угроз, обещая наслать «язвы» в этой жизни и лишиться блаженства в жизни той.

2.2. Образ божественного мира в Апокрифе Иоанна

Апокриф Иоанна дает последовательное и логичное описание структуры мироздания – от неизреченного Бога до земного человека и его истории.

Как уже говорилось выше, важнейшим пунктом учения Иисуса Христа является кардинальное изменение представлений о Боге, в сравнении с теми, которые характерны для иудаизма и языческих религий. Вместо антропоморфного Бога, обремененного чертами земной конечности и слишком похожего на земного человека, Иисус учит о Неведомом Отце, которого нельзя представить и увидеть и с которым, тем не менее, мы неразрывно связаны. Это представление является исходным пунктом Апокрифа Иоанна. Этот памятник демонстрирует очень ясную и последовательную логику развития религиозно-философских идей, что свидетельствует о его цельности и аутентичности, в отличие от других христианских памятников, в тексте которых легко различаются очень разные «слои».

Спаситель, явившийся Иоанну, описывает Бога, который в Апокрифе Иоанна назван Отцом и Духом незримым, в полном соответствии с представлениями, выраженными в Евангелии от Иоанна. «Единое – это единовластие, над которым нет ничего. Это Бог истинный и Отец всего, Дух незримый, кто надо всем,

кто в нерушимости, кто в свете чистом, – тот, кого никакой свет глаза не может узреть. Он Дух незримый. Не подобает думать о нем как о богах или о чем-то подобном» (Апокриф Ин. 2:25–35). В этом первом определении Бога подчеркнута его абсолютная непохожесть на «богов» или «чего-то подобного», т. е. «Бог истинный» противопоставляется иудейскому Богу и всем языческим богам. Его главными качествами являются единство, нерушимость (т. е. неразделимость, невозможность ввести в него множественность) и незримость. Правда, последнее качество описывается двусмысленно: Бог не может быть увиден в том свете, который относится к «глазу», т. е. в земном свете, но он сам пребывает «в свете чистом».

Далее осуществляется апофатическое описание Бога через отрицание всех возможных положительных характеристик, свойственных вещам нашего мира. Бог не находится в подчинении, не нуждается в чем бы то ни было; у него нет недостатка; он безграничен, непостижим, неизмерим, невидим, невыразим, называем, он не большой и не малый, не телесный и не нетелесный. Все эти негативные определения обосновываются тем, что Бога невозможно ни к чему отнести, поскольку нет ничего вне его и «перед» ним. В связи с этим очень важным представляется утверждение, что «все существует в нем» (Апокриф Ин. 3:1–5); действительно, Бог, не имея ничего вне и помимо себя, обязан все иметь «в себе», хотя это «в себе» также невозможно понять буквально.

Далее Богу все-таки приписывается два положительных качества, помимо уже упомянутых выше единства (единовластия) и нерушимости, – *совершенство* и *вечность*. Впрочем, вечность понимается как непричастность времени, поэтому также может быть понята как апофатическое определение. А вот совершенство связывается со светом, который есть не что-то внешнее по отношению к Богу, но представляет собой его *сущность*: «...все время он полностью совершенен в свете. <...> Это свет незримый, чистый, святой, ясный. Он невыразимый, совершенен в нерушимости» (Апокриф Ин. 3:5–10, 3:15–20). Акцент на световой природе Бога еще больше сближает Апокриф Иоанна с Евангелием от Иоанна. В обоих текстах, приписываемых Иоанну, Бог понимается как свет, охватывающий и пронизывающий все. Земной, ограниченный свет охватывает мир только частично, в той степени, в какой конечные вещи представлены и даны человеку; но незримый, бесконечный божественный свет пронизывает *все существующее*, делает все существующее «зримым» для Бога.

Еще одно важное определение Бога связано с тем, что он понимается как находящийся вне всего существующего (хотя все существующее находится «в нем»), т. е. в качестве *не-сущего*. «Он не из тех, кто существует, но много избраннее. Не так, как если бы он был избраннее (по сравнению с другими), но то, что его, не причастно ни зоне, ни времени. Ибо то, что причастно зоне, было вначале создано» (Апокриф Ин. 3:25–30). «Эон» в раннехристианской литературе – это завершённый в своем существовании мир; в данном случае речь идет о высшем мире, который существует не во времени, как наш мир, а в *вечности*. Из этого высказывания следует, что в Апокрифе Иоанна имеется два типа «вечности» – вечность как высшая сфера сотворенного мира (что-то подобное миру идей Платона) и вечность как «сфера» не-сущего Бога. Если вечность в первом смысле –

это как бы «дополнение» и «завершение» времени (соответственно, время нужно понимать как «модификацию» такой вечности, в духе более позднего суждения Плотина о времени как подвижном образе вечности), то вечность во втором смысле – это абсолютная противоположность времени как *формы существующего*. Вечность в первом смысле слита с временем, охватывает и пронизывает его; вечность во втором смысле отделена от времени и непостижима изнутри временного существования.

Нужно отметить, что концепция Бога как не-сущего, стоящего выше всего существующего, причем не только выше того, что существует во времени, но и того, что существует в вечности (как мир идей Платона), – это одна из самых оригинальных концепций европейской философии, получившая известность благодаря философии неоплатоников; очень часто именно Плотину приписывают создание этого представления о Боге-Едином. На деле, как мы видим, эта концепция в зародыше присутствует уже в Апокрифе Иоанна, который, как мы уверены, является очень ранним христианским памятником¹¹. В первой половине II в. она была развита до сложных философских концепций известнейшими христианскими мыслителями – Василидом и Валентином, принадлежащими именно к «гностической», т. е. собственно первохристианской, традиции, а не к традиции ортодоксальной; можно уверенно утверждать, что последняя позаимствовала эту идею именно из развитых гностических систем.

Кажется, впервые этот подлинный исток христианской концепции не-сущего Бога зафиксировал Лев Карсавин, который писал, что «Василид углубляется в идею Абсолютного и с необычайной силою и яркостью вскрывает природу непостижимого Первоначала. Первоначало не просто, но и не сложно. Оно не бытие, но и не небытие, ибо было до небытия. Оно выше определений. <...> Первоначало – не сущий Бог (ho ouk on theos), превышающий бытие, небытие и ведение. Мы, таким образом, можем мыслить Первоначало только условно, ограниченительно; собственно говоря – мы совсем не можем его мыслить, ибо в мышлении нашем о нем оно уже не предстает как безусловное»¹². Карсавин не знал Апокрифа Иоанна в той форме, которая известна сейчас, но в наши дни мы можем уточнить его рассуждения об истоках концепции не-сущего Бога: Василид, создавая в начале II в. свою философскую систему, опирался на религиозно-философские представления, которые уже были выражены в древнейших христианских памятниках, первое место среди них занимает Апокриф Иоанна.

Концепция не-сущего Бога, стоящего выше бытия и небытия, как утверждает Карсавин, это первое величайшее достижение Василида; вторым его новатор-

¹¹ Эта идея высказывается и в других древних гностических памятниках, наиболее явно – в Трех стелах Сифа, произведении, имеющем форму молитвы к высшим силам: «Ты <Барбело> первая увидела того, кто воистину Предсуществующий, так как он Не-сущий. <...> Мы славим тебя, о Не-сущий! Существование, которое прежде существований. Первосущность, которая прежде сущностей! Отец Божественности и Жизни!» (Три стелы Сифа VII, 121, 124; цит. по: Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний / пер. И.С. Егоренкова. Ростов н/Д, 2008. С. 481–482.).

¹² См.: Карсавин Л. П. Глубины сатанинские (офиты и Василид) // Карсавин Л. П. Малье сочинения. СПб., 1994. С. 67.

ским достижением Карсавин считает концепцию *творения мира из ничего* – ключевую концепцию последующего христианского богословия: «Христианская идея творения из ничего оказывается выводом из идеи Абсолютного. В этом второе достижение мысли Василида, возвышающее его над современной, а частью и последующей философией, даже над Платоном»¹³. Здесь также нужно сделать поправку к утверждению Карсавина: идея творения в версии Василида опиралась на уже существовавшие представления, наглядный образец которых дает Апокриф Иоанна. Впрочем, в этом памятнике речь идет не столько о творении, сколько о некотором естественном процессе *происхождения* божественных сущностей, а затем уже и мира, *из Бога*. Эта концепция наиболее прямо предвосхищает неоплатоновскую концепцию эманаций, а не средневековую концепцию творения; в этом смысле, вероятно, Карсавин прав, говоря об абсолютном новаторстве Василида именно в отношении идеи творения из ничего. Отметим, что весьма оригинальное и необычное преломление эта концепция получила еще в одном известнейшем гностическом тексте – в Евангелии Истины.

Переход от апофатического описания Бога-Первоначала к описанию акта творения мира этим Первоначалом в Апокрифе Иоанна осуществляется с помощью фиксации в Абсолюте *акта самосозерцания*. В более известной, пространной версии памятника это место выглядит так: «Он не получил... ибо... ибо нет никого перед ним, чтобы он получил от него нечто. Ибо он созерцает себя вновь в своем свете чистом» (Апокриф Ин. 3:30–35; часть текста утрачена). В краткой версии памятника, содержащейся в Берлинском папирусе 8502, формулировка несколько иная: «Нет никого, кто перед ним. Он тот, кто лишь самого себя желает в совершенстве света, он постигает чистый свет»¹⁴. Метафора света как сущности Бога оказывается принципиальной, поскольку именно через нее фиксируется возможность Бога «выйти из себя» и стать для себя самого «объектом» созерцания. Отметим, что процитированное утверждение из Апокрифа Иоанна явно коррелирует с изречением Иисуса из Евангелия от Фомы (фрагмент 87): свет – это тот принцип в сущности Бога (или то его определение), который объясняет возможность происхождения из его неизреченной глубины всего существующего. Конечно, это полностью соответствует тем представлениям о присутствии Бога в мире через свет, которые выражены в Евангелии от Иоанна.

Созерцая себя «в своем свете чистом» и одновременно постигая себя как свет, Бог получает систему положительных определений: «Он – Эон, дающий эон, Жизнь, дающая жизнь, Блаженство, дающее блаженство, Знание, дающее знание, Добро, дающее добро, Милость, дающая милость и спасение, Благодать, дающая благодать не потому, что имеет, но потому что дает милость неизмеримую, нерушимую. <...> Он глава всех эонов. Это он дает им силу по своему благу» (Апокриф Ин. 4:1–15). Обратим внимание на утверждение, в котором подчеркнуто, что Бог *дает* качества, но *не имеет* их: если бы он имел все эти благодородные качества, он стал бы ограниченным, как все конечные вещи, которые,

¹³ См.: Карсавин Л. П. Глубины сатанинские (офиты и Василид). С. 73.

¹⁴ Цит. по: Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии. С. 218.

имея какое-то качество, именно поэтому уже не имеют отрицания этого качества. В связи с этим определения Бога как Эона, Жизни и т. п. имеют в виду его способность давать качества, но их самих нельзя переносить на дающего.

С этим определением Бога как «дающего» хорошо сочетается его более раннее определение: «Единое – это единовластие, над которым нет ничего». «Единовластие» и способность давать качества и силу (эонам) – это стремление к выходу из себя, к проявлению в какой-то форме собственной невыразимой сущности, это стремление *выразиться*. Это и происходит с Богом истинным, с Духом незримым в том метафизически-мифологическом «процессе», который описан в первой части Апокрифа Иоанна. Сначала он созерцает себя в чистом свете и постигает себя как свет (одновременно появляется определение света как источника воды жизни): «...он видит себя самого в свете, окружающем его. Это источник воды жизни, он дает всем эонам и во всех формах. Он узнает свой образ, когда видит его в источнике Духа. Он устремляет желание в свой свет – воду, это источник света – воды чистого, окружающего его» (Апокриф Ин. 4:15–25). Как можно понять из этого рассуждения, Бог, обнаружив себя как «источник» всего и одновременно являясь этим источником, совершает «действие», соответствующее его осознанной порождающей способности, и тем самым объективирует самого себя в виде первичной творящей сущности, которая есть Мысль, Эннойа (ἔννοια) Бога. Это, вероятно, самый принципиальный момент во всей идейной структуре Апокрифа Иоанна.

«И его Эннойа выполнила действие, и она обнаружилась, она предстала, она появилась перед ним в сиянии его света. Это первая сила, бывшая до всех (эонов) и открывшаяся в его мысли, это Пронойа Всего, ее свет, который светит, образ света, совершенная сила, то есть образ незримого девственного Духа совершенного. Она – сила, слава, Барбело, совершенная слава в эонах, слава откровения, слава девственного Духа. И она восхвалила его за то, что открылась. Это первая мысль, его образ. Она стала материнским чревом всего <...>» (Апокриф Ин. 4:25–5:5). Эннойа здесь – это Мысль, родившаяся в Боге, которая одновременно есть Пронойа, *намерение* (πρῶνοια)¹⁵, поэтому именно она выполняет действие, в котором Бог узнает себя в собственном свете. Но выполненное действие обособляет ее от самого Бога, и тем самым она становится зримой и получает имя Барбело. Именно эта Мысль Бога несет в себе потенции, «семена» всего существующего, поэтому именно она ответственна за последующее творение мира – и совершенного, божественного, и несовершенного, земного (правда, последний творит не она сама, а ее низшие порождения, София и ее сын Ялдабаоф). Будучи «Понойей Всего», она есть *замысел* всего, что может и будет существовать, она содержит в себе в потенции все существующее и поэтому является «материнским чревом» всего.

Важно, что Пронойа-Барбело, которая является как бы второй ипостасью Бога, есть женское начало, смысл которого в том, чтобы воспринимать от Отца,

¹⁵ Различие двух греческих приставок к слову νοια (ум) четко характеризует смысл двух определений Божественной Мысли: ἔννοια – это обозначение отдельной мысли (понятия) *внутри* ума, в ее собственной сфере, а πρῶνοια указывает на процесс *выхождения* мысли «вовне», в реальное бытие, которое эта мысль предсказывает или создает через действие, идущее вовне.

Духа незримого, благо и силу и через это порождать низшие сущности. Соответственно, по отношению к ней сам Отец приобретает характер мужского начала. Однако прежде, до того как она начинает процесс порождения, Пронойя получает от Отца основные качества, которые он дает всему исходящему из него (о чем говорилось выше): Барбело получает Предвидение, Нерушимость, Жизнь (вечную) и Истину. Поскольку исходно, по своей сущности, Барбело есть Мысль, она имеет всего 5 характеристик и поэтому названа в Апокрифе Иоанна первой пятерницей эонов. Через эти определения она обретает полноту своего существования и выступает теперь в качестве Первого Человека, который определяется в Апокрифе как «образ незримого Духа» (т. е. Бога). Как уже говорилось, высшее божественное начало в христианском учении окончательно освобождается от антропоморфных черт, но зато человеческая сущность оказывается важнейшей и единственной формой «манифестации» Первоначала; *Бог может являть себя зримо (как существующий), только обладая сущностью человека*. Это происходит и на самой первой ступени его творческого исхождения из себя, и на всех последующих.

Явившись в качестве начала, отличающегося от Отца, Пронойя-Барбело вступает в соединение с ним ради того, чтобы сотворить новое. В духе полумифологического стиля изложения Апокрифа этот акт мыслится как антропоморфный акт соития, зачатия и рождения, по сути здесь соединяются Божественный Отец и Божественная Мать, чтобы породить Божественного Сына: «И он <Отец> взглянул на Барбело светом чистым, который окружает незримый Дух, и его блеском, и она понесла от него. И он породил искру света светом блаженного образа. Но это не было равным его величию. Это был едиnorodный Метропатора, тот, что открылся; это его единственное рождение, едиnorodный Отца, свет чистый. Незримый девственный Дух возликовал над светом, который стал существовать, который первым был открыт первой силой его Пронойи, то есть Барбело. И он помазал его своим благом, пока он не стал совершенным, не нуждавшимся ни в каком благе, ибо он помазал его благом незримого Духа. И он предстал перед ним, когда он излил (это) на него» (Апокриф Ин. 6:10–25). Как мы помним, сущность Бога-отца – это свет, именно этим светом он проникает в Барбело (Божественную Мать), и результатом этого становится рождение Сына, который не является «равным его величию» (т. е. величию Отца), но является *едиnorodным* Отцу. Отец здесь назван трижды и каждый раз по-иному: как собственно Отец, как незримый девственный Дух и как Метропатор. В последнем случае древний коптский переводчик трактата воспроизводит кальку соответствующего греческого слова (естественно, так поступает и современный русский переводчик коптского текста), в котором к греческому имени Отца добавлено слово $\mu/\tau\eta\rho$ – мать, т. е. Отец здесь понимается в своей исходной полноте и нераздельности, как Мать-Отец, как еще не выделивший из себя женское начало (Мысль, Барбело, Божественную Мать).

Тот, кто родился, в этом первом описании не назван по имени, он здесь обозначен только как «свет чистый», но точно так же выше характеризовался и сам Отец, кажется, что это обозначение просто подчеркивает едиnorodность рожденного Сына Отцу. Однако нужно обратить внимание на фразу, в которой опи-

сывается ликование Духа (Отца) «над светом, который *стал существовать*», который «был открыт» силой Мысли, т. е. Барбело. Свет Отца был его «внутренним» качеством, т. е. он был таким же не-сущим, как и сам Отец, теперь же появляется свет *существующий*, принадлежащий к сфере сущего, бытия, хотя еще нельзя сказать, что это земной, конечный свет. Видимо, этот свет соответствует (божественному) свету из пролога Евангелия от Иоанна, тому свету, который несет жизнь всему существующему в нашем земном мире.

Далее в тексте порожденный Сын называется божественным Аутогеном («саморожденным») и одновременно Христом. С этим двойным обозначением связана очень важная проблема. Как уже говорилось, в прологе Евангелия от Иоанна Свет и Логос необязательно понимать как имена Христа. Весьма вероятно, что такое отождествление является позднейшей интерполяцией, продиктованной богословской концепцией Христа как творящего божественного принципа. В исходном, древнем варианте евангелия такого отождествления быть не могло, ведь оно должно было передавать собственное учение Иисуса Христа и нелепо предполагать, что Христос сразу объявлял себя Богом, творящим мир. Поскольку мы безусловно признаем Апокриф Иоанна в своей основе не менее древним памятником, чем Евангелие от Иоанна (а скорее всего, и более древним), эту логику кажется естественным перенести и на него. Появление имени Христа во фрагменте, описывающем порождение Сына-Аутогена Отцом и Матерью (Пронойей-Барбело), по всей видимости, является следствием вторичной редакторской правки этого памятника или просто порчей текста при переписывании – произошедшей под влиянием той же богословской концепции Христа-Логоса, возникшей не ранее середины II в. Отметим, что для гностической традиции такая интерпретация Христа является даже более естественной, чем для ортодоксальной, поскольку в ней Христос не имеет функции Искупителя, а сразу является воплощением неразрывной связи Бога с людьми и миром.

Механика внедрения идеи Христа-Логоса в текст Апокрифа Иоанна достаточно очевидна. В том месте, где описывается процесс рождения Сына от Отца (незримого Духа) и Барбело (Матери), говорится, во-первых, что порожденное – это *свет*, и, во-вторых, что Дух «помазал его <рожденный свет> своим благом, пока он не стал совершенным, не нуждающимся ни в каком благе» (Апокриф Ин. 6:20–25). В этой фразе используется греческое слово «благо» – $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ (христос), которое близко по написанию к имени «Христос» и которое некоторые исследователи рассматривают как исходный вариант именованья Иисуса, – в этом случае это именование означает *Благой*, а не *Помазанный* ($\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$), как предполагается в традиционном варианте объяснения. Для гностической традиции такая этимология выглядит гораздо более естественной в силу ее отрицательного отношения к иудаизму и его ключевым понятиям: ведь с помощью традиционного объяснения Иисус становился одним из многочисленных иудейских Машиахов, Помазанников Божьих. Кажется весьма правдоподобным, что на деле исходным определением Иисуса было именно «Христос», «благо», а замена $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ на $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ была проведена в ортодоксальной традиции сознательно, ради «иудеизации» образа Христа. Но тогда кажется достаточно естественным, что в процессе переписывания гностического памятника «благо» в первом фрагменте, повеству-

ющем о рождении Сына, могло быть понято как определение Иисуса (Благой), и затем в более привычном варианте (Христос) было внедрено в текст.

В тексте Апокрифа порожденный Сын многократно называется божественным Аутогеном, но рядом с этим именем иногда используется и имя «Христос». При этом в большинстве случаев оно дается через запятую, как дополнение к имени «Аутоген»: «Ибо словом Христос, божественный Аутоген, создал все вещи. <...> И святой Дух дал совершенство божественному Аутогену, сыну его и Барбело, так что тот предстал перед могущественным и незримым девственным Духом как божественный Аутоген, Христос, кому он (Дух) воздал славу громким голосом» (Апокриф Ин. 7:10–25); «Это двенадцать эонов, которые предстали пред сыном, великим Аутогеном, Христом, по воле и дару незримого Духа» (Апокриф Ин. 8:20–25). Такое дополнение имени «Аутоген» именем «Христос» присутствует в четырех случаях (три из них приведены выше), в то же время еще в восьми случаях имя «Аутоген» используется без такого дополнения. Кроме того, в двух случаях стоит только имя «Христос»; именно эти два случая показывают, как происходил процесс внедрения имени Христа в текст, где, по всей видимости, его первоначально не было.

В первом из этих случаев читаем: «Когда же незримый Дух согласился, ум обнаружился и предстал близ Христа и восхвалил его и Барбело» (Апокриф Ин. 6:35–7:4). Здесь в русском издании в скобках стоит примечание М.К. Трофимовой: «...близ Христа (или: блага $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$)»¹⁶, т. е. переводчица признает, что контекст не позволяет сказать, «благо» или «Христос» («Хрестос») имелись в виду в исходном греческом тексте. Вероятно, позднейшие переписчики греческого текста сначала стали путаться в этом месте между «благом» и «Христом», а потом приняли второе чтение, что вынудило их и в последующем тексте добавлять рядом с именем «Аутоген» также и имя «Христос». А коптский перевод уже окончательно зафиксировал это чтение.

Но особенно наглядно наличие вторичной подмены иллюстрирует второй из тех двух случаев, когда имя «Христос» стоит в тексте без соседства с «Аутогеном». Точнее, Аутоген есть и в этой второй фразе, но в самом ее конце: «Из света же, который есть Христос, и нерушимости через дар Духа (появились) четыре света из божественного Аутогена» (Апокриф Ин. 7:30–34). Это высказывание невозможно признать аутентичным и осмысленным, если настаивать на том, что имя Христа здесь поставлено правильно. Ведь смысл фразы в том, что из *света* и *нерушимости*, как «качеств» Аутогена, появились дополнительные эоны. Получается, что Христос, соотносимый здесь со светом, должен пониматься только как одно из «качеств» Аутогена, с которым он в других случаях отождествляется. В этом контексте «Христос», конечно же, не может быть определением света, здесь в греческом оригинале явно должно было стоять не $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$, а $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$, *Благо*, тем более что такое чтение полностью соответствует приведенному выше более раннему фрагменту текста, где сказано, что Дух «помазал его <свет> своим Благом ($\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$), пока он не стал совершенным» (Апокриф Ин. 6:20–24).

¹⁶ См.: Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии. С. 201.

Наконец, можно вспомнить, что по «сюжету» памятника повествование о происхождении всей реальности из Бога-Отца принадлежит Христу, явившемуся перед Иоанном. В таком контексте рассказ Христа о себе самом как творящем принципе бытия выглядит достаточно нелепо; в цельном и стилистически совершенном произведении появление такого диссонанса представляется странным. Поэтому нужно считать весьма вероятным, что имя Христа в описании рождения Сына-Аутогена появилось только в результате ошибок переписчиков или непроизвольной редактуре памятника.

Таким образом, согласно Апокрифу Иоанна, исходная версия христианской Троицы выглядела совсем не так, как в ортодоксальной концепции, сложившейся в последующие века и до сих пор принятой в церковной традиции. Высшей ипостасью Бога является *не-сущий* Отец, Дух незримый, из него исходит Мысль-Барбело, или Божественная Мать, которая уже является *сущей*, принадлежит к высшему, вечному бытию, причем она, являясь высшим *существующим* Богом, уже обладает человеческой сущностью, является Первым Человеком. В результате действия, производимого Отцом в Мысли-Барбело, последняя рождает Сына, божественного Аутогена, который является непосредственным создателем мира, совокупности всего конкретного бытия. Правда, здесь нужно отметить две важные детали, которые придают процессу творения совершенно иной характер, чем в ортодоксальной концепции. Во-первых, Сын творит только сферу *божественного, совершенного* бытия, что вполне соотносится с его собственным совершенством, ни о каком несовершенном (земном) мире здесь пока речи нет. Во-вторых, Сын-Аутоген творит совершенный мир не один, а с помощью «помощника», Ума: «И он (сын) попросил дать ему сотоварища по труду, то есть Ум, и он (Дух) согласился. Когда же незримый Дух согласился, Ум обнаружился и предстал близ Блага и восхвалил его <Духа> и Барбело» (Апокриф Ин. 6:30–7:5; в соответствии с изложенными выше аргументами, мы в последней фразе при цитировании поставили термин «Благо», а не имя Христа, как это сделала переводчица М. К. Трофимова).

Однако Ум является именно *помощником* Сына в последующих творящих актах, сущность этих актов определяется непосредственной «координацией» Сына с Отцом, Духом незримым; Сын-Аутоген является как бы проводником в бытии воли и замысла Отца: «И все вещи были установлены волей святого Духа через Аутогена» (Апокриф Ин. 8:25–30; здесь «святой Дух» – это «незримый Дух», т. е. Отец, хотя в последующем этим именем чаще будет называться вторая ипостась, Мысль-Барбело, Божественная Мать). На фоне этого принципиального взаимодействия Отца и Сына роль Божественной Матери оказывается в Апокрифе вторичной, она ограничена порождением Сына. В то же время помощь Ума, как «сотоварища» Сына, заключается в том, что он оформляет волю Отца, выявляющуюся в Сыне, в качестве *Слова*: «И Ум захотел выполнить дело через слово незримого Духа. И его воля стала делом, и оно <Слово> обнаружилось близ Ума; и свет восхвалил его. И Слово последовало за волей. Ибо Словом ... божественный Аутоген создал все вещи» (Апокриф Ин. 7:1–15).

Именно через использование *Имени*, т. е. через *Слово*, Отец дает Сыну право «распоряжаться» всеми присущими ему (Отцу) творящими потенциями: «...не-

зримый девственный Дух поставил божественного Аутогена истины надо всеми вещами. И он подчинил ему всякую власть и истину, которая есть в нем <в Духе>, чтобы он мог знать все, что было названо Именем, возвышенным над всяким именем. Ибо это Имя – назовут его те, кто достоин его» (Апокриф Ин. 7:20–30). Здесь речь идет, вероятно, не о любом имени (слове), а об *Имени Отца*, которое обладает мистической истиной и мистической властью над вещами; но Имя Отца является абсолютным именем (абсолютным словом), которое заключает в себе истину обо всех вещах, поэтому оно включает в себя все имена и все слова. Более прямо об особом *Имени Отца* говорит другой гностический (первохристианский) памятник, Евангелие от Филиппа: «Единственное имя не произносится в мире – имя, которое Отец дал Сыну. Оно превыше всего. Это – Имя Отца. Ибо Сын не стал бы Отцом, если бы он не облачился во Имя Отца. Те, кто обладает этим именем, постигают его, но не произносят его. Те же, кто не обладает им, не постигают его» (Филипп 12)¹⁷. Смысл этого отрывка в том, что Сын не мог бы стать творящим началом бытия, если бы не воспринял сущность Отца, не реализовал в себе его волю. Отец, являясь не-сущим, содержит в себе все существующее, но ничто из существующего не знает о нем и не принимает его воли; только Сын может принять в себя волю Отца через «облачение» в «Имя Отца», которое делает Отца «зримым», «проявленным» в Сыне, когда он произносит «Имя Отца». Но это «Имя Отца» нельзя понимать как обычное имя, поскольку последнее конечно и ограничено, а первое обладает бесконечной творящей силой. Здесь наиболее подходящим является известное обозначение «Логос» (в этом тексте выражение «Отец дал <имя> Сыну» нужно понимать не в переносном смысле, как именование Сына, а в буквальном смысле: Отец передал Сыну скрытое в нем и обозначающее его, а не Сына, Имя-Логос, которое становится для сына орудием творения мира).

Таким образом, божественный Сын-Аутоген творит вечное бытие Словом, Логосом, которое ему помогает породить находящийся рядом с ним Ум и которое «транслирует» в мир Имя Отца. Еще раз подчеркнем, что нет никаких оснований отождествлять Сына с Иисусом Христом. Те четыре случая, когда в тексте Апокрифа Иоанна Сын-Аутоген назван Христом, выглядят как позднейшие добавки, осуществленные переписчиком рукописи (сознательно или бессознательно) под влиянием сформировавшейся и ставшей популярной концепции Христа-Логоса. Причем сама эта концепция не имеет никаких оснований в нашем памятнике (это является дополнительным доказательством его древности): здесь под Логосом понимается явленное в нашем мире *Имя Отца* (которое не произносимо в мире и недоступно нашему *конечному* разумению), а не Сын-Аутоген и тем более не Иисус Христос.

Следующим важным актом в процессе рождения божественных сущностей является появление Совершенного Человека: «И все вещи были установлены волей святого Духа через Аутогена. И от предвидения совершенного ума через откровение воли незримого Духа и воли Аутогена появился Совершенный Человек, первое откровение и истина. Это он, кого девственный Дух на-

¹⁷ Цит. по: Апокрифы ранних христиан. Исследование, тексты, комментарии. С. 275.

звал Пигера-Адаман ... И незримый дал ему разумную непобедимую силу. И заговорил он, и восхвалил и прославил незримый Дух, сказав “Все вещи стали существовать из-за тебя, и все вещи вернуться к тебе. Я же, я прославлю и восхваляю тебя и Аутогена и эоны, которых три: Отец, Мать и Сын, совершенная сила”» (Апокриф Ин. 8:25–9:15). Как мы помним, уже вторая ипостась Бога, Мысль-Барбело, была названа Первым Человеком, это означало, что Божественная Мать имела человеческую сущность, от которой берут начало все человеческие существа более низкого онтологического «расположения». Однако Мысль-Барбело нельзя представлять себе хоть в чем-то подобной земному человеку в его внешних качествах, поскольку на том уровне, где она существует, никаких таких качеств просто не может быть. Но вот возникший Совершенный Человек уже обладает некими высшими «аналогами» наших качеств, именно поэтому он способен произнести хвалу Богу, подобно земному человеку. В дальнейшем именно он выступит прообразом при создании земного человека, земного Адама, Демиургом (Ялдабаофом). Совершенный Человек в других гностических памятниках называется также Небесным Адамом; в данном случае он назван Пигер-Адаманом: имя Адам искажено до Адаман (также «Адамас») ради его совмещения с определением «несокрушимый», «стальной» (#δ=μας) (смысл приставки «Пигер» к имени Адама до сих пор остается неясным¹⁸).

Параллельно с созданием Совершенного человека Сын-Аутоген создает всю систему эонов, которые составляют содержание божественного мира. Одним из низших эонов оказывается София, или Эпинойя, что означает *Премудрость*, или (углубленное) Размышление. Именно этот эон, как особая сущность, обладающая своей волей, создает несовершенного Демиурга, который уже затем порождает несовершенный мир и несовершенного, земного человека. Соответствующий фрагмент Апокрифа Иоанна стал основой для многочисленных позднейших художественных и философских построений и в этом смысле сыграл огромную роль в европейской культуре и философии. Это второй принципиальный момент рассматриваемого памятника, наряду с первым – определением не-сущего Бога. Но если представление о не-сущем Боге позднее было заимствовано (по сути, «узурпировано») неоплатониками и вошло в европейскую философию в связи с их мыслительными построениями, то описание «метафизической катастрофы», из-за которой творение оказалось, вопреки намерениям Бога-Отца, погруженным во тьму незнания и в оковы смерти и зла, так и осталось известнейшим родовым признаком «гностицизма», с которым, несмотря на все свои усилия, ортодоксальная традиция так и не смогла ничего поделать. Эта парадоксальная модель объяснения нашего несовершенного мира оставалась невероятно популярной, несмотря на всю ее очевидную «еретичность», через нее в европейскую культуру и философию позднее входили оригинальные и глубокие образы и концепции. Несом-

¹⁸ См.: Schenke H.-M. The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism // The Rediscovery of Gnosticism II: Sethian Gnosticism. SHR 41. Leiden, Brill, 1981. P. 588–616 (русский перевод Дм. Алексеева см.: Шенке Г.-М. Феномен и значение гностического сифианства // <http://thelema.ru/library/siphianstvo>). В таком же точно варианте имя Адама передано в Трех стелах Сифа.

ненно, здесь находится один из глубочайших корней того, что можно назвать европейским мировоззрением как таковым.

2.3. «Грех» Софии и рождение несовершенного мира

«София же Эпинойа, будучи эоном, произвела мысль своею мыслью (в согласии) с размышлением незримого Духа и предвидением. Она захотела открыть в себе самой образ без воли Духа – он не одобрил – и без своего сотоварища, без его мысли <Барбело>. И хотя лик ее мужественности не одобрил, и она не нашла своего согласия и задумала без воли Духа и знания своего согласия, она вывела (это) наружу. И из-за непобедимой силы, которая есть в ней, ее мысль не осталась бесплодной, и открылся в ней труд несовершенный и отличавшийся от ее вида, ибо она создала это без своего сотоварища. И было это неподобным образом его матери, ибо было это другой формы. Когда же она увидела свою волю, это приняло вид несообразный – змея с мордой льва. Его глаза были подобны сверкающим огням молний. Она отбросила его от себя, за пределы этих мест, дабы никто из бессмертных не увидел его, кроме святого Духа, который зовется матерью живых. И она назвала его именем Ялтабаоф¹⁹» (Апокриф Ин. 9:25–10:19).

Самый важный мотив здесь – это объяснения причин возникновения несовершенного Творца-Демииурга. Его несовершенство происходит из *неполноты* создавшей его воли. Абсолютной полнотой обладает только воля Отца, высшего не-сущего Бога, поэтому все «правильные» творения получаются только от этой полной воли во взаимодействии с волей порожденных им же божественных существ – это дополнение необходимо, поскольку у возникающих существ должна быть *существующая* причина, помимо скрытой воли не-сущего Бога. Но София решает породить сына своей собственной волей, без содействия воли Отца. Это порождение удается ей, так как в ее воле все-таки скрыто действует мощь Отца. Но эта мощь не является прямой и осознанной, поэтому результат творческого акта оказывается глубоко несовершенным. Это несовершенство проявляется в зримой несообразности явившегося существа – змея с мордой льва. Однако этот мифологический признак имеет явно вторичный смысл по отношению к главному признаку его несовершенства – *неполноте знания* порожденного существа о себе самом и о всем том божественном мире, в котором оно существует. Божественное знание – это свет, который пронизывает все вещи и дает им существование, т. е. знание-свет есть то, что дарует жизнь. Ялтабаоф, в отличие от всех порожденных ранее существ, и сам не обладает полнотой света и все, что порождает, наделяет только «огнем», т. е. «смесью» света и тьмы; это и есть глубинный знак его собственного несовершенства и несовершенства сотворенного им мира. Всему, что он создал, он «не дал от силы света,

¹⁹ В переводе М. К Трофимовой из книги «Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарий», который мы цитируем здесь и далее, имя Демииурга переведено как Иалтабаоф (Иалдабаоф). Это написание мы везде заменяем на то, которое в настоящее время является общепринятым (далее в тексте используется также более распространенное написание Ялдабаоф).

которую взял от своей матери, ибо он – тьма незнания. И когда свет смешался с тьмой, он побудил тьму светить. А когда тьма смешалась со светом, она затемнила свет и стала ни светом, ни тьмой, но стала больной» (Апокриф Ин. 11:5–15).

Ялдабаоф, почувствовав свою силу, творит себе помощников, темных ангелов, и весь земной мир; по отношению к этому миру он является первым и высшим *архонтом* (ἄρχων), т. е. *повелителем, князем* нашего мира, или «князем мира сего» (так он обозначен в Евангелии от Иоанна). Именно он вносит тьму в божественный свет, пронизывающий все бытие, и делает и себя самого, и порожденный им мир *больными*; в этом смысле он часто называется также «князем тьмы».

Стыдясь своего порождения, София заключает Ялдабаофа в «светлое облако», в котором он оказывается невидим для высших существ, но и он сам не видит никого и вообще не знает о существовании кого-либо выше себя. В результате, будучи ущербным существом, отделенным от высшего источника света, знания и жизни, он воображает себя самого единственным и высшим богом и единственным творцом мира; и в своем нечестивом безумии он произносит: «Я – Бог, и нет другого бога, кроме меня» (Апокриф Ин. 11:20–25). Здесь становится понятным, кто подразумевается под Ялдабаофом: это, конечно же, Бог Ветхого Завета, Бог иудаизма, который неоднократно произносит процитированные слова с различными вариациями (см.: Втор. 32:39, Ис. 45:5, Ис. 46:9, Ос. 13:4 и др.). В этом смысле Апокриф Иоанна очень ясно и резко выражает антииудейскую тенденцию первоначального, т. е. неисказенного, христианства, зародившегося в назорейской среде. Для Иисуса Христа и для его первых учеников и последователей иудаизм был абсолютно ложной религией, заставляющей поклоняться Богу тьмы, т. е. *дьяволу*, который, хотя и создал наш мир, вовсе не является подлинным высшим благим Богом и незаконно узурпировал власть над людьми.

При этом в Апокрифе Иоанна тонко подмечено, что само навязчивое стремление иудейского Бога заявлять о себе как о единственном Боге свидетельствует о его неуверенности в себе и о том, что он «бессознательно» понимает, что все-таки выше него есть другой Бог: «...когда он увидел творение, его окружающее, и множество ангелов вокруг себя, тех, которые стали существовать через него, он сказал им: “Я, я – Бог ревнитель, и нет другого Бога, кроме меня”. Но, объявив это, он показал ангелам, которые были около него, что есть другой Бог. Ведь если не было другого, к кому он мог ревновать?» (Апокриф Ин. 13:5–14).

Теперь в последовательном анализе памятного мы подходим к последнему важному моменту в метафизической истории возникновения всего существующего – к созданию земного человека. Очень важно увидеть самую глубокую причину этого акта: он происходит в конечном счете из раскаяния Софии и из ее желания исправить тот радикальный недостаток, который она внесла в бытие из-за своей ошибки, из-за желания породить нечто без содействия Отца. И Отец, увидев ее раскаяние, решает помочь Софии. Он «изливает» свое совершенство в созданный мир, вплоть до той его части, которую создал Ялдабаоф; это приводит к «потрясению» мира и проявлению в нем образа Отца в виде образа Человека. Ялдабаоф (названный в тексте протоархонтом, т. е. первым князем) и все его подручные (ангелы и силы, служащие ему) не понимают, откуда пришел в их мир этот образ, но они поражены его совершенством и

решают создать реального человека по этому образу. Вот как в нашем памятнике описаны эти события: «Она <София> раскаялась в обильных слезах. И вся плерома слушала молитву ее покаяния, и они восхвалили ради нее незримый девственный Дух. Святой Дух излил на нее от их всей Плеромы. Ибо ее сотоварищ не пришел к ней <раньше, когда она сотворила Ялдабаофа>, но он пришел к ней (тогда) через Плерому, дабы исправить ее изъян. И она не была взята в собственный эон, но на небо ее сына, чтобы она могла быть в девятом до тех пор, пока не исправит своего изъяна. И глас низошел с неба – эона возвышенного: “Человек существует, и Сын Человека”. Протоархонт Ялтабаоф услышал (это) и подумал, что глас нисходит от его матери, и не узнал, откуда он низошел. И обучил их Метропатор святой и совершенный, Проноя совершенная, образ незримого, который есть Отец всего, от которого все вещи стали существовать, Первый Человек, ибо он открыл свой вид в человеческой форме. Весь эон протоархонта задрожал, и основания ада двинулись. И в водах, которые на веществе, нижняя сторона осветилась через явление его образа, который открылся. И когда все власти и протоархонт взглянули, они увидели всю часть нижней стороны, которая была освещена, и благодаря свету они увидели на воде вид образа. И он (Ялдабаоф) сказал властям, которые были с ним: “Пойдем, создадим человека по образу Бога и по нашему подобию, дабы его образ мог стать светом для нас”. И они создали общими силами по знакам, которые были даны им. И каждая из властей внесла (дала) знак в виде образа, увиденного в своей душе. Он (Ялдабаоф) создал сущность, по подобию Первого Человека, совершенного. И они сказали: “Назовем же его Адамом, дабы имя его стало для нас силой света”»²⁰ (Апокриф Ин. 13:35–15:14).

Здесь подчеркнуто одновременно и незнание Ялдабаофом высшего мира и Отца, и бессознательное понимание того, что есть Некто, выше его самого. Ведь он говорит: «Пойдем, создадим человека по образу Бога и по нашему подобию, дабы его образ мог стать светом для нас», – и тем самым различает того Бога, по образу которого создан человек, и себя самого, который может творить только «подобия», т. е. нечто вторичное и зависимое от высшей воли. При этом он понимает, что созданный им и его подручными человек может стать источником подлинного, нерушимого света, исходящего только от Отца; сами они не имеют этого света в силу того, что являются, по сути, повелителями тьмы. Об этом же свидетельствует и последняя фраза в приведенной цитате: называя создаваемого человека Адамом, Ялдабаоф намекает на уже приведенную выше в памятнике игру слов, в соответствии с которой имя Адам в греческом написании намекает на

²⁰ Некоторые места в этом тексте, как и в других частях Апокрифа Иоанна, трудны для понимания, но это связано со сложной историей памятника. По мнению исследователей, порча текста произошла уже в древности, на стадии его перевода с греческого на коптский: коптский переводчик просто не сумел правильно понять некоторые греческие фразы. Затем, вероятно, темные места были еще больше искажены в процессе переписывания, так как переписчики, пытаясь сделать непонятные высказывания более ясными, вносили в них дополнительные изменения. В этой и в других цитатах из Апокрифа Иоанна в круглых скобках стоят пояснения русской переводчицы М.К. Трофимовой, в угловых скобках – наши пояснения.

определение «адамас» (также «адаман»), «нерушимый», применительно к свету, который должен открыть им человек как образ высшего Бога.

Далее в тексте Апокрифа Иоанна подробно рассказывается о том, как многочисленные силы, порожденные Ялдабаофом и подчиненные ему, создавали различные части вещественного и душевного тела Адама: вещественное тело они создавали из жары, холода, влаги и сухости (качеств-элементов аристотелевской физики), а душевное тело – из главных страстей: удовольствия, желания, печали и страсти. Общее число сил («демонов и ангелов», как сказано в памятнике), участвовавших в создании человека, – 365, по числу дней года. В конце этого довольно утомительного описания сделана ссылка на «Книгу Зороастра» (т. е., вероятно, на книгу «Вендидад», раздел Авесты, посвященный как раз способам общения с демонами). Эта ссылка свидетельствует о важной роли в происхождении христианства персидских, зороастрийских верований (напомним, что в начале нашего памятника появляется Ариман, внушающий Иоанну сомнение в его вере в Спасителя). Участие всех подручных Ялдабаофа в сотворении человека, вероятно, должно означать, что Адам является центром всего низшего, земного мира, что в его существе соединены все сферы и силы несовершенного бытия.

Однако, создав душевное и вещественное тело Адама, Ялдабаоф и его помощники не смогли вдохнуть жизнь в созданное ими существо, оно оказалось слишком сложным, превосходящим все их способности. Поэтому для завершения акта творения человека понадобилось прямое вмешательство Бога-Отца – по просьбе Софии, неудачливой матери неудачливого Демиурга. Сначала Отец действует не напрямую, а косвенно, через Софию, через свое собственное совершенное порождение, и через Ялдабаофа, через несовершенное порождение Софии. Даже такого косвенного влияния оказывается достаточным для того, чтобы Адам ожил и проявил свое внутреннее совершенство и потенциальную силу; это так пугает архонтов, что они тут же раскаиваются в своем решении создать совершенное существо, явно превосходящее их. Вот как это описано в Апокрифе. «И все ангелы и демоны трудились до тех пор, пока не привели в порядок душевное тело. И труд их был незавершенным и недвижимым на долгое время. И когда мать пожелала взять силу, которую она отдала первому архонту, она попросила Метропатора, коему присуща великая милость. Он послал по святому совету пять светов в место ангелов первоархонта. Они (светы) советовали ему, чтобы вывести силу матери. И они сказали Ялдабаофу: “Подуй в его лицо от духа твоего, и тело его восстанет”. И он подул в лицо духом своим, который есть сила его матери; и он не узнал (этого), ибо пребывал в незнании. И сила матери вышла из Ялдабаофа в душевное тело, которое они создали по образу того, что существует от начала. Тело двинулось и получило силу и засветилось. И тогда-то взревновали остальные силы, ибо он стал существовать из-за всех них, и они отдали свою силу человеку, и мудрость его укрепилась более, чем у тех, кто создал его, и более, чем у первого архонта. И когда они узнали, что он светится и мыслит лучше их и свободен от злодеяния, они схватили его и бросили в нижнюю часть всего вещества» (Апокриф Ин. 19:10–20:9).

Можно только поражаться напряженной внутренней драматургии этого повествования, представляющего акт творения человека в духе возвышенной

античной трагедии. На всех этапах этого процесса мы видим столкновение существ, подобных человеку и обладающих противоречивыми психологическими импульсами. В данном фрагменте самое главное – это сложная психология Демиурга и его подданных. Будучи «ущербными» богами, они и гордятся тем, что оказались способными создать такое совершенное существо, как человек, и боятся своего собственного порождения, испытывают к нему ревность, догадываясь, что он выше их, поскольку воплощает волю высшего Бога-Отца. Будучи косвенными порождениями Отца, архонты все-таки являются проводниками его силы и воли (точнее воли их Матери, Софии), поэтому Ялдабаоф и оказывается способен на некоторое время оживить Адама, так что он проявляет свою силу и содержащийся в нем свет, воспроизводящий свет Отца. Однако Ялдабаоф и другие архонты не могут до конца осознать, что за силу и свет они вдохнули в Адама и какова его подлинная судьба в этом мире. Их главное качество – это *незнание*, они не знают ни своего происхождения, ни своей роли в творении, ни судьбы главного существа, которое они породили. Поэтому окончательное действие, приводящее к тому, что человек начинает по-настоящему жить, еще раз осуществляет Отец, но теперь уже непосредственно действуя на человека, помимо архонтов и в тайне от них. Самым главным актом во всем сложном процессе создания человека оказывается внедрение в него *Эпинойи света*, непосредственно посланной Богом-Отцом. «И он <Метропатор> послал через свой Дух благотворящий и свою великую милость помощь Адаму: Эпинойю света, ту, которая произошла от него, которая была названа Жизнью» (Апокриф Ин. 20: 15–19).

Эпинойа – это *Премудрость*, (углубленное) Размышление, обозначающее познание сущности вещей (раньше так была названа София), а свет в данном контексте – это источник и суть жизни; поэтому «Эпинойа света» – это «мудрость жизни», это познание сути собственной жизни, ее высших целей, это особая познавательная способность, открывающая человеку его происхождение от высшего Бога-Отца. Чуть дальше в Апокрифе Иоанна сказано, что Эпинойа света обучает «все творение» (т. е. человека как абсолютный центр творения) полноте и пути восхождения к Отцу. Это и есть то главное знание (*гнозис*), которое должен обрести человек, чтобы достичь спасения, реализовать высшие цели своей земной жизни.

Но на этом космическая драма творения человека еще не закончена, напротив, здесь находится ее кульминация. Получив Эпинойю света, Адам начинает по-настоящему жить и мыслить, и теперь архонты, следящие за ним и опасющиеся его, окончательно убеждаются в том, что он «выше» их, и его мысль превосходит все их силы. И тогда, чтобы лишить его силы и его великой мысли, они решают облечь его еще одним телом: если первоначально он обладал *бессмертным* телом (вещественным и душевным), то теперь они насильно облачают его в *искусственно созданное смертное тело*. «Когда они <все те, кто создали его> снизу глянули вверх, они увидели, что мысль его <Адама> возвышена. И они держали совет с архонтством и со всем ангельством. И они взяли огонь, и землю, и воду, смешали их друг с другом (и) с четырьмя огненными ветрами. И они соединили их вместе и произвели большое волнение. И они принесли его (Адама) к тени смерти, дабы слепить его снова из земли, воды, огня и духа, кото-

рый из вещества, – то есть незнания тьмы, и желания, и их обманчивого духа, – это могила вновь слепленного тела, которым разбойники одели человека, око-вы забвения; и стал он человеком смертным» (Апокриф Ин. 20:30–21:14).

Смертное тело Адама было создано из четырех античных элементов, за исключением воздуха, который замещается сначала «огненными ветрами», а затем *духом самих архонтов*. Очень характерно, что дух этих ущербных богов оказывается не позитивным, а негативным началом, его главной составляющей является «тьма незнания» – вновь мы видим, что *незнание*, которое противопоставлено знанию, гнозису, выступает как отрицательный полюс бытия, по сути эквивалентный злу и смерти. При этом незнание, свойственное Демиургу и его подручным, субстанциализируется, превращается в реально существующее бытие, противостоящее свету, жизни и божественному бытию. Созданное из вещественных элементов и вещественного же духа архонтов («тьмы незнания») тело названо «могилой» и «оковами забвения» для созданного ранее человека. Здесь можно увидеть оригинальное преломление орфической, пифагорейской и платонической традиций в понимании роли земного тела в жизни человека.

После облачения в смертное тело Адам забывает свое происхождение, свое бессмертие и свою потенциальную силу, которая делает его могущественнее архонтов, повелителей низшего мира. Это означает, что последние, во главе с Ялдабаофом, добиваются своего – они приводят человека в подчиненное состояние, в котором он должен признать Демиурга своим единственным богом и повелителем.

Следующий фрагмент истории Адама в точности воспроизводит повествование Книги Бытия, первой книги Ветхого Завета, но с радикальными поправками, наглядно показывающими подлинное отношение первоначального христианства к иудаизму и его священным книгам. Именно здесь становится до конца ясным, что якобы добрый Бог-Творец Книги Бытия есть на деле злой (в силу своего незнания) Демиург-Ялдабаоф. Приведя исходно совершенного и бессмертного человека в смертное и несовершенное состояние, он все еще боится его, поскольку понимает, что тот может «вспомнить» о своей совершенной сущности и вернуть ее себе. Поэтому Ялдабаоф создает для смертного Адама видимость рая и помещает его туда, чтобы тот не думал о себе и своем предназначении. Он запрещает ему заниматься самопознанием, что в Книге Бытия символически выражено в запрете есть с древа познания. На деле в этом «раю» нет никакого «древа познания», а есть только «древо жизни»; Демиург заставляет Адама есть плоды этого дерева, чтобы одурманивать его сознание и держать его в полном подчинении и страхе. Описание этого обманного и отравляющего «древа жизни» говорит само за себя; Спаситель-Христос, обращающийся к Иоанну с повествованием об истоках бытия всего человеческого рода, здесь полон желания до конца разоблачить злокозненность и порочность Ялдабаофа: «И архонты взяли его <Адама> и поместили в рай. И они сказали ему: “Ешь”, – то есть неторопливо. На самом деле, их наслаждение обман, и их деревья нечестивость, и их плоды смертельная отравка, и их обещание смерть. Древо же своей жизни они посадили в середине рая. <...> Корень (этого дерева) горек, и ветви его есть смерть, тень его ненависть, и обман обитает в его листьях, и цветение его – по-

мазание лукавства, и его плод смерть, и вожделение есть его семя, и растет оно во тьму» (Апокриф Ин. 21:15–35).

Настоящее «древо познания» – это Эпинойа света, которая была спрятана в Адаме и которая, если ее раскрыть, ведет человека к познанию себя, к познанию своего божественного происхождения и божественного предназначения. Спаситель-Христос, рассказывающий Иоанну о событиях, случившихся в «раю», признается, что это он заставил Адама «есть» с «древа познания», которое является только метафорой Эпинойи света. Иоанн удивлен и вспоминает о змее, который, согласно библейскому мифу, был «соблазнителем». Но Спаситель улыбается (!) в ответ на это и говорит, что змей был его (Христа) покорным орудием и не более того. Этот неожиданный поворот событий заставляет предположить, что имя Христа появилось здесь в результате поздней редакции текста, как и в случае появления имени Христа вместе с именем Аутогена в первой части памятника. Ведь до этого момента все события определялись вмешательством высших сил, непосредственно происходивших от самого Отца, невидимого Духа, но среди них не было и не могло быть Христа, даже если признать его тождество с Аутогеном; Отец действовал через Пронюу, через Софию, через Эпинойу света (специально явленную Отцом для спасения человека), и даже через Ялдабаофа и его архонтов. Христос в этом тексте мог появиться, только когда он был понят как божественный первопринцип, творящий мир, т. е. на достаточно позднем этапе развития христианского учения. В рамках исходного, евангельского учения, заданного самим Иисусом, этого быть не могло (несомненно, Апокриф Иоанна в какой-то древней форме, без пролога и эпилога, существовал очень давно и был известен Иисусу).

Вернемся к тексту памятника. Раскрыв в себе Эпинойу света (якобы по подсказке Христа), Адам снова открывает в себе способность к самопознанию, и это устрашает первого архонта (Ялдабаофа) и заставляет его предпринять дополнительные меры для введения Адама в состояние забвения: «И он (Адам) узнал, что был не послушен ему (первому архонту) из-за света Эпинойи, которая есть в нем, которая направляет его в его мыслях быть выше первого архонта. И он (первый архонт) захотел забрать силу, которую он сам ему отдал. И он принес забвение Адаму» (Апокриф Ин. 22:15–20).

По повелению высших сил (или Христа) Адам на мгновение раскрыл в себе Эпинойу света, обнаружил ее во вне себя, поэтому Ялдабаоф, внимательно наблюдающий за Адамом, также заметил ее и понял, в чем причина самостоятельности и непокорности человека, т. е. в чем главная опасность для его власти над человеком. И он пытается «извлечь» Эпинойу из Адама, чтобы окончательно лишить его силы и возможности познания своей сущности. Именно это становится в Апокрифе Иоанна источником создания Евы, женского дополнения Адама. В этом случае рассматриваемый памятник прямо полемизирует с Ветхим Заветом, разоблачая тот обман, который вложил в эти якобы священные книги Демииург, пытающийся выдать себя за Бога-Творца. Во-первых, Христос разъясняет Иоанну, что выражение «Адам уснул» («И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его ...» (Быт. 2:21)) неверно передает состояние Адама, поскольку это описание относится к тому, что

было только «в его чувствовании» (Апокриф Ин. 22:25), в то время как на самом деле Ялдабаоф ввел Адама в состояние *полного забвения*, имеющего не столько чувственный, сколько *метафизический, сущностный* характер, чтобы попытаться извлечь из него скрытую в нем Эпиною света. Во-вторых, Ева была создана первым архонтом вовсе не из ребра: Ялдабаоф, действительно, пытался найти в ребре Эпиною света, но ему это не удалось, и только повторно уловив в Адаме образ Эпиной, он создает Еву по этому образу: «И протоархонт пожелал извлечь ее <Эпиною света> из его <Адама> ребра. Но Эпинойа света не-уловима. Хотя тьма преследовала ее, она не уловила ее. И он извлек часть его силы из него <Адама>. И он создал другой слепок в форме женщины, согласно образу Эпиной, который открылся ему. И он вложил часть, которую взял из силы человека, в женский слепок, и не так, как Моисей сказал: “его ребро”. И он (Адам) увидел женщину рядом с собой. И тогда-то Эпинойа света явилась, и она сняла покров, который лежал на сердце его. И отрезвел он от опьянения тьмой. И узнал свой образ и сказал: “Так, это кость от моей кости и плоть от моей плоти”» (Апокриф Ин. 22:29–23:12).

Это лаконичное и в то же время обладающее глубоким драматическим напряжением описание вновь подталкивает к сопоставлению Апокрифа Иоанна с величайшими художественными произведениями древности, например с античными трагедиям. Как Эдип в трагедии Софокла, пытаясь противостоять судьбе, только с еще большей наглядностью демонстрирует ее власть над человеком, так и Демиург, пытаясь овладеть Эпинойей света, чтобы лишить Адама способности самопознания и тем самым обезопасить себя от его потенциальной силы, в реальности только исполняет недоступный его пониманию замысел Бога-Отца, который хочет, чтобы Адам узнал о своей силе. В результате, схватив частицу Эпиной и воплотив ее в женском существе (иначе и не может быть, ведь Эпинойа непосредственно происходит от Софии), Ялдабаоф добился того, что Адам теперь все время имеет зримый образ Эпиной перед собой, и поэтому он рано или поздно поймет, почему его так притягивает к себе Ева, поймет, что она воплощает его глубочайшее устремление. И тогда он преодолет печать забвения, наложенную на него первым архонтом, вступит на путь самопознания и достигнет полноты и совершенства, которых его лишил «князь мира сего».

Здесь в Апокрифе Иоанна появляется чрезвычайно важный мотив, связанный с оригинальной *метафизической* интерпретацией отношений мужчины и женщины. Поскольку Ева – это прародительница всех женщин, оказывается, что женщина имеет особое значение в судьбе мужчины, или, точнее говоря, в судьбе человека как такового, разделившегося на мужчину и женщину. В древних религиозных и философских системах женщина обычно рассматривалась как низшее существо по отношению к мужчине, а брак – как акт, имеющий в первую очередь материальные цели (деторождение и ведение хозяйства). Духовное, нравственное единение при этом не отрицалось, но оно понималось скорее как низшая форма нравственного единения людей, возможная и вне брака, – в дружбе, взаимопонимании, сострадании, взаимопомощи. В противоположность этому, в гностическом христианстве отношения мужчины и женщины получает особый смысл, который был предопределен рождением Евы как земного воп-

лощения Эпинойи света. *Познание* Евы через соединение с ней для Адама имеет не метафорический смысл, какой этот акт приобрел в ортодоксальном христианстве, а *буквальный*, причем очень важный смысл, поскольку соединение с Евой есть познание Адамом *своей божественной сущности* и соединение с ней – и он никогда бы не смог обрести эту сущность, если бы она не пребывала постоянно рядом с ним в женском облике.

Соединение мужчины и женщины оказывается *религиозным и мистическим* актом, и вовсе не потому, что его религиозно освящает внешняя религиозная инстанция церкви (как это происходит в ортодоксальном христианстве), – в этом акте осуществляется *восстановление онтологической полноты человека*, из несовершенных существ мужчины и женщины возникает (хотя бы на мгновение) тот самый Совершенный Человек, которого, не ведая того, создали архонты по образу Небесного Человека, представшему им непонятно откуда (на деле – от Отца).

Возвышенно-религиозное понимание женщины и брака составляет чрезвычайно оригинальную черту гностического христианства, резко отличающую его и от иудаизма, и от ортодоксального христианства. В последних брак в конечном счете имеет главной целью материальный процесс деторождения («плодитесь и размножайтесь», заповедует Яхве), это один из признаков несовершенства человека, вызванного его грехопадением, стремлением к «чрезмерному» познанию. В истинном христианстве брак в его высшем смысле понимается прямо противоположным образом, это акт сверхъестественного (с точки зрения законов и обычаев нашего мира) соединения разорванных частей сущности человека и достижения божественной цельности, открывающей возможность проникновения в высший мир, к высшему источнику бытия. При этом деторождение оказывается вторичной функцией брака, имеющей разную оценку в разных памятниках. В Апокрифе Иоанна оно признается скорее негативной характеристикой земного человека – в деторождении выражается смертная природа человека, навязанная ему Демиургом. Однако в Евангелии от Филиппа рождение детей возводится в ранг самого главного акта, сближающего человека с Богом (см. ниже, в главе 3).

Нетрудно увидеть в этой концепции половой любви прообраз известной средневековой традиции «куртуазной любви», преобразовавшейся позднее в ренессансный и новоевропейский культ Прекрасной Дамы как воплощения божественной красоты и полноты человеческой сущности. Гностические истоки этой традиции хорошо известны; весьма выразителен уже тот факт, что традиция «куртуазной любви» возникла в XI в. в Провансе, который в ту же самую эпоху становится центром еретических движений, возрождавших первоначальное, гностическое христианство. При этом обычно образ Прекрасной дамы соотносят с Софией, как это происходит в различного рода «софиологических» концепциях от Якоба Бёме до Владимира Соловьева и его наследников поэтов-символистов. Однако, как мы видим, в самом древнем христианском памятнике, задающем эту тему, речь идет вовсе не о Софии, а о Еве, т. е. о земной женщине-прародительнице, воплощающей частицу божественной Мысли-Мудрости (Эпинойи), необходимой для восполнения «тьмы неведения» в Адаме, в мужчине. Конечно, косвенно эта частица божественной мысли связана с Софией, поскольку

Эпинойа света послана Богом-Отцом, чтобы устранить «изъян» Софии, внесенное ею в низшее бытие несовершенство. Тем не менее буквальное соотнесение Софии с Евой и другими земными женщинами невозможно: поскольку София является божественным эоном, т. е. совершенным и «полным» существом, она ни в коем случае не может быть возлюбленной или супругой земного мужчины. В этом смысле вся «софиология» в ее западном (Я. Бёме) и русском (Соловьев и его последователи) вариантах представляет собой результат искаженного истолкования ключевых символов первоначального христианства. Это искажение произошло еще в древности (во II–IV вв.), видимо, в процессе вторичного развития христианской гностической традиции.

Однако вернемся к тому, как в Апокрифе Иоанна излагается история Адама и Евы. Представ друг перед другом, Адам и Ева совершили первый шаг на пути познания себя. Рассказывая об этом Иоанну, Спаситель-Христос утверждает, что это он подтолкнул первых людей к самопознанию, открывшись им в виде орла на «древа знания»: «Я же, я открылся в виде орла на древе знания, то есть Эпинойа от Пронойи света чистого, дабы научить их и пробудить от сна глубокого. Ибо они оба были в упадке, и они узнали наготу свою. Эпинойа, будучи светом, открылась им, и она пробудила их мысль. И когда Ялдабаоф узнал, что они удалились от него, он проклял свою землю» (Апокриф Ин. 23:25–39).

Здесь мы вновь сталкиваемся с противоречием в тексте, которое можно разрешить, если признать, что имя Христа появилось как позднейшее добавление к первоначальному тексту, где его не было. Действительно, чуть раньше уже было сказано, что Адам вопреки заповеди Демииурга не стал есть с «древа жизни», а поел с «древа познания», причем это «древо познания» в тексте Апокрифа Иоанна было очевидной метафорой (в отличие от Книги Бытия), поскольку здесь рай был описан как место, которое было создано архонтами специально для того, чтобы погрузить человека в забвение. Зачем архонтам, преследующим очевидные цели «одурманить» Адама, отвлечь его от самопознания, было помещать в их искусственный «рай» то, что могло помочь Адаму преодолеть их чары? Очевидно, что никакого реального «древа познания» в их «раю» быть не могло; этот образ из Книги Бытия должен быть понят в контексте Апокрифа Иоанна как символ усилий Адама по выявлению в себе Эпинойи света. Теперь же, в этом втором фрагменте, «древо познания» как бы материализуется, поскольку на нем первым людям открывается в виде орла Христос. Такой поворот сюжета трудно признать естественным, скорее всего, это результат вмешательства позднейшего редактора, который решил, с одной стороны, сделать более полной аналогией текстов Апокрифа и Ветхого Завета, а с другой, еще раз подчеркнуть прямое участие Христа в этом процессе. Изобразить Христа в виде библейского «змея» было, конечно, невозможно, поэтому здесь и появляется странный орел, наставляющий Адама и Еву. Но даже в этом случае Христос не может объяснить свое присутствие иначе, как признавая себя тождественным «Эпинойи от Пронойи света чистого». В итоге, появление его имени в этом контексте выглядит не очень обоснованным, явно нарушающим логику повествования.

Дальше происходит «изгнание» людей из «рая», однако, в отличие от ветхозаветной версии этой истории, не Бог-Творец прогоняет Адама и Еву из рая за

их «непослушание», а сами первые люди, едва поняв себя и свое отношение к Ялдабаофу-Демиургу, осознают, что он не тот, за кого выдает себя, и бегут от него, чтобы продолжить познание и освободиться от той тьмы незнания, в которую их погрузил первый архонт. Понятно, что Ялдабаоф не может позволить людям так легко уйти от его власти, поэтому он совершает еще один коварный поступок, который помогает ему частично сохранить власть над людьми: он «оскверняет» Еву, и она рождает от него сыновей, которые становятся прародителями той части человечества, которая не способна к истинному познанию и поэтому не способна освободиться от власти Ялдабаофа и его подручных: «И протоархонт осквернил ее, и он родил с ней двух сыновей; первый и второй Элоим и Иаве, Элоим с медвежьей мордой, Иаве с кошачьей мордой. Один был праведный, другой неправедный. Иаве он поставил над огнем и ветром, Элоима же он поставил над водой и землей. И их он назвал именами Каин и Авель из хитрости. И по сей день осталось соитие, идущее от протоархонта. И он посеял жажду к порождению в той, кто принадлежит Адаму. И он произвел через соитие порождение в образе тел, и он наделил их своим духом обманчивым» (Апокриф Ин. 24:15–24). Как можно понять из этого текста, акт телесного соития и порождения детей «в образе тел», ставший нормой для всех людей, есть не что иное, как следствие того насилия, которое Ялдабаоф совершил над Евой; точно такой же характер носит и само желание женщины к порождению детей – его необходимо признать «дополнением», внедренным в нас первым архонтом и чуждым исходной божественной сущности человека.

При этом нельзя утверждать, что Адам и Ева до этого акта насилия не могли рожать детей, дальше в тексте сказано, что Адам не независимо от архонта породил вместе с Евой своего сына Сифа, но сделал он это совсем не так, как Ялдабаоф, не через плотское и насильственное соитие: «И когда Адам узнал образ своего предвидения, он породил образ Сына Человека. Он назвал его Сифом, согласно порождению в эонах» (Апокриф Ин. 24:35–25:4). Текст не дает ясного понимания того, как же произошло порождения Сифа, однако само различие двух способов порождения – через плотское соитие и духовным образом – является бесспорным, его развернутое объяснение дается в памятнике, который мы рассмотрим ниже, в Евангелии от Филиппа.

В данном месте Апокрифа Иоанна выражена известная идея гностического христианства о внутренней разделенности всего человечества на две ветви – каинитов и сифиан, из которых первые, как потомки Ялдабаофа, являются низшими людьми, не способными достичь окончательного познания себя и поэтому недостойными спасения, а вторые – избранной ветвью людей, которые достигнут полного познания (гнозиса) и спасутся. В рассматриваемом нами памятнике это разделение проводится не очень ясно, тем более что дальше, в продолжающейся беседе Иоанна со Спасителем-Христом, Иоанн спрашивает о том, какие люди спасутся, а какие нет. И Спаситель, отвечая на вопросы Иоанна, воспроизводит совершенно иную концепцию спасения, ничего общего не имеющую с идеей двух разных «рас» людей. Он говорит о четырех типах людей (прямо не указывая, чьиими потомками они являются) с очень разной судьбой в этом мире. Первые – это те, кто воспринял Эпинойу света (в последующей цитате она названа Духом жиз-

ни), раскрыл ее в себе (дал ей «силу») и тем самым встал на путь окончательного познания и совершенства. Такие люди не колеблясь идут к своей цели, их ничто не может сбить с пути познания, и они обязательно спасутся и вернуться в высший мир, в Плерому Бога-Отца: «Те, на кого Дух жизни спустился и будет с силой, – будут спасены, и станут совершенными, и будут достойны величия, и будут очищены в этом месте от всего злодеяния и заботы испорченности. И нет у них иной заботы, если не одна нерушимость, о которой они станут заботиться из этого места, без гнева, или ревности, или зависти, или желанья, или алчности ко всему. Они не заботятся ни о чем, кроме существования одной плоти, которую они несут, ожидая время, когда они будут встречены принимающими. Таковы суть достойные нерушимой вечной жизни и призыва. Они сносят все и выдерживают все, так что они свершат благое и унаследуют жизнь вечную» (Апокриф Ин. 25:21–26:9).

В остальных людях кроме Духа жизни (Эпинойи света) присутствует и «дух обманчивый», т. е. та духовная субстанция, которая составляет сущность Ялдабаофа и других архонтов и которую, видимо, нужно соотносить с «тьмой незнания» – их главным внутренним качеством. Борьба этих духовных начал в человеке изображена очень драматично, именно от результатов этой борьбы зависит окончательная судьба человека. Люди второго типа, хотя и содержат в себе «дух обманчивый», т. е. способны к заблуждениям и к отклонению от правильного пути жизни, в конце концов все-таки побеждают в себе это темное начало, идут по пути познания и достигают нужной цели: «Душа, в которой сила станет больше духа обманчивого, – она сильна, и бежит от лукавства, и попечением нерушимого спасена, и взята в покой эонов» (Апокриф Ин. 26:26–34).

Наиболее сложна история третьего типа людей, которые поддались «духу обманчивому», полностью поверили и подчинились Ялдабаофу, покинули путь познания и погрязли в делах мира сего: «В тех дух обманчивый набрал силу, когда они впали в заблуждение. И он томит душу, и совращает ее к делам лукавства, и бросает ее в забвение. И после того, как она выйдет (из тела), ее отдают властям, тем, которые произошли от архонта, и они сковывают ее оковами и бросают ее в темницу и кружат ее до тех пор, пока она не пробудится от забвения и не достигнет знания. И подобным образом, когда станет она совершенной, она спасена» (Апокриф Ин. 26:35–27:14). В этом фрагменте наиболее важно понять смысл слов о судьбе души человека после ее выхода из тела, т. е. после эмпирической, земной смерти. Кажется наиболее естественным понимать последующее описание как метафору последовательности новых рождений в смертном теле, ведь «оковы» и «темница» души – это достаточно известные определения тела в античной философской традиции. Здесь еще раз проявляется двойственная роль архонтов и всей совокупности темных властей и сил в нашем мире. Именно они не дают душе уйти из низшего мира и принуждают ее к новому рождению в смертном теле, однако тем, что они «бросают ее <душу> в темницу <в новое тело> и кружат ее <в цепи перерождений>», они обеспечивают постепенное просветление души, пробуждение в ней Духа жизни и стремления к истине. Тем самым путь земного страдания оказывается для души путем к совершенству. И по предвечному замыслу Бога-Отца темные силы нашего мира *помогают* душе на этом пути именно тем, что приносят ей страдания, мучают ее.

У читателя Апокрифа Иоанна в этот момент может возникнуть сомнение относительно того, действительно ли в этих словах Христа заключается мысль о необходимости для души пережить множество новых земных жизней, наполненных мучением, – точно такое же сомнение возникает и у главного героя этого священного памятника. Иоанн спрашивает Христа: «Господи, как может душа умалиться и возвратиться в естество своей матери или в человека?» (Апокриф Ин. 27:11–14). Но Христос пресекает сомнения Иоанна и подтверждает, что таким слабым душам предстоит долго страдать от своей плоти; одновременно он дает важное разъяснение по поводу того, как душа может быстрее добиться желанной цели спасения: «Воистину та блажен, ибо ты понял! Эта душа должна следовать за другой, в которой есть Дух жизни. Она спасена через него. Ее не бросают в другую плоть» (Апокриф Ин. 27:14–21). Слабые души, в которых «дух обманчивый» временно победил и оттеснил Дух жизни, должны прежде всего понять свою ущербность и увидеть вокруг себя тех высших людей, которые уверенно идут к познанию и спасению (людей «рода недвижимого», как сказано в тексте), если слабые души примут этих высших людей за своих учителей и наставников и пойдут за ними, то они быстрее встанут на тот же путь спасения и преодолеют наваждение этого мира и его властителей.

Но самая ужасная доля у четвертого типа людей, у тех душ, которые совсем «отвернулись» от Духа жизни (Эпинойи света) в себе и полностью подчинились «духу обманчивому», т. е. Демииургу этого темного мира. Их ожидает не окончательное спасение, а окончательное проклятие, они получают *вечную смерть* – в месте, наиболее удаленном от Плеромы Отца, т. е., видимо, в «аду» (в «тьме внешней», как сказано в канонических евангелиях). Вот как передан этот фрагмент разговора Иоанна с Христом в рассматриваемом памятнике: «“Господи, те, кто познал, но отвернулся, – куда пойдут их души?” Тогда он сказал мне: “Место, куда придут ангелы бедности, – туда они будут взяты. Это место, где нет покаяния. И они будут содержаться там до дня, в который те, кто злословил о Духе, будут пытаемы и наказаны наказанием вечным”» (Апокриф Ин. 27:21–30).

Это место очень важно для понимания развития раннего христианства. Та идея единства-тождества человека и Бога, которая находится в центре самых главных христианских памятников – Евангелия от Фомы и Евангелия от Иоанна, не предполагает возможности абсолютной проклятости человека и его абсолютного отпадения от Бога. В этом исконное учение Иисуса Христа особенно контрастирует с ортодоксальной традицией, которая безусловно принимает эту идею, характерную для иудаизма и свидетельствующую о принципиальной противоположности Бога и человека. В Евангелии от Матфея «ортодоксальный» Христос несколько раз грозит выбросить недостойных людей в «тьму внешнюю» (или «печь огненную»), где будет «плач и скрежет зубов» (Мф. 8:12, 13:42, 13:50, 22:13, 25:30). Кроме того, в том же евангелии есть выразительное описание окончательного суда и окончательного проклятия неисправимых грешников (Мф. 25:31–46). В Евангелии от Иоанна ничего похожего нет, за исключением места, где Христос говорит о том, что наступает время, когда мертвые воскреснут, причем «творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения» (Ин. 5:28–29). Но сама эта фраза вызывает сомнение в своей

подлинности (см. раздел 1.5). Кроме того, здесь нет прямого утверждения об окончательности «осуждения». Намек на вечное проклятие есть также в Евангелии от Фомы, где Христос говорит, что простится хула на Отца и на Сына (!), но «тот, кто высказал хулу на Духа святого, – ему не простится ни на земле, ни на небе» (Фома 49). Однако и здесь можно заметить, что проклятие все-таки буквально определено как *всеобщее* (и на земле, и на небе), но не как *вечное*: возможно, раскаявшись, человек обретет прощение. Можно заметить, что этот фрагмент из Евангелия от Фомы очень близок и по форме, и по смыслу с рассматриваемым высказыванием из Апокрифа Иоанна («...те, кто злословил о Духе, будут пытаемы и наказаны наказанием вечным»); это явно не случайное совпадение (о глубоком смысле этих суждений будет сказано в следующем разделе).

В рассматриваемом памятнике, который, скорее всего, является более древним, чем Евангелие от Иоанна и Евангелие от Фомы, идея вечного проклятия органично вписывается в контекст мифологического описания процесса создания несовершенного мира. Получается, что эта идея естественным образом возникла только в *космологии* первоначального христианства, в той его мифологической системе, которая была задана Апокрифом Иоанна. В то же время в исходном и главном слагаемом, связанном с антропологией, сотериологией и христологией и выраженном в двух древнейших евангелиях, этой идеи не было. Ввести эту идею можно было только после того, как была обозначена отделенность человека от Бога-Отца, связанная с тем, что он был сотворен в своем смертном облике несовершенным Демиургом и даже в своей духовной сущности причастен не только Духу жизни, но и «духу обманчивому», который мог полностью затемнить и даже разрушить единство с Отцом. Это не означает, что концепция двух евангелий противоречит тому представлению о спасении, которая изложена в Апокрифе Иоанна. Просто в самом учении Иисуса, которое он пытался раскрыть людям, главным было провозглашение единства человека с Богом и демонстрация, на примере собственной жизни, возможности через реализацию этого единства преобразить свое бытие, обрести новую жизнь – благую и совершенную. Апокриф Иоанна излагает другое слагаемое христианской концепции – ту ее часть, где объясняются причины радикального несовершенства земного мира и жизни человека в этом мире. Здесь приходится говорить не только о потенциальном единстве человека с Богом-Отцом, но и об удаленности от него, о возможности для человека двигаться не только в сторону раскрытия единства с Отцом, но и в сторону *его окончательного забвения* и, значит, к состоянию окончательной проклятости и осуждения. Причем последняя возможность не может быть абстрактной, она должна быть вполне реальной, чтобы спасение было свободным актом, было результатом свободного выбора и активного действия, а не детерминированным процессом, заданным заранее благодаря онтологическому единству с Отцом.

Здесь нужно зафиксировать очень характерное противоречие, возникающее в тексте Апокрифа Иоанна; выявить его причины принципиально важно для правильного понимания сущности христианского учения и устранения распространенных ложных стереотипов относительно «гностицизма». Вспомним, что в основном повествовании о сотворении человека Иисус Христос рассказывает Иоанну

о рождении двух человеческих «родов» – потомков Каина и потомков Сифа. Первых Яфлдабаоф наделил «духом обманчивым», т. е. своей духовной сущностью, которая препятствует самопознанию и спасению; потомки же Сифа являются теми людьми, в которых господствует «Дух жизни», гарантирующий спасение. Эту идею о двух человеческих «родах», предопределенных соответственно к спасению и к проклятию, очень часто называют самой характерной чертой гностицизма и осуждают как своего рода «духовный расизм», поскольку здесь, казалось бы, подразумевается априорная избранность одних и проклятость других, *не зависящая от образа жизни и поступков, от заслуг и прегрешений*. Эта черта гностицизма выпячивалась на первый план уже в древности и вплоть до наших дней является одним из важнейших аргументов, якобы доказывающих безусловное превосходство над гностицизмом ортодоксального христианства, признающего равенство всех людей в отношении процесса спасения²¹.

Однако, если внимательно прочитать весь рассмотренный выше отрывок, описывающий рождение Каина и Сифа, и последующий диалог Христа и Иоанна, мы вынуждены будем признать, что приписывание гностицизму указанного «духовного расизма» не имеет под собой ни малейших оснований. *Намек* на принципиальное различие судеб рода Каина и рода Сифа в этом фрагменте, действительно, имеется, поскольку сначала говорится, что потомки Каина были наделены «духом обманчивым», который препятствует спасению, а потом сказано, что потомки Сифа ждут, когда на них спустится «Дух жизни», гарантирующий спасение. Но в последующем диалоге Христа и Иоанна подробно обсуждается вопрос о том, кто из людей может спастись, и дается *совершенно иная* версия разделения людей. Как мы видели, все люди делятся на четыре класса, причем связь их с происхождением из родов Каина и Сифа никак не проясняется. Три из них пленены «духом обманчивым», но это вовсе не означает, что они все обречены на проклятие и не достигнут спасения, для двух из этих классов процесс спасения возможен, хотя и является трудным. Только последний, четвертый класс людей оказывается окончательно проклятым и лишенным спасения. Но и в данном случае причиной окончательного проклятия является *свободный выбор* этих людей. Иоанн спрашивает про этих людей Христа: «Господи, те, кто познал, но отвернулся, – куда пойдут их души?» (Апокриф Ин. 27:20-24). Здесь явно предполагается, что эти люди *познали* путь спасения, но добровольно *отвернулись* от него; они вовсе не были заранее обречены на проклятие.

Этот момент является принципиально важным для правильного понимания сути гностического христианства. Его главной идеей является абсолютность человеческой личности – именно *любой* человеческой личности. И это выража-

²¹ Наличие особого круга памятников, для которых характерно особое внимание к этой идее, заставило многих исследователей выделить из всего гностического движения особое «сифианское» направление, что, на наш взгляд, является необоснованным и искажающим целостный и единый смысл первоначального христианства, только к середине II в. разделившегося на различные направления и вовсе не по тому критерию, который подразумевается в этой классификации (См.: Schenke H.-M. The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism. P. 588–616 (Шенке Г.-М. Феномен и значение гностического сифианства // <http://thelema.ru/library/siphianstvo>)).

ется в возможности для каждого достичь совершенства, войти в Царство Небесное в любой момент земной жизни. Как мы говорили, именно это составляет главный «нерв» учения Иисуса Христа, как оно изложено в Евангелии от Фомы и в Евангелии от Иоанна. Никакого радикального разделения людей от рождения здесь нет и быть не может. Хотя в силу внутренней свободы, присущей человеку, каждая личность сама выбирает, по какому пути пойти – по пути спасения или по пути гибели; и, к сожалению, большинство людей идет по второму пути, поскольку первый оказывается очень сложным, подразумевает новое, духовной рождение личности.

В Апокрифе Иоанна в диалоге Спасителя и Иоанна мы видим *точно такую же концепцию*. Она только осложнена представлением о наличии в людях двух форм духа – «Духа жизни» и «духа обманчивого», первый из которых помогает, а второй мешает идти к спасению. Но даже с этой добавкой в центре представлений о спасении, излагаемых Христом, находится идея свободного выбора человека, а не идея предопределения. В то же время идея двух человеческих «родов», Каина и Сифа, предполагает такое предопределение. Между этими двумя слагаемыми Апокрифа Иоанна, действительно, есть противоречие. Но это противоречие имеет естественное объяснение. Концепция возникновения мира и человека, которая излагается в этом памятнике, несомненно имеет глубокие истоки в назорейском гнозисе, который был религиозной основой для первоначального христианства, для учения Иисуса Христа. В древнейших версиях этой религиозной концепции идея принципиального различия людей безусловно была и играла существенную роль. Здесь нужно вспомнить, что сама назорейская религия возникла внутри иудаизма, в котором идея *избранного народа* являлась важнейшим религиозным принципом. Еретики-назореи радикально переосмыслили основные принципы иудаизма, но во многом остались внутри системы этих принципов. Это произошло и с идеей избранного народа. *Убеждение в явной национальной избранности они заменили мыслью о неявной, скрытой избранности по происхождению от разных мифологических предков.*

Новая религия, созданная Иисусом Христом, полностью отвергла принцип избранности по рождению, но в разных текстах раннего христианства новая концепция спасения оказалась выраженной с разной степенью полноты и в разных контекстах. Наиболее прямо и полно она звучит в аутентичных евангелиях, в тех же памятниках, которые воспроизводили древнюю концепцию возникновения мира и человека, она причудливо соединилась с идеей «избранной расы», «избранного рода». Это и породило определенное противоречие, которое, тем не менее, было сглажено благодаря тому, что понятия «род Сифа», «род недвижимый» стали пониматься не в качестве буквальных определений происхождения людей, а в качестве метафор того пути, который они выбрали в жизни – к спасению или от него. В связи с этим можно заметить, что идея избранности потомков Сифа наиболее прямо и буквально проводится в тех памятниках, которые либо совсем не содержат христианских элементов (т. е. могут быть признаны аутентичным выражением древнейшей назорейской концепции), либо содержат их в минимальной степени. К ним, в частности, относятся Евангелие египтян и трактаты «Сущность архонтов» и «Происхождение мира» из библио-

теки Наг-Хаммади. В противоположность этому, те памятники, в которых назорейская концепция подверглась значительной «христианизации», либо вообще не содержат идеи «избранного рода», либо содержат ее в предельно сглаженной форме. В Апокрифе Иоанна она присутствует, хотя уже не определяет концепцию спасения. Но если мы возьмем, например, трактат «Премудрость Иисуса Христа», который в гораздо большей степени может быть назван христианским сочинением, поскольку имеет евангельскую форму, предстает как беседа Иисуса со своими учениками, то здесь концепция возникновения мира и человека, в целом совпадающая с концепцией Апокрифа Иоанна, изложена вообще без идеи «избранного рода».

Возвращаясь к тексту Апокрифа, заметим, что его концовку можно рассматривать как своего рода «историсофию», как объяснение неоднозначной и непредсказуемой истории человечества, которая почему-то ведет не к Богу-Отцу и не к спасению, а от них. Но при этом, конечно, и возможность спасения остается открытой для человека. Финал памятника демонстрирует противоречивое сочетание неизбывного экзистенциального отчаяния, связанного с осознанием трагичности положения человека в мире и истории, и безусловной веры в победу истины, жизни и блага, основанной на чувстве неразрывной связи человека с высшими, божественными силами и с самим Неведомым Отцом.

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

УДК 27-9
ББК 86.37-3

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

НЕИСКАЖЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ПЕРВОИСТОЧНИКИ*

ГЛАВА 2. АПОКРИФ ИОАННА

2.4. Трагедия истории и вера в спасение (историософия и сотериология христианства)

Начинается финальный фрагмент памятника с вопроса Иоанна о том, откуда появился «дух обманчивый», являющийся главным и, как теперь стало ясно, весьма могущественным фактором истории, препятствующим познанию и спасению. Отвечая Иоанну, Христос говорит, что Бог-Отец, Метропатор, продолжал сострадать человеку даже после того, как тот из исходного раздвоенного на Адама и Еву, но все еще близкого к совершенству состояния перешел в состояние полной «размноженности», в состояние многоликого человечества; Отец вновь возбудил в избранной части людей (в «роде совершенном») мысль и вечный свет (видимо, Эпиною света). Но Ялдабаоф, который также продолжал пристально следить за человеком, увидел это проявление величия и сделал все возможное для того, чтобы воспрепятствовать движению даже части людей по пути познания и спасения: «Когда первый архонт узнал, что они возвышены более, чем он в вышине, и мыслят лучше, чем он, то он пожелал схватить их мысль, не зная, что они выше его в мысли и что он не сможет схватить их. Он держал совет со своими властями, теми, что его силы, и они вместе совершили прелюбодеяние с Софией, и они породили постыдную Судьбу <Имармену>, то есть последнюю из оков изменчивых: она такая, что (в ней) все изменчиво. И она тягостна и сильна, та, с которой соединены боги и ангелы, и демоны, и все роды по сей день. Ибо от этой Судьбы происходят всякое бесчестие, и насилие, и злословие, и ковы забвения, и незнание, и всякая тяжкая заповедь, и тяжкие грехи, и великие страхи. И таким образом все творение стало слепым, дабы они не могли познать Бога, который надо всеми ними. И из-за оков забвения их грехи утаены. Ведь они связаны мерами, временами, обстоятельствами, между тем как она (Судьба) господствует надо всем» (Апокриф Ин. 28:5–34).

Наверное, трудно найти еще один древний христианский памятник, который содержал бы такое же поэтичное и в то же время глубоко философское описание трагичности человеческой истории, господства безжалостной судьбы

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168; Санкт-Петербургский государственный университет). Начало публикации см. вып. 4(52).

над человеческим родом. Демиург-Ялдабаоф выступает как весьма последовательный и властный хозяин «мира сего». Создав змного человека по образу Небесного Человека, представшего ему свыше, и обнаружив, что его создание обладает совершенством, которое недоступно ему самому, он настойчиво борется за то, чтобы лишить его этого совершенства. Даже поняв, что полностью лишить Адама его внутренней силы он никогда не сможет, он добивается такого ее ослабления, что очень трудно поверить в возможность возвращения человека в совершенное состояние.

Напомним, что сначала Ялдабаоф и его подручные облекли человека в несовершенное тело, содержащее их темную природу (тьму незнания), в результате человек становится из бессмертного смертным. Однако этой радикальной печати несовершенства оказывается недостаточном для «унижения» человека. Ведь, оставаясь в своей сущности бессмертным, он хотя и «меняет» тела, но все равно продолжает жить и, значит, способен рано или поздно достичь познания себя. Осознав это, Ялдабаоф решается на второй, еще более мерзкий акт. Он совершает насилие над Евой, внедряет свою изменную, темную сущность в ее божественное начало, и это приводит к тому, что человек, по своей природе бывший цельным, подобным Плероме Бога-Отца, «раздробляется» в бесконечную совокупность несовершенных личностей, каждая из которых существует в своем ущербном, смертном теле. Это приводит к радикальному разделению сущности человека и к раздроблению его внутренней силы, в результате для потомков Ялдабаофа возрождение и спасение оказываются невозможными. Чтобы род человеческий не погиб в череде бессмысленных поколений, Адам сам соединяется с Евой и порождает Сифа, дающего начало иным человеческим поколениям, которые сохраняют возможность спасения для себя, а значит, и для всего человеческого рода.

Ялдабаоф оказывается достаточно проницательным и хитрым, он осознает, что ему вновь не удалось подавить в человеке его силу и его стремление к совершенству. И тогда, чтобы окончательно обезопасить себя, Ялдабаоф решается на самый ужасный акт, превосходящий по своему святотатству все, что он сделал до этого. Он совершает насилие над собственной матерью Софией!¹ Поскольку из всего высшего, совершенного мира ему открыта только София, он пытается именно ее силу использовать *против человека*. Соединяя свою тьму с ее божественным светом, он заставляет сам этот свет служить его злым целям. София – это Премудрость, ее сущность – свет разума, свет всеобщего и окончательного познания всех вещей. Если бы София была прямым источни-

¹ Дмитрий Алексеев предлагает альтернативный перевод этого места (Апокриф Ин. 28:10–15): «Он <Ялдабаоф> советовался со своими властями, то есть своими силами, они совершили разврат с премудростью друг друга и породили друг от друга горькую Имармену <Судьбу>, то есть последнюю из оков подражательных, и она подобна им, ибо они подражают друг другу» (Алексеев Дм. [Комментарий к Евангелию Иуды (Искарриота)] // Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний. С. 204). Но понять, как архонты могли породить «друг от друга» судьбу, гораздо труднее, чем понять ее как порождение Софии после насилия над ней, поэтому более правильным нам кажется перевод М.К. Трофимовой.

ком земного бытия, наш мир был бы *закономерным* и, значит, полностью ясным, прозрачным в своей закономерной связности. Внедряя свою тьму в божественный свет Софии, Демиург трансформирует божественную и свободную закономерность в *закономерность бессмысленной необходимости*, в результате свободная воля Софии, поддерживающая человека, обращается в своего темного двойника, в безжалостную Судьбу, господствующую над человеком и подавляющую его свободу.

Тем не менее при всей безнадежности положения человека по отношению к Судьбе, господствующей в истории, человек сохраняет способность преодолеть и эту могущественную преграду, стоящую на пути его познания и его свободы. Ведь, примешав свою тьму к свету Софии, Ялдабаоф не смог уничтожить сам этот свет. Поэтому история оказывается глубоко противоречивой: несмотря на всю ее бессмысленность, безжалостность и безраздельное господство над человеком, в ней же заключена возможность преобразования и освобождения от всего злого и темного. Будучи привязан к земному смертному телу и обреченный на бесконечное повторение актов умирания и нового рождения, человек только в бесконечности и непрестанной повторяемости событий истории может найти основу для раскрытия своей божественной силы. Это происходит по маленьким крупичкам, но, накапливаясь, эти крупички рано или поздно приведут хотя бы некоторых представителей человеческого рода к окончательному преобразению и спасению.

Здесь мы находим исток всех вариантов последующего европейского понимания истории. Тот факт, что античность не знала истории и что рождение парадигмы *исторического развития* общества, культуры и самого человека связано с христианским мировоззрением, не вызывает ни у кого сомнений. Однако почему-то мало кто до конца осознает, что идея истории – это изобретение гностического, а не ортодоксального христианства. То, что последнему эта идея была глубоко чужда, наглядно показывает философия Августина, подлинного родоначальника христианской философии в ее ортодоксальном варианте. Для Августина, как и для любого последовательного ортодоксального христианина, история сам по себе не имеет никакого значения, ведь ее события не зависят от нашей воли и целиком определены Богом, для ортодоксальной традиции важен только *конец истории*, окончательное расставание с ней и с ее ужасами.

Акцент на идее конца истории, выдвигание на первый план представления о скором приходе Христа «в силе и славе», для того чтобы судить грешных и награждать обездоленных, заметны во многих текстах ортодоксального христианства, и прежде всего в Откровении Иоанна, значение которого сводится исключительно к указанной идее. Но и в синоптических евангелиях нетрудно увидеть эту тенденцию в качестве одной из наиболее принципиальных. Неслучайно один из известнейших современных исследователей Нового Завета и всего раннего христианства Барт Эрман в результате своих многолетних трудов, посвященных детальному анализу памятников ортодоксального христианства, приходит к выводу, что *самой сутью* учения Иисуса Христа (именно в синоптических евангелиях) было ожидание скорого (в пределах одного поколения) конца света и прихода посланника Бога (Сына Человеческого, не совпадающего с са-

ним Иисусом) для окончательного Суда и разделения грешников и праведников: «Это была безусловно благая весть для людей, которые страдали от зла, все еще царствовавшего над миром. Бог должен был низвергнуть силы зла и установить свое Царство, в котором будут главенствовать любовь, милосердие и правосудие. Однако не все смогут войти в Царство Божие, а только те, кто себя к этому приготовил. ... мир должен был быть разрушен и избранные Богом должны были быть введены в новое Царство Божие. <...> Он <Иисус> был апокалиптически настроенным евреем, который считал, что скоро наступят дни суда, и принесет их с небес Сын Человеческий. В самых ранних дошедших до нас свидетельствах его высказываний он, судя по всему, упоминает не о самом себе, а о ком-то другом, когда он говорит о Сыне Человеческом, ниспосланном с небес судьбе космического масштаба»².

Совсем иное мы видим в древнейших памятниках гностического христианства. Для истинных (гностических) христиан история – это не только путь падений и разочарований человека, но и цепь его взлетов и непреходящих достижений, все-таки ведущих, в далекой перспективе, к окончательному спасению. Хотя понадобится еще восемнадцать веков напряженных размышлений величайших европейских мыслителей над этими проблемами, прежде чем Гегель сумеет в зрелой и завершенной философской форме выразить ту гениальную интуицию о внутреннем смысле истории, которая была лаконично сформулирована в Апокрифе Иоанна.

Если процитированный выше фрагмент (Апокриф Ин. 28:5–34) выражает своего рода метафизику человеческой истории, то в следующем фрагменте описываются основные закономерности ее эмпирической реализации. Здесь мы вновь видим попытку Демииурга окончательно справиться с подспудной силой человека, живой и действенной, несмотря на все ухищрения архонтов. Поняв тщетность всех своих прежних мер «усмирения» человека, Ялдабаоф насылает на землю потоп, чтобы уничтожить свое творение; однако это ему не удастся, поскольку высшие силы следят за тем, что происходит в земном мире и способствуют человеку в его стремлении сохранить себя и добиться окончательного познания. Продолжая полемику с Ветхим Заветом, автор (или авторы) Апокрифа Иоанна утверждает, что не только Ной, но и множество других представителей «рода недвижимого» (т. е. те, кто не поддался «духу обманчивому» и сохранил в себе силу Эпинойи света) сумели укрыться от потопа и спастись: «И он <Ялдабаоф> раскаялся из-за всего, что стало существовать через него. Вновь решил он наслать потоп на творение человека. Но величие света Пронойи наставило Ноя, и он провозгласил (это) всему семени, то есть сынам человек. Но те, кто был чужд ему, не внимали ему. Не так, как Моисей сказал: “Они скрылись в ковчеге”, но они укрылись в месте, не только Ной, но также много других людей из рода недвижимого. Они вошли в место и укрылись в светлом облаке. И он (Ной) познал свое самовластие. И та, что от света, была с ним и стала светить на них, ибо он (первый архонт) принес тьму на землю» (Апокриф Ин. 28:31–29:16).

² Эрман Б. Утерянное Евангелие от Иуды. Новый взгляд на предателя и преданного. С. 204–205.

Снова итоги действия Демиурга оказываются в полной противоположности к его намерениям. Ведь с помощью потопа он хотел уничтожить прежде всего тех людей, которые сохранили способность к познанию и спасению, т. е. весь «род недвижимый». Но в результате погибли как раз те, кто все равно уже утратил эту божественную способность и поэтому не представлял опасность для первого архонта. Это произошло потому, что они не были способны к познанию себя и не слушали тех призывов, которые обращали к ним представители «рода недвижимого». Ялдабаоф и его архонты вынуждены продолжать свою борьбу против человека, они снова совращают женщину (теперь это множество земных женщин), как это было сделано ими с Евой, чтобы вновь принудить ее к плотскому размножению «в образе тел», к порождению множества «низших» людей, не способных к познанию и покорных «князю мира сего».

Интересно, что это новое насилие дается архонтам не просто, «дочери человеков» оказываются достаточно проницательными, чтобы разгадать коварный замысел повелителей тьмы, и это неслучайно, ведь после потопа выжили те, кто принадлежит к «роду недвижимому», т. е. «высшие» люди, достойные познания. Кроме того, вспомним, что женщина по своему происхождению есть воплощение Епиной света, и, если она хотя бы немного знает себя и свою сущность, она особенно проницательна и ее трудно обмануть. Тем не менее у архонтов оказывается достаточно изощренной хитрости, чтобы все-таки обмануть женщин, представ перед ними в виде ангелов света. И, совратив-таки «дочерей человеков», Ялдабаоф и его архонты окончательно направили человеческую историю в нужное им русло, *окончательно поработили человечество, заставили его свернуть с пути истины*: «И он (первый архонт) держал совет со своими силами. Он послал своих ангелов к дочерям человеков, дабы они могли взять некоторых из них для себя и возбудить семя для их наслаждения. И поначалу они не добились успеха. Когда же они не добились успеха, они снова собрались вместе и держали вместе совет. Они создали дух обманчивый, имеющий сходство с Духом, который низошел, с тем чтобы осквернить души через него. И ангелы изменились в своем образе по образу их (дочерей человеков) напарников, наполнив их духом тьмы, который они присоединили к ним, и лукавством. Они принесли золото, и серебро, и дар, и медь, и железо, и металл, и всякого рода вещи. И они совратили людей, которые следовали за ними, в великие заботы, сбили их с пути многими обманами. Они старели, не имея досуга. Они умирали, не найдя истины и не познав Бога истины. И так все творение было поработлено навеки, от сотворения мира и доныне. И они брали женщин и рождали детей во тьме по подобию их духа. И они заперли свои сердца, и они затвердели в твердости духа обманчивого доныне» (Апокриф Ин. 29:15–30:14).

Что из памятников раннего христианства, да и вообще из древней литературы, может быть поставлено рядом с этим величественным и очень поэтичным, при всей его трагичности, описанием, которое ничего не теряет от несовершенства своей вторичной языковой формы? Кажется, что ничего. На этом фоне аналогичный памятник ортодоксального христианства, Откровение Иоанна, выглядит особенно бедным по своему содержанию и «топорным» по форме. Его внутренняя интенция прямо противоположна главной тенденции Апокри-

фа Иоанна. Откровение имеет цель не способствовать нашему познанию себя, скорее, наоборот, препятствовать такому познанию; оно выглядит как естественное продолжение Ветхого Завета, т. е. как новая книга Демиурга, снова и снова пытающегося не позволить людям понять трагичность своего положения и вступить на путь истины и борьбы за совершенство. Цель Демиурга, ясно просвечивающая через текст Откровения, – заставить людей коснеть в безмыслии, именно ради этого он убеждает людей поверить в грядущее сказочное Царство Небесное, где им с помощью «магического» действия «всемогущего» Христа будут дарованы «молочные реки с кисельными берегами».

Однако вернемся к тексту Апокрифа. Непосредственно после приведенного отрывка, дающего окончательное и экзистенциально конкретное описание трагедии человеческой истории, следует так называемый «гимн» Пронойи, который исследователи памятника почти единодушно признают выбивающимся из достаточно ясной логики развития его содержания, т. е., скорее всего, искусственно присоединенным к тексту при вторичном редактировании (или наоборот – первичным, самым древним фрагментом текста, вокруг которого в достаточно позднюю эпоху происходило формирование всего памятника в целом). На деле такой вывод ни на чем не основан, кроме априорной предвзятости к «апокрифу», который как бы «по определению» должен быть «компилятивным» и «вторичным», в сравнении с якобы цельными каноническими текстами.

Если внимательно всмотреться в строение всей той части Апокрифа, которая описывает создание человека и закономерности его истории, нетрудно заметить, что здесь используется один и тот же логический прием – прием резкого противопоставления. Подробно повествуя о кознях первого архонта, стремящегося уничтожить в людях стремление к познанию и освобождению от власти тьмы, неведомый автор памятника, раз за разом доходя до, казалось бы, полной безнадежности в описании судьбы человека, затем резко меняет оценку, показывая, что высшие начала всегда готовы вмешаться и разрушить коварные планы Демиурга, впрочем, не действуя прямо, а только помогая человеку сохранить память о своей силе и, значит, возможность познать и раскрыть ее. И нет ничего удивительного, что, дойдя до полной безнадежности в последнем описании трагедии человеческого существования, наш памятник не может оставить это в качестве окончательного вывода и итога. На фоне особенно мрачной картины подчинения человека духу тьмы нужно было дать яркий финал, обозначающий возможность победы света и истины. Его и дает «гимн» Пронойи.

Нужно обратить внимание на то, что этот фрагмент замыкает повествование в круг, придавая ему естественную завершенность. Ведь Пронойя-Барбело – это первая «эманация» Отца, Духа незримого, первое его явление в форме *бытия, существующего*. Именно Мысль-Пронойя для всех существующих существ выступает высшей инстанцией бытия, Духом святым, той Божественной Матерью, которая в качестве высшего, божественного света рождает все, пронизывает все и знает все. По сути, Мысль-Пронойя, т. е. Дух святой, высшее *женское* начало, является высшим *существующим* Богом для всего земного мира и Творцом всего существующего в мире. Это позволяет понять весьма странное утверждение, содержащееся и в канонических, и в апокрифических источниках, о том,

что «всякому, кто скажет слово на Сына Человеческого, прощено будет; а кто скажет хулу на Святаго Духа, тому не простится» (Лк. 12:10; ср.: Мф. 12:31–32, Мк. 3:28–29). Наиболее радикально эта мысль звучит в Евангелии от Фомы, где Иисус говорит даже о прощении хулы на Отца (!), но не хулы на Святого Духа (как и в других случаях, этот вариант выглядит исходным, а вариант канонических евангелий – сокращенным и искаженным): «Тот, кто высказал хулу на Отца, – ему простится, и тот, кто высказал хулу на Сына, – ему простится. Но тот, кто высказал хулу на Духа святого, – ему не простится ни на земле, ни на небе» (Фома 49). Отец есть Дух незримый, пребывающий за гранью существующего, поэтому хула на него может объясняться просто его незнанием и непониманием (что свойственно большинству людей); Сын, Иисус Христос, – это человек, один из нас, поэтому хула на него является следствием непонимания его отличия от нас; но вот хула на Духа святого, на Пронюю, означает только одно – сознательный отказ человека от пути спасения.

Но если Мысль-Пронюя, Святой Дух, есть высший Бог для всего существующего, то ей до всего «есть дело» и она не может оставить в духовной «низменности» свое высшее творение – человека. Даже сумев подавить в людях ту частицу божественного света, которую несет Эпиноюя света, Демииург не в состоянии отгородить человека от самого этого божественного света, т. е. от Пронюи, проникающей в любое бытие, даже в то, которое оказалось во власти тьмы. Именно о таком проникновении Пронюи в царство тьмы, созданное Демииургом и поработившее человека, и повествует финальный фрагмент Апокрифа Иоанна.

Единственный очевидный аргумент в пользу предположения о том, что «гимн» Пронюи был включен в уже готовый памятник, – это резкая смена в этом месте субъекта повествования. Действительно, внутри рассказа, который ведет Христос, без всякого объяснения возникает прямая речь Пронюи. Однако в связи с этим нужно напомнить, что в древних текстах прямая речь (высказывания от первого лица) пунктуационно никак не отделялась от основного текста. Как правило, переход от объективного повествования к речи героя производился с помощью прямого пояснения «он сказал» и т. п. Поскольку текст Апокрифа Иоанна носит на себе явные следы «порчи», произошедшей и на стадии перевода с греческого на коптский, и во время рукописного копирования, нет ничего невероятного в предположении, что существовавший в этом месте фрагмент, обозначавший введение прямой речи Пронюи в рассказ Христа, мог сначала претерпеть искажения, а потом и исчезнуть, в связи с тем, что перестал быть понятным. Ниже мы еще вернемся к вопросу о том, насколько естественно присутствие речи Пронюи в этом месте и можно ли однозначно признать краткую версию памятника (где «гимн» Пронюи отсутствует) более ранней, чем пространная. Теперь же обратимся к содержанию этой речи:

«Я же, совершенная Пронюя всего, я изменилась в семени моем. Ведь была я вначале, ходя путями всякими. Ибо я – богатство света. Я – память Плеромы. Я вошла в величие тьмы, и я вытерпела, пока не вступила в середину темницы. И основания хаоса двинулись. И я, я сокрылась от них из-за лукавства, и они не poznали меня. Снова вернулась я во второй раз. И я шла, я вышла из принадлежащего свету – я память Пронюи, – я вошла в середину тьмы и внутрь преис-

подней, я искала домостроительство мое. И основания хаоса двинулись, так что они могли упасть на тех, кто в хаосе, и уничтожить их. И снова бежала я к моему корню света, чтобы они не были уничтожены до времени. Еще шла я в третий раз – я, свет, который в свете, я, память Пронойи, – чтобы войти в середину тьмы и внутрь преисподней. И я наполнила лицо мое светом завершения их эона. И я вошла в середину их темницы, это темница тела, и я сказала: “Тот, кто слышит, да восстанет он ото сна тяжелого.” И он заплакал, и он пролил слезы. Тяжелые слезы отер он с себя и сказал: “Кто тот, который называет имя мое и откуда эта надежда пришла ко мне, когда я в оковах темницы?” И я сказала: “Я Пронойа света чистого. Я мысль девственного Духа, который поднял тебя до места почитаемого. Восстань и вспомни, ибо ты тот, который услышал, и следуй своему корню, который есть я, милосердие, и укрепи себя перед ангелами бедности и демонами хаоса и всеми, кто опутал тебя, и стань, оберегаясь от сна тяжелого и заграждения внутри преисподней.” И я пробудила его и запечатлела его в свете воды Пятью Печатами, дабы отныне смерть не имела силы над ним. И смотри, ныне я иду в совершенный эон. Я наполнила тебе всеми вещами уши твои. Я же, я сказала все вещи тебе, чтобы ты записал их и передал своим духовным сотоварищам сокрыто. Ибо есть это тайна рода недвижимого» (Апокриф Ин. 30:11–31:34).

Рассказ Пронойи логичен и вполне соответствует предшествующему изложению. Собственно говоря, нет никаких оснований называть его «гимном», это, скорее, возвышенное повествование о последнем акте метафизической истории человека, это последняя точка, которую ставят высшие силы в пророческой книге истории, давая человеку надежду на то, что он победит когда-нибудь силы тьмы и незнания. Те, кто называет этот рассказ «гимном», по сути, искажают его содержание ради того, чтобы отделить его от остального текста и тем самым создать видимость вторичности и эклектичности всего памятника. Но этот текст говорит сам за себя, нужно только внимательно читать его, без заранее принятой интерпретации.

Поскольку в начале Апокрифа Иоанна мы видели Пронойу в качестве Божественной Матери, в качестве источника всего существующего, необходимо объяснить, почему в конце повествования она предстает в виде всего лишь одной из божественных сил, занятой проблемами, казалось бы, частной области творения – земного мира, владений Ялдабаофа. И Пронойа, как бы предвосхищая эти вопросы читателей, отвечает на них. Она подтверждает, что была началом всего, но теперь она изменилась ради очень важной цели – спасения человека из той «темницы», в которую его поместил Демиург. Это означает, что судьба человека – это не частное дело одной из сфер бытия, это центр мировой трагедии, финал которой, как это ни парадоксально, может повлиять на все мироздание, в том числе на саму Плерому Отца (!). Человек должен спастись и ему непременно нужно помочь в этом – иначе *само божественное бытие, со всеми его эонами и силами, канет во тьму преисподней*. Вряд ли такой вывод делали первые христиане, читавшие этот пророческий текст, но он невольно рождается у современного вдумчивого читателя, находящегося в самом конце того круга истории, который описан в этом памятнике и который, как мы начинаем те-

перь догадываться, возможно, закончится не спасением, а окончательной гибелью человека, а значит, и всего мироздания.

Чтобы спасти не только человека, но и все творение, Проноя добровольно *уменьшается*, выходит из божественного света, в котором она пребывает и которым является. Только таким образом, низводя саму себя до одной из частных божественных сил, до всего лишь «памяти Проной», она оказывается способной войти в царство тьмы, в «середины темницы», как метафорически обозначен наш земной мир в этом фрагменте. Но, сохранив в себе всего лишь частицу собственного света, Проноя все равно потрясает основания темного мира. Поэтому она делает три попытки, чтобы окончательно войти в темный, земной мир и разбудить от «тяжкого сна» человека. Уже при первом ее схождение в тьму «основания хаоса двинулись». Когда она входит в царство тьмы второй раз происходит то же самое, вновь «основания хаоса двинулись», и Проноя пугается, что они (основания) могут упасть на тех, кто пребывает в хаосе, т. е. на земных людей, и погубить их. Поэтому она и во второй раз возвращается назад, к своему «корню света». И только при третьей попытке она окончательно входит в середину «темницы», которая есть «темница тела», т. е. больше всего определяется наличием в человеке телесной, смертной природы, навязанной архонтами. Обращаясь к человеку, Проноя (точнее, ее уменьшенная «копия», «память Проной») призывает человека вспомнить о себе и о своем собственном «корне», она особенно подчеркивает, что этот «корень» (сущность) человека *есть та же самая Проноя*, так как человек пришел в мир прямо от Отца и, значит, по своей сущности совпадает с Проноей (первой «эманацией» воли Отца), является ее воплощением в вещественном мире.

«Миссия» Проной заканчивается успехом (иначе и не могло быть), ей удается разбудить человека от «тяжкого сна», т. е. направить его сознание на поиски истины, на познание себя и своего положения в мире. И первой мыслью «пробудившегося» человека является понимание своего униженного положения, своей скованности материальными узами, которые наложили на него архонты («ангелы бедности» и «демоны хаоса», как поэтично сказано в тексте). Но, пробудившись от своего «тяжкого сна», человек дальше должен действовать сам, он должен пройти долгий путь самопознания и на этом пути постоянно бороться с темными силами того мира, в который он помещен. Учитывая все козни архонтов, все те «оковы», которые они наложили на него, эта задача кажется очень трудной, почти невозможной. Поэтому Проноя совершает еще один акт, который дает человеку гораздо более существенную поддержку и надежду, чем просто пробуждение от «сна». Она показывает, что *смерть не имеет власти над людьми*. Она освобождает человека от самого тяжкого бремени, которое он несет по жизни и которое наиболее угнетает его и внушает мысль о своем бессилии перед исторической судьбой и властителями мира.

Вот как этот последний и самый важный элемент своей «миссии» описывает Проноя: «И я пробудила его и запечатлела его в свете воды Пятью Печатями, дабы отныне смерть не имела силы над ним. И смотри, ныне я иду в совершенный эон. Я наполнила тебе всеми вещами уши твои. Я же, я сказала все вещи тебе, чтобы ты записал их и передал их своим духовным сотоварищам сокрыто. Ибо есть это тайна рода недвижимого» (Апокриф Ин. 31:21–34).

Важно заметить, что в середине этого фрагмента происходит очень важная смена регистра повествования. Начинает Проноя в духе объективного рассказа о произошедшем событии, которое выглядит не как реальное событие, а как метафорическое обозначение мистического преобразования смертной природы людей. Но затем объективный стиль изложения сменяется прямым обращением, которое уже адресовано не всем людям, а конкретному человеку, который как бы выступает из всей массы людей, становится их представителем и от имени принимает духовные дары, принесенные Проноей. Но такой финал ее речи означает, что и предыдущее описание относится к тому же конкретному человеку, которого Проноя избрала, чтобы на нем показать иллюзорность власти смерти над людьми. Нетрудно догадаться, что *этим человеком является Иисус Христос*, который в этом последнем фрагменте рассказывает о себе самом – о том, как он был отмечен Проноей, т. е. Богом-Отцом, ведь Проноя пришла как «представительница» Отца. Именно Христос, как избранник Проной, теперь показывает своим ученикам, а через них – всем людям, путь познания и жизни, разъясняя смысл своей жизни Иоанну и самим своим возвращением доказывая, что смерть над ним не властна.

В этом контексте получает логичное объяснение и появление прямой речи Проной в финале Апокрифа Иоанна: появившись перед Иисусом, Проноя должна была объяснить, кто она и зачем пришла в низший мир. Рассказывая Иоанну о важнейшем событии, сделавшем его посланником высших сил на земле, Иисус, конечно, должен был передать и смысл рассказа Проной. Так что этот фрагмент выглядит совершенно естественным в структуре повествования, ведущегося от лица Иисуса Христа, нужно только предположить, что в какой-то момент из текста исчезла фраза, в которой Иисус говорил о том, что Проноя явилась к нему и рассказала о своей миссии на земле.

Имея в виду такой совершенно логичный финал всей истории падения и спасения мира, естественно задать вопрос: возможно ли было, чтобы Апокриф Иоанна исходно существовал без этого финала, т. е. без «гимна» Проной? На наш взгляд, отрицательный ответ на этот вопрос очевиден. Однако в силу чрезвычайной распространенности среди исследователей этой точки зрения стоит рассмотреть аргументы ее сторонников подробнее.

Гипотеза о вторичном характере «гимна» основывается на утверждении, что изображенное в нем троекратное схождение Проной в мир Демиурга – это не новое событие по отношению к тому, что было описано раньше, а просто повторение ранее состоявшихся (и изображенных в тексте) актов проникновения высшей силы в темный мир. В этом смысле содержание «гимна» является как бы избыточным, не добавляющим ничего нового к основному повествованию. Первое из таких схождений – это появление образа Первого Человека, совпадающего по сущности с Проноей-Барбело, в низшем мире, что вызвало потрясение этого мира и так поразило Ялдабаофа, что он решил сам создать Человека-Адама. Второе схождение – это внедрение Эпинойи света в Адама и Еву в процессе их создания Ялдабаофом (см. выше). Третье схождение Проной отождествляется с тем явлением Христа Иоанну, которое и является основой всего сюжета Апокрифа Иоанна. Защитники этой гипотезы

особое значение придают наличию двух версий памятника – пространной и краткой. Самое главное отличие краткой версии Апокрифа Иоанна заключается как раз в отсутствии финального рассказа («гимна») Пронойи; именно поэтому эту краткую версию защитники рассматриваемой гипотезы признают более древней. Пытаясь доказать, что три схождения Пронойи, о которых она рассказывает Иоанну, уже были описаны в предшествующем тексте, исследователи указывают на то, что в пространной версии Апокрифа, помимо добавления самого «гимна» Пронойи, были сделаны и другие добавки, именно в тех местах, где говорится о появлении образа Первого человека и о внедрении Эпинойи света в человека, причем в них более четко фиксируется роль Пронойи в ее функции посланницы высших сил³.

Однако эта аргументация является ошибочной, поскольку невозможно свести рассказ («гимн») Пронойи к простому повторению того, что уже было изображено в памятнике. Ведь этот фрагмент следует за мрачной картиной господства Судьбы (Имармены) в жизни человечества, и он является своего рода «ответом» высших сил на очередную и самую удачную попытку Ялдабаофа закабалить человека. Кроме того, было бы странным, если бы в христианском памятнике, рассказывающем о явлении воскресшего после своей смерти Иисуса Христа Иоанну, отсутствовал хотя бы намек на саму жизнь Иисуса и принесенное им учение, главный смысл которого в преодолении смерти. Если признать «гимн» Пронойи «избыточным», жизнь Иисуса, в ее главном, евангельском смысле, полностью исключается из повествования. Трудно поверить в то, что это было возможно применительно к такому влиятельному тексту раннего христианства.

Можно выдвинуть совершенно иную гипотезу, объясняющую существование двух версий памятника, но обосновывающую обратное отношение их времени создания. Вспомним, что Апокриф Иоанна, по своему исходному замыслу, – это выражение сокровенного знания, которое должно быть известно не всем, но только самым верным ученикам Иисуса Христа. Однако любой сокровенный памятник со временем становится открытым, причем это происходит постепенно, в несколько этапов. Совершенно естественно, что одним из таких этапов было создание краткой версии текста, в которой были сознательно опущены места, которые община верующих полагала наиболее важными и требующими сокрытия даже тогда, когда остальной текст уже стал доступным для всех. Самый известный пример бытования двух версий сокровенного текста дает известная (хотя до сих пор остающаяся во многом загадочной) история скрытой версии Евангелия от Марка, или *Тайного* Евангелия от Марка, как некоторые его называют. О существовании этой скрытой версии евангелия свидетельствует Климент Александрийский в письме к Феодору, он приводит фрагмент из этого евангелия, который выглядит как ранняя версия истории воскрешения Лазаря, ныне сохранившейся только в Евангелии от Иоанна. Как пишет Климент, «Марк, по пребывании Петра в Риме, записал деяния Господни, но не все

³ См.: Barc B., Painchaud L. La réécriture de l'Apocryphon de Jean à la lumière de l'hymne final de la version longue // *Le Muséon*. 1999. № 112. P. 317–333; King K.L. *The Secret Revelation to John*. Cambridge, Massachusetts, London, 2006. P. 244–253.

открыл, и, впрочем, на тайные не намекнул, но выбрал полезные к умножению наставляемых в вере. По мученичеству же Петра, Марк переехал в Александрию, увезя и эти и Петровы записи, из которых перенес в первоначальную свою книгу способствующее к накоплению знания». Таким образом и возникло Тайное евангелие Марка, оставленное александрийской церкви, «где оно и поныне все еще весьма надежно хранится, прочитываемое только посвящаемым в великие таинства»⁴. Повод для письма был связан с тем, что, по словам Климента, гностик Карпократ сумел незаконно получить копию Тайного Евангелия и дал ему интерпретацию в гностическом духе, совершенно расходящуюся с тем пониманием учения Иисуса Христа, которое было принято в ортодоксальной церкви. Большинство современных исследователей считают письмо Климента древней (!) подделкой, но для этого нелепого предположения нет никаких оснований, кроме неискоренимого желания конфессионально ангажированных историков сохранить ложный стереотип понимания апокрифических сочинений как «позднейших» и «поддельных» по отношению к каноническим. На деле же, письмо Климента почти наверняка является подлинным, поэтому нет никаких оснований сомневаться в существовании Тайного Евангелия от Марка, которое было, несомненно, гораздо более объемным, чем его «общедоступная» версия, – это, между прочим, объясняет, почему известное нам Евангелие от Марка является самым кратким из всех канонических евангелий.

Возвращаясь к Апокрифу Иоанна, можно предположить, что его краткий вариант был первой открытой, «общедоступной» его версией, из которой были изъяты те места, которые представляли какую-то особую религиозную значимость для верующих людей. Здесь можно вспомнить о гипотезе, выдвинутой по поводу сакрального значения «гимна» Пронной: исследователи предполагают, что он использовался в богослужениях и таинствах первых христиан. В частности, здесь упоминается «Пять Печатей», которые Пронной наложила на Иисуса Христа, чтобы освободить его от оков смерти и от власти архонтов. Возможно, эти «Пять Печатей» связаны с обрядом крещения, который очищает пять органов чувств человека и тем самым снимает с него бремя темного мира, позволяет чувствовать высший, божественный мир⁵. Поскольку именно магический обряд крещения являлся одним из центральных элементов религиозной жизни первых христиан, именно его могли скрывать наиболее долго при опубликовании самого памятника.

Наконец, в пользу того, что именно пространная версия памятника была исходной, а краткая была создана путем сокращения исходной полной версии, говорит упоминание самого факта троекратного схождения Пронной в темный

⁴ Цит. по: Хазарзар Р. Сын Человеческий. М., 2004. С. 570.

⁵ См.: Еланская А.И. [Комментарий к Троеобразной Протеннойе] // Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / введ., пер. с коптского, коммент. А.И. Еланской. СПб., 2001. С. 375. Как пишет А.И. Еланская, Пять Печатей могли обозначать несказанные, не подлежащие выражению имена Бога; как утверждается в трактате Троеобразная Протеннойа, «имеющий Пять Печатей этих имен сбрасывает с себя одежды незнания» (там же).

мир в краткой версии памятника. Сразу после рассказа о господстве Судьбы-Имармене над человечеством здесь следует такой текст: «Та же, которая блаженна, которая есть Мать-Отец <Метропатор>, обильная своим милосердием, принимает формы в своем потомстве с (самого) начала. Я вознесся к эону совершенному. Я же говорю эти (слова) тебе, что бы ты записал их и дал их твоим собратьям по духу втайне, ибо это таинство принадлежит роду неколебимому. Мать же пришла *в другой раз* ко Мне. Эти же (дела) она сотворила в мире: она исправила свое потомство. Я сообщу вам о том, что произойдет. Именно поэтому Я поведал эти (вещи) тебе, чтобы записать их и чтобы они были помещены надежно» (курсив мой. – И. Е.)⁶. Во-первых, здесь совершенно ясно сказано, что Проноя приходила в мир *еще раз* («в другой раз»), т. е. прямо признается, что речь идет о новом событии, а не о повторном упоминании уже произошедших. Во-вторых, невозможно поверить, что это фраза была в самой древнейшей версии памятника; религиозный текст, сообщающий о самых важных этапах мистической истории мира, не может дать сообщение о последнем акте этой истории в виде одной формальной фразы, ничего не говорящей о содержании этого события, – а ведь речь идет именно о главном событии, о схождении Пронои в человека Иисуса, который после этого и стал Спасителем всей земной реальности. Эти трудности можно преодолеть, если предположить, что этот вариант изложения является *сокращением* полного и только намекает на то, что известно посвященным и должно быть скрыто от посторонних.

Осознавая эти очевидные аргументы, русская переводчица краткой версии Апокрифа Иоанна А.И. Еланская в своих комментариях признает, что отсутствие подробного описания упомянутого в памятнике схождения Пронои в мир невозможно считать естественным: «Как бы ни казалась речь Пронои <в пространной версии памятника> чужеродной вставкой, она все же должна была существовать в прототипе нашей версии»⁷ (т. е. в некоторой первичной рукописи краткой версии). А.И. Еланская дает свое объяснение отсутствия этого фрагмента – считает, что он исчез из текста в процессе переписывания. Для этого приходится предположить, что он находился на отдельном листе, который пропал по каким-то неизвестным причинам. Последняя мысль выглядит достаточно искусственной, маловероятно, что пропавшая история занимала ровно один лист, не больше и не меньше. Нам все-таки кажется более естественным предположить, что этот фрагмент был сознательно сокращен, по религиозным соображениям.

Окончательное и бесспорное доказательство первичности пространной версии Апокрифа Иоанна по отношению к его краткой версии дает сравнение этого памятника с другим известным гностическим текстом, содержащимся в библиотеке Наг-Хаммади, – трактатом Троеобразная Протеннойа. Этот памятник очень важен для понимания богословия раннего христианства, поскольку здесь мы находим подробное изложение первого варианта понимания христи-

⁶ Апокриф Иоанна [краткая версия] // Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками / пер., вступ. ст., коммент. А.И. Еланской. СПб., 2004. С. 300.

⁷ Еланская А.И. [Комментарий к Апокрифу Иоанна] // Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками. С. 345.

анской Троицы, весьма сильно отличающегося от того, который был позднее принят в ортодоксальной традиции. Поскольку Бог-Отец находится за гранью всего существующего, он не поддается описанию и ему не может быть приписана «троичность»; три лика, три ипостаси имеет только первый *существующий* Бог, а это и есть Первая Мысль (Протеннойа) Отца, т. е. та же самая Пронойа: по акту своего рождения (в качестве Первой Мысли), она есть Мать, по происхождению – она есть Отец (так как она выражает Отца как существующего), и, наконец, по своей функции – она есть Сын, поскольку она творит из себя Сына через связь (тождество) с Отцом.

В Троеобразной Протеннойе очень много буквальных совпадений с текстом Апокрифа Иоанна, и это показывает, что уже на самом раннем этапе развития христианства, еще до формирования ортодоксальной традиции, его богословие было весьма детально разработано и выражено в большом количестве влиятельных памятников. В контексте проведенных выше рассуждений важно отметить, что в заключении памятника рассказано о трех схождениях Протеннойи-Пронойи в земной мир, и эта часть повествования точно соответствует финалу Апокрифа Иоанна («гимну» Пронойи), но только в данном случае описание является более ясным и подробным. Сравнение этих двух фрагментов не оставляет никаких сомнений в том, что финал Апокрифа описывает самое важное событие всей мистической истории мира, приход в мир Пронойи и ее воплощение в образе Иисуса Христа.

Характерно уже то, что рассказ о трех схождениях Пронойи в мир находится в той части Троеобразной Протеннойи, которая озаглавлена «(Слово) об Имармене», т. е. речь идет (с точки зрения мистической хронологии мироздания) о той последней эпохе существования несовершенного мира, когда в нем уже было установлено господство Судьбы, – точно так же, как это было описано в Апокрифе Иоанна. Первое схождение Протеннойи-Пронойи из-за порчи текста сохранилось только в виде финального фрагмента, второе описано очень лаконично и не слишком содержательно, и это порождает мысль о том, что сама необходимость именно *трех* последовательных схождениях является для данного памятника заранее заданной – видимо, из-за необходимости согласовываться с уже существовавшим и широко распространенным рассказом об этих трех схождениях в Апокрифе Иоанна (в тексте «гимна» Пронойи).

Конец первого схождения и второй приход Пронойи в мир описаны в рассматриваемом памятнике кратко и формально: «...Я наставила их всех относительно таинства, пребывающего в зонах неведомых, несказанных. Я научила их таинству посредством Гласа, который был в разуме совершенном. И я была основой всего, и я дала силу им. / Второй раз я пришла в звучании моего Гласа. Я дала образ тем, которые приняли образ, до их конца»⁸. А вот третье схождение представлено очень подробно и с выразительными деталями, здесь главным персонажем оказывается Иисус Христос: «Третий раз я явилась им в их жилищах, будучи Логосом. И я явилась в виде их образа и носила одежду их всех, и я скры-

⁸ Троеобразная Протеннойа // Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке. С. 359.

ла себя в них, и они не узнали того, кто дает силу им, ибо я пребываю во всех Властях и Силах, и в Ангелах <низшего мира, т. е. в архонтах>, и в движении всяком, существующем в материи всей. И я скрывалась в них, доколе не открылась моим братьям. И никто из них <архонтов> не узнал меня, хотя я действую в них, но они полагали, что все сотворено ими самими, поскольку они являются незнающими и не ведают своего корня – места, в котором они произросли»⁹. Это описание не совпадает с тем, как третье схождение Пронойи в низший мир описано в Апокрифе Иоанна, но оно является более подробным и более глубоким, поэтому между двумя описаниями нет противоречия, а есть дополнительность. Действительно, являясь источником всего существующего, Протенной-Пронойа не может не присутствовать в мире как его творящая основа, это и утверждается в данном описании. Ялдабаоф и все архонты, творя мир, думают, что творят «от себя», с помощью своих собственных сил, но, на деле, в них действует сила Отца, явленная Пронойей. Поэтому она всегда имманентно присутствует в мире и его несовершенных творцах. Но это скрытое присутствие Пронойи не дает возможности высшим существам этого мира, людям, принадлежащим к «детям света», к «роду недвижимому», соединиться с ней и обрести Гнозис, высшее знание о себе и своем предназначении. Поэтому Пронойа должна «проявить» себя, предстать перед людьми в форме, понятной им и способной раскрыть Гнозис. Ради этого она входит в человека Иисуса и делает его Учителем Гнозиса для людей.

К сожалению, начало текста, описывающего вхождение в человека Иисуса божественной силы Пронойи, утрачено, тем не менее главный смысл происходящего с Иисусом преобразования понятен: «...я дала ему от воды жизни, и он сбросил с себя хаос, этот, который пребывает с мраком кромешным, находящимся под всем мраком ...»¹⁰. Т. е. Иисус получает подлинную жизнь, очищаясь водой и светом от той смертной жизни, в которую его, как и каждого человека, поместили архонты. Пронойа продолжает свой рассказ: «Его же я разоблачила и облачила его в свет излучающийся, который есть знание мысли Отцовства, и вручила его тем, которые дают одеяния: Яммон, Элассо, Аменаи. И они облачили его в одеяние из одеяний света. И я вручила его крестителям. Они окрестили его: Михеус, Михар, Мнисинус»¹¹. Дальше приводится еще десяток имен ангелов, которые помогают Пронойе в процессе просветления, преобразования сущности Иисуса, завершается это все таким образом: «Они <ангелы> взяли его в место светлое его Отцовства. И он принял Пять Печатей от света Матери, Протенной <Пронойи>. И они дали ему воспринять от таинства знания, и он стал светом в свете»¹².

После завершения преобразования Иисуса и восприятия им Гнозиса, полностью знания, начинается его служение в земном мире, по сути это есть служение

⁹ Троеобразная Протенной // Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке. С. 359.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 360.

самой Протенной-Пронойи, которая, являясь первоисходной творящей силой, теперь выступает в каждой сфере низшего мира в виде существ, обитающих в этой сфере: «...я пребывала среди них, одевшись как каждый (из них). Думали архонты, что я их Христос. Я же пребываю во всех. Однако среди тех, в которых я вложила силу светлую для смирения архонтов, я – их возлюбленный. В том же месте я облачилась как сын Прародителя и была подобна ему до конца его суда, то есть (конца) незнания Хаоса. И среди ангелов я явилась в их образе, и среди сил, будто я одна из них. Среди же сынов человека – будто я сын человека, будучи (однако) Отцом всякого. Я скрывалась среди этих всех, пока не открылась в моих членах, которые принадлежат мне. И я учила их заветам несказанным вместе с братьями – несказанны же они для властей всех и сил всех архонтских, но не для детей света – (заветам), которые суть заветы Отца»¹³. Многообразность образов, которые способна, по обстоятельствам, принимать Пронойя, связывает этот текст с началом Апокрифа Иоанна, где точно такое же качество демонстрирует Спаситель-Христос (эта же мысль по отношению к Христу будет повторена в Евангелии от Филиппа, в главе 3), это подтверждает, что его нужно понимать именно как воплощение Пронойи. Обратим также внимание на высказанную здесь мысль, что архонты приняли явившуюся в мир Пронойю за «своего» Христа. Здесь под «архонтским» Христом безусловно имеется в виду «иудейский» Христос (т. е. Христос синоптических евангелий), который не отрицает иудаизм как религию Демиурга-Ялдабаофа, а признает себя ее «продолжателем», тем самым «Помазанником», приход которого предрекается в Ветхом Завете. Но этот Христос является столь же ложным и обманым, как и вся религия Демиурга, поэтому поверить в такого Христа могут только люди, полностью покорные Демиургу. Перед своими же «братьями» Пронойя предстает не в ложном образе «иудейского» Христа, а в виде *подлинного* Христа, разоблачающего все ухищрения Ялдабаофа и его архонтов, отвергающего иудаизм и ведущего избранных «детей света» к знанию: «Среди этих (людей) такого рода завершится тьма, и скончается незнание, и Мысль творения, которая рассеяна, (соз)даст образ единый»¹⁴.

На всем протяжении этого рассказа о третьем схождении Пронойи в мир и о ее явлении перед людьми в образе Иисуса Христа само имя Иисуса не упоминается (возможно, оно присутствовало в тех фрагментах, которые оказались утраченными), но в самом конце текста оно появляется и делает бесспорной ту интерпретацию третьего схождения Пронойи, о которой мы говорим. Речь идет о том, что после распятия Иисуса Пронойя возвращает его к истокам творения, в «дом» Отца, т. е. демонстрирует возможность преодоления смерти и ухода из несовершенного мира Демиурга: «Я облеклась Иисусом, я сняла его с дерева (т. е. с креста) проклятого и поместила его в жилищах его Отца. И не узнали меня стерегущие их жилища, ибо я неосязаема вместе с моим семенем, и мое семя, которое мое, – я помещу его в свет святой, в молчание недостижимое»¹⁵.

¹³ Троеобразная Протенной // Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке. С. 360.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

Таким образом, Троеобразная Протеннойа совместно с Апокрифом Иоанна дает достаточно ясное и подробное изображение процесса рождения низшего мира в результате «ошибки» Софии и его последующего направления на путь спасения Троичным Богом (Протеннойей-Пронойей, Первой Мыслью, Барбелло), который/которая, не будучи высшим Богом («выше» него находится непосредственный Отец, Дух незримый, не обладающий даже характеристикой существования), явился в земную реальность в виде человека Иисуса Христа.

Тем не менее нужно признать, что спасительная миссия Христа изложена в указанных памятниках очень лаконично, главное место в них занимает описание процесса появления всего существующего из Неведомого Отца, из не-сущего Бога, и изображение структуры высшего, божественного мира (Плеромы) и мира тьмы, обреченного на незнание, страдание и смерть. Эта лаконичность заставляет некоторых исследователей предполагать, что история Иисуса была искусственно добавлена в эти и аналогичные им «гностические» памятники, т. е. что эти памятники исходно появились вне христианской традиции и только затем были подвергнуты «вторичной христианизации». Такая точка зрения требует внимательного рассмотрения в контексте нашего исследования, поскольку ведет к выводу о якобы «внехристианской» природе гностицизма.

2.5. Проблема дохристианского гностицизма

Безусловным центром христианства является учение и история жизни Иисуса Христа – основателя и главного «персонажа» новой религии. Самыми первыми документами, содержащими это ядро христианства, были собрания речений (логий) Иисуса, записанных его учениками, и евангелия, описывающие его жизнь и передающие (уже в существенно обработанном виде) его наставления и проповеди. В конечном счете только эти исходные (и бесценные!) тексты, как бы они ни были позднее обработаны, являются основанием для всех последующих богословских построений во всех линиях развития христианства, точно так же, как и основой для всех наших попыток понять главный смысл христианского благовестия.

Как мы выяснили выше, от исходного, подлинного христианства до нас дошли в достаточно цельном виде только два памятника – Евангелие от Фомы и Евангелие от Иоанна. Для ортодоксального христианства, сформировавшегося в более или менее окончательном виде только в середине II в., аналогичным основанием являются синоптические евангелия и Деяния апостолов. Кроме того, ценнейшим памятником являются Послания ап. Павла, которые, вероятно, были самыми первыми письменными произведениями, связно излагавшими христианское учение (логии Христа и первые версии евангелий первоначально циркулировали в устной традиции). Однако с середины II в. Послания ап. Павла предстают в качестве весьма двусмысленного документа. Написанные в духе подлинного учения Христа (т. е. в «гностическом» духе), они затем были существенно отредактированы в рамках ортодоксальной традиции и стали в последующие века орудием борьбы победившей ортодоксии с «гностицизмом».

Являясь главным источником любой версии христианского учения, евангелия не были единственным его идейным основанием. Во-первых, мы долж-

ны учесть, что Иисус Христос находился в некоторой религиозной традиции, которая, безусловно, повлияла на его представления и оставалась важным идейным источником на протяжении всего процесса развития христианского мировоззрения. Во-вторых, смерть основателя стала не завершением учения, а точкой отсчета для совершенно новых построений, осуществленных учениками и последователями Иисуса и своеобразно истолковывавших и его высказывания, и сам его образ.

Что касается первого момента, то ортодоксальная традиция, только по отношению к себе самой признающая законным наименование «христианства», признавала религиозные взгляды Христа «развитием» правоверного иудаизма; поэтому для нее весь Ветхий Завет был не менее важным источником, чем сами евангелия. Как мы видели выше, эта точка зрения не имеет реальных оснований, и, несмотря на все попытки церкви уничтожить все противоречащие ей факты, в наши дни она должна быть отвергнута под давлением неопровержимых исторических свидетельств. Реальным контекстом, в котором формировались взгляды Иисуса, была *назорейская религия*, радикальная иудейская «ересь», отвергавшая все основные догмы и источники традиционного иудаизма. Именно она может быть на вполне законных основаниях названа «дохристианским гностицизмом», и в этом качестве ее роль в отношении подлинного учения Иисуса Христа *полностью аналогична* роли иудаизма и Ветхого Завета по отношению к ортодоксальному (искаженному) христианству.

Учитывая это различие в понимании религиозных контекстов, по отношению к которым происходило формирование двух версий учения Иисуса Христа, мы будем вынуждены признать, что процесс, называемый «вторичной христианизацией», в равной степени происходил и в гностической, и в ортодоксальной традициях. Только вряд ли стоит здесь использовать термин «вторичная»; он был нарочито введен сторонниками традиционного христианства, чтобы доказать якобы «естественность» и «первичность» той «христианизации», которой были подвергнуты иудейские представления в рамках ортодоксальной традиции, в противоположность «вторичной» христианизации, характерной для гностицизма. Здесь нам навязывается ложный стереотип какой-то особой близости представлений Иисуса Христа к иудаизму и их удаленности от представлений, характерных для «дохристианского гностицизма», т. е. для назорейской религии. На деле преобразование собственного учения Иисуса Христа, которое было осуществлено в ортодоксальной традиции, в гораздо большей степени исказило это учение, чем аналогичное преобразование, осуществленное в гностической традиции. Учение Христа не подверглось какой-либо значительной трансформации, когда оно было согласовано с уже существовавшими назорейскими религиозными представлениями, но оно было заметно деформировано в процессе встраивания его в систему иудейских религиозных представлений.

В этом смысле можно еще раз сравнить Апокриф Иоанна и Откровение Иоанна. К обоим памятникам можно применить термин «вторичная христианизация», поскольку в их основе лежат древние религиозные представления, существовавшие еще до возникновения христианства и вторичным образом встроены в христианское мировоззрение: в Апокрифе – древняя назорейская концеп-

ция сотворения мира, в Откровении – каноническая иудейская концепция Страшного Суда. Однако трудно не заметить принципиального различия форм «христианизации», характерных для этих памятников. В Апокрифе Иоанна она совершенно естественно развивает идеологию назорейства, в которой радикальная ошибка божественных сил при создании низшего мира должна быть исправлена человеком – особым существом, созданным вопреки воле властителей этого мира и несущем в себе высшее, божественное начало. Здесь «христианизация» вполне согласуется с главной идейной линией памятника, и в этом смысле она носит как раз «первичный» характер, она естественно развивает религиозный потенциал назорейства и при этом соответствует намерениям Иисуса, который сам был назореем и верил в свою миссию назорейского Учителя и Спасителя.

Откровение Иоанна, напротив, демонстрирует типичный пример «вторичной христианизации», поскольку пытается придать христианский характер представлениям, который невозможно естественно совместить с главным принципом неискаженного христианства – представлением об абсолютном характере человека (т. е. каждой человеческой личности, находящейся в неразрывной связи (в отношении единства-тождества) с Богом); кроме того, здесь мы видим процесс, прямо противоположный намерениям самого Иисуса Христа, который никаким образом не предполагал синтеза своего учения с иудаизмом – с религией «князя мира сего», и никогда не принял бы навязанной ему ортодоксальными наследниками роли иудейского Мессии.

В собрании рукописей Наг-Хаммади и в других древних рукописных кодексах мы находим большое количество памятников, примерно одинаковым образом описывающих процесс создания мира и человека. Безусловно, основополагающий памятник всей этой совокупности текстов – Апокриф Иоанна. Среди этих памятников некоторые прямо содержат образ Иисуса Христа как Учителя людей и потенциального Спасителя несовершенного мира (Апокриф Иоанна, Троеобразная Протеннойа, Ипостась архонтов, Мелхиседек), некоторые только упоминают его или даже едва намекают на него (Зостриан, Откровение Адама, Евангелие египтян), а некоторые вообще не содержат явных христианских элементов (Происхождение мира, Три стелы Сифа, Аллоген, Марсан). В связи с этим одной из популярных тем исследовательской литературы о гностицизме является построение различных концепций «влияния» христианства на гностицизм, причем последний признается либо поздним явлением, возникшим только в эпоху развитого христианства, либо более ранним, чем само христианство, но независимым от него. В обоих случаях «христианизация» рассматривается в качестве вторичного процесса, приведшего к резкому изменению исходного, «дохристианского» гностицизма и превращению его в «христианский гностицизм» II–III вв., который был объявлен ортодоксальной церковью ересью и в конце концов «побежден».

Здесь мы имеем наглядный пример негативного влияния неявно принятых стереотипов, которые даже не анализируются на предмет их истинности. В данном случае это стереотип независимого существования гностицизма, якобы исходно ничего общего не имеющего с христианством. Хочется спросить у тех, кто считает невозможным включить в кодекс «гностического христианства» (или

«христианского гнозиса») тексты, не содержащие прямых отсылок к образу Иисуса Христа: почему же вы не видите ничего странного в том, что в христианском Писании присутствует множество книг Ветхого Завета, не имеющих ни малейшего отношения к Иисусу Христу? Ортодоксальная традиция потратила немало сил на поиски ветхозаветных «пророчеств» об Иисусе Христе, чтобы сделать более естественной связь Ветхого Завета с евангелиями; а когда эти усилия оказались недостаточно результативными, она грубо исказила евангелия, чтобы добиться необходимого согласования с иудаизмом. По отношению к древним памятникам гностической традиции никакой искусственной связи искать не нужно, эта связь совершенно органично задана самой историей Иисуса. Даже в тех памятниках древнего гностицизма, где нет речи о Христе и Мессии, их вполне последовательное и целостное мировоззрение совершенно естественно предполагает в конце появления особого человека как Учителя людей и Спасителя земного мира, т. е. без больших проблем согласуется с евангельской историей Иисуса (конечно, указанное спасение мира не связано с голгофской жертвой, как в ортодоксальной традиции).

Упомянутые выше памятники «дохристианского гностицизма» играют по отношению к гностическому (подлинному) христианству ту же самую роль, какая приписывается Ветхому Завету в ортодоксальной традиции: это та религиозная среда, внутри которой сформировался Иисус Христос и из которой он черпал идеи для своего учения. Большинство современных исследователей идут по тому ложному пути, который задали первые борцы с ересями (Ириней, Ипполит, Епифаний и др.), пытаются построить различные «классификации» гностических течений (сифиане, офиты, барбело-гностики, ессеи и т. п.). На деле все эти классификации просто выдуманы ортодоксальными авторами и имеют какой-то смысл только по отношению к поздним формам гнозиса (III–IV вв.), т. е. по отношению к той эпохе, когда речь шла уже только о его выживании под натиском торжествующей ортодоксальной церкви. Ранний, дохристианский гностицизм представлял собой *единое течение*, внутри которого естественным образом родилось и развивалось раннее христианство, заимствовавшее идеи из всех существовавших тогда памятников. Поэтому по-настоящему важной исследовательской задачей является не составление бессмысленных классификаций видов гнозиса, а распределение памятников по хронологии, с тем чтобы выделить группу первых, исходных и, значит, самых значимых для формирования христианства текстов. Именно в древних, действительно *дохристианских* памятниках нужно искать основания для учения Иисуса Христа и всего раннего христианства. При этом те памятники, которые не содержат следов «христианизации», как раз могут претендовать на статус самых древних и, значит, самых важных для понимания истоков христианства. Хотя, с другой стороны, самые распространенные и известные тексты с течением времени, по мере развития самого христианства, не могли оставаться в прежней форме и, безусловно, подвергались *первичной* «христианизации» – именно потому, что они составляли *основание* христианства. Несомненно, именно так произошло с Апокрифом Иоанна. Первоначально это, видимо, был текст, описывающий только возникновение мира, но, став одним из главных источников раннего христианства, он подвергся есте-

ственной трансформации, в нем появились нынешние введение и заключение, благодаря чему он был естественно встроен в систему христианских представлений, имеющих в качестве центра образ Иисуса Христа.

Если оставить в стороне очевидно поздние произведения, такие как Пистис София, то все гностические писания составляют достаточно цельный и связный комплекс, позволяющий ясно понять и концепцию возникновения мира, и антропологию, и представление о пути спасения несовершенного мира и человека (сотериологию). Никакой необходимости вводить какие-то классификации гностицизма по направлениям при таком целостном подходе не возникает. Представляется поистине удивительным тот факт, что при жесточайшей борьбе, которую церковь на протяжении веков вела с гностическим христианством, нам ныне все же доступно большое количество древних рукописей, позволяющих без малейших сомнений утверждать, что подлинное учение Иисуса Христа и подлинное христианство ничего общего не имеет с исторической церковью и ее догматическим учением. Можно действительно поверить, что «рукописи не горят», особенно рукописи сакральные! Более того, мы с достаточной точностью можем проследить, как раннее христианство, развиваясь, естественно взаимодействовало с самыми древними, дохристианскими текстами, такими как Происхождение мира, Откровение Адама, Аллоген, Зостриан, какая-то первичная форма Апокрифа Иоанна и др., как оно постепенно перерабатывало их и включало в свою расширяющуюся теоретическую систему. Иисус Христос выработал главные принципы своего религиозного учения в контексте мировоззрения, заданного этими древними текстами и под их влиянием; его идейные наследники распространили учение на это основание и переработали его в новом религиозном духе. В результате эти древние памятники были в той или иной степени согласованы с представлениями, выраженными в евангелиях (прежде всего, в Евангелии от Фомы и в Евангелии от Иоанна), в центральном и исходном элементе раннего христианства.

Особенно наглядно видна согласованность представлений, выраженных в Евангелии от Иоанна и в Апокрифе Иоанна. Эта тема уже хорошо освещена в исследовательской литературе¹⁶. Прежде всего, бросается в глаза принципиальное значение в обоих памятниках света как выражения божественного, творящего начала в мире. Пролог Евангелия от Иоанна без труда согласуется с концепцией творения мира, выраженной в Апокрифе Иоанна. Вопросы, которые задает себе Иоанн в начале текста Апокрифа, также легко сопоставить с теми словами, которые Иисус говорит ученикам в Евангелии от Иоанна. «Почему избран Спаситель? И почему он послан в мир своим Отцом? И кто его Отец, который послал его? И каков тот эон, к которому мы пойдём? Ибо что подразумевал он, когда сказал нам: «Этот эон, к которому вы пойдёте, принял вид эона того, нерушимого» Но он не учил нас о том, каков он <эон нерушимый>» (Апокриф Ин. 1:20–29). Прямых высказываний про «этот» и «тот» эон в Евангелии от Иоанна мы не найдем, но сам термин «эон» постоянно присутствует в тексте, в русском варианте он переводится как «век» и обозначает всю земную, несовер-

¹⁶ См.: King K.L. The Secret Revelation to John. P. 235–238.

шенную реальность. Но тогда неоднократные заявления Иисуса о том, что он идет к Отцу, идет туда, куда ученикам пока идти нельзя, но куда они тоже пойдут и т. п. (Ин. 7:33–36, 8:21 и др.), можно признать близкими по смыслу к приведенным словам из Апокрифа Иоанна, поскольку они также выражают противопоставление этого несовершенного мира (эона) и мира (эона) божественного, «нерушимого». Явная внутренняя связь Евангелия от Иоанна и Апокрифа Иоанна особенно важна в связи с тем очевидным фактом, что между евангелием и Откровением Иоанна нет ничего общего, и, по общему мнению, невозможно представить себе, что автором этих двух памятников мог бы быть один человек или что они могли быть приняты в одном круге верующих. Наоборот, сравнивая Евангелие от Иоанна и Апокриф Иоанна, можно обоснованно заключить, что по отношению к ним единое авторство и единый круг верующих представляются вполне вероятными.

Но не только евангельское учение влияло на древние тексты, которые выражали назорейский, дохристианский гностицизм; конечно, имело место и обратное влияние древней концепции сотворения мира и человека на жанр евангелий. В Евангелии от Иоанна это влияние носит очень опосредованный характер, и это неудивительно, ортодоксальная «цензура» не могла оставить в тексте евангелия слишком явных отсылок к гностической концепции «двух Богов» и к пониманию иудаизма как религии Демиурга-Ялдабаофа. Тем показательнее те несколько выражений в Евангелии от Иоанна, в которых эти отсылки сохранились (см. соответствующие цитаты в конце раздела 1.6).

С гораздо большей откровенностью соответствующие параллели присутствуют в апокрифических евангелиях. Например, в Евангелии Иуды Христос кратко (с некоторыми несущественными разночтениями) воспроизводит концепцию рождения Демиурга и сотворения им мира и человека, характерную для Апокрифа Иоанна и других древних памятников этого типа: «И вот явился из облака ангел, и лицо его истекает пламенем, облик же его осквернен кровью. Есть у него имя – Небро, его переводят – “отступник”; иные же – “Ялдабаоф”. И еще иной ангел вышел из облака – Сакла. <...> Тогда сказал Сакла своим ангелам: “Сотворим человека по подобию и по образу”. И они вылепили Адама и его жену Еву, называемую в облаке Зоей <Жизнью>, ибо под этим именем все поколения ищут его, и каждое из них называет ее этими именами»¹⁷. Евангелие Иуды было создано не позднее синоптических евангелий, в середине II в. (так как оно упоминается в книге Иринея Лионского, написанной около 180 г.). Его совершенно очевидная связь с древней гностической концепцией сотворения мира и человека дает веский аргумент в пользу гипотезы о происхождении первохристианства именно из этой древней традиции.

Итак, первый вектор развития и модификации учения Иисуса Христа, сохранившегося в записях его учеников и в устной традиции памятования его высказываний, был связан с встраиванием его в различный религиозный контекст – в назорейский гностицизм или в иудаизм, что привело к формированию альтерна-

¹⁷ Евангелие Иуды (Искарриота) // Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний. С. 195 (пер. Дм. Алексеева).

тивных направлений интерпретации этого учения. Теперь необходимо сказать о другом, более позднем процессе, определившем окончательные контуры христианского мировоззрения (в обоих его разновидностях). После смерти Иисуса его последователи не только начали свободно трактовать его загадочные высказывания, они стали создавать различные мифы вокруг его образа, встраивая их в формирующееся мировоззрение и тем самым придавая ему колорит, которого совсем не предполагал сам основатель христианства. Интересно, что в этой линии трансформации первичного ядра христианского учения между гностическим и ортодоксальным христианством обнаруживается больше сходства, чем различий. В обоих направлениях было произведено одно и то же искажение первоначального благовестия: Иисус из *обычного человека* был превращен в Бога-Сына, в Божественный Первопринцип, в Логос, творящий мир. Мы уже говорили об этом выше, но теперь стоит еще раз обратить внимание на то, что эта очень известная идея, играющая особенно большую роль в ортодоксальном христианстве, совершенно не соответствовала намерениям Иисуса в качестве пророка новой религии. В этой идее заключается не менее радикальное искажение его учения, чем в соединении этого учения с иудаизмом.

Как мы пытались показать, главное в том благовестии, которое принес Иисус, заключается в признании каждого человека «сыном Бога», т. е. подобным самому Иисусу, способным открыть в себе единство-тождество с Отцом, с истоком всего существующего, и через это обрести новую жизнь – вечную, бессмертную и блаженную. Признавая Христа Логосом, Богом-Сыном, составляющим вторую ипостась Бога-Троицы, ортодоксальное христианство решительно отделило его от обычных людей и тем самым сделало невозможным перенесение на них тех определений и состояний, которые Иисус в евангелиях называет самой сутью своего религиозного учения. Эта позднейшая точка зрения, которая, конечно же, не могла принадлежать самому Иисусу-человеку, особенно явно противоречит двум древнейшим евангелиям – Евангелию от Фомы и Евангелию от Иоанна. По отношению к синоптическим евангелиям это уже не так очевидно, поскольку они создавались в ту эпоху (середина II в.), когда идея Христа-Логоса уже активно пропагандировалась в среде ортодоксальных христиан. Именно поэтому мы находим определение «Логос» в прологе Евангелия от Луки и видим явную тенденцию к противопоставлению Иисуса обычным людям во всех синоптических евангелиях (особенно это заметно в самом «иудейском» из них – в Евангелии от Матфея). Напротив, в Евангелии от Иоанна главной мыслью является единство-тождество Иисуса со своими учениками и всеми людьми, при этом Логос, фигурирующий в прологе к евангелию, как мы пытались показать, не должен пониматься как определение Иисуса (см. раздел 1.5 главы 1).

Впрочем, мифологема Христа как Логоса и Бога-Сына оказалась достаточно популярной и в гностической традиции, пример ее внедрения в очень древний памятник мы видели выше, когда рассматривали содержание Апокрифа Иоанна. Пролог и эпилог памятника совершенно естественно вводят древнюю концепцию творения мира в христианский контекст; хотя здесь Христос и выступает в образе, делающем его непохожим на простого человека (он появляется из разверзшегося неба, превращается то в юношу, то в ребенка, то в старика,

рассказывает о самых глубоких тайнах бытия), это можно понять не как демонстрацию им своей божественности, противостоящей человечности обычных людей, а как раскрытие потенций, присущих каждому человеку. Но вот появление Христа в самих актах творения, как именно того Бога-Сына, которого порождает Божественная Мать, Проноя-Барбело, выглядит абсолютно необоснованно и вносит очевидную путаницу в логику развития сакрального сюжета. Если Христос есть Бог-Сын, порожденный Барбело, то он находится в неразрывном единстве с ней и с Отцом в сфере Плеромы. Тогда совершенно невозможно понять, почему в финале (в «гимне» Пронойи) он оказывается тем *несовершенным человеком*, в которого сходит Проноя-Барбело (или в котором она *являет себя*) для спасения темного мира, находящегося *вне Плеромы*. Вероятно, осознание этого противоречия по мере формирования концепции Христа-Логоса привело к известной гностической идее о «составленности» Иисуса Христа из земного человека Иисуса, ничем не отличающегося от каждого из нас, и Небесного Человека Христа, «вселившегося» в Иисуса в момент его крещения Иоанном и покинувшего его тело перед распятием или в момент смерти. Зависимость этой идеи от идеи Христа-Логоса означает, что она имеет вторичный характер и появилась на достаточно поздней стадии развития учения. Однако разрешение указанного противоречия здесь оказывалось чисто формальным (как и в ортодоксальной христологии – в догмате о двойственной природе Христа). Неслучайно все глубокие мыслители европейской истории, размышлявшие над этой проблемой в последующие века, неизбежно возвращались к центральному принципу собственного учения Иисуса Христа, согласно которому он является человеком и *только человеком*.

В этой связи нужно еще раз подчеркнуть, что в Евангелии от Иоанна Иисус Христос особенно часто именуется себя *Сыном Человеческим*, а не *Сыном Божиим* (см. раздел 1.6), можно предположить, что в исходных, неотредактированных версиях евангелий было только это обозначение, а «Сын Божий» появился в результате позднейшей правки: совершенно очевидно, что для ортодоксальной традиции нарочитое подчеркивание Христом своей «человечности» создает большие затруднения. Хотя именно в том, что он *человек*, состоит вся революционность его учения, ведь на своем примере Иисус показывает, что *любой человек* может выявить свое тождество с Богом и обрести новую, духовную жизнь.

В ортодоксальной традиции превращение Иисуса Христа в Бога-Сына совместно с внедрением иудейских представлений о неискоренимой греховности и немощности человека провело радикальную и непреодолимую границу между Христом-Богом и земными людьми, поэтому в новой религии, по сути, не осталось ничего принципиально нового, она стала версией иудаизма. В гностической традиции распространение этой идеи не привело к таким радикальным последствиям, поскольку она сохранила в качестве центрального религиозного принципа убеждение в нерасторжимом единстве-тождестве Бога и человека. Произошедшее изменение касалось только статуса и основной функции Иисуса в земном мире и по отношению к земным людям. Если в своих собственных представлениях он был просто первым, кто показал возможность выявить и сделать действительным единство человека с Богом, то в глазах своих последователей

он стал Посланником высших сил и Учителем, который раскрывает людям истину об их божественной природе. Хотя он и был противопоставлен всем людям, это противопоставление не исказило сути принесенного им знания-гнозиса. Впрочем, нужно признать, что указанная новая черта в его образе существенно ослабила значение его евангельской истории как практической демонстрации состоявшегося соединения *обычного человека* с Богом – что выглядит особенно впечатляюще в Евангелии от Иоанна.

На этом этапе понимания образа Иисуса Христа возникли тексты, которые давали детальную разработку его нового образа. Еще сохраняя (а больше – имитируя) связь этого нового образа с евангельским образом Иисуса-человека, эти сочинения также получили название «евангелий», хотя по смыслу они были уже далеки от тех главных текстов, в которых был схвачен жизненно конкретный образ Иисуса. Самыми выдающимся памятником этого рода, дошедшим до нас, является Евангелие от Филиппа.

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

УДК 27-9
ББК 86.37-3

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

НЕИСКАЖЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ПЕРВОИСТОЧНИКИ***ГЛАВА 3. ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ФИЛИППА****3.1. Гордость быть христианином**

Евангелие от Филиппа совсем не похоже на евангелие в буквальном смысле этого слова: здесь нет рассказа о жизни и страстях Христа, также невозможно признать все формулируемые в тексте религиозные суждения принадлежащими самому Иисусу. Это сочинение больше похоже на философский трактат, дающий свободную интерпретацию христианского учения. Хотя, возможно, в его основе лежал какой-то древний текст, содержащий аутентичные высказывания Иисуса; не исключено, что он был связан с ап. Филиппом, благодаря чему это имя появилось в названии трактата.

Наиболее похожими на оригинальные высказывания Иисуса Христа являются самые загадочные тезисы, оставленные в тексте без разъяснения: «Господь сказал ученикам: ... войдите в дом Отца, не берите же ничего в доме Отца и не выносите наружу» (Филипп 18)¹; «Не пренебрегайте агнцем, ибо без него нельзя увидеть врата. Никто не сможет направиться к царю, будучи обнаженным» (27); «Те, которые заблуждаются, – те, которых породил Дух, и они заблуждаются из-за него. Поэтому одним и тем же Духом огонь зажигается и гаснет» (38); «Вера получает, любовь дает. Никто не сможет получить без веры, никто не сможет дать без любви. Поэтому, чтобы получить, мы верим, а чтобы воистину дать, (мы любим). Ибо, если некто дает без любви, нет ему пользы от того, что он дал» (45); «Сосуды стеклянные и сосуды глиняные появляются с помощью огня. Но сосуды стеклянные, если они разбиваются, создаются снова, ибо они появляются от дуновения. Сосуды же глиняные, если они разбиваются, уничтожаются, ибо появляются они без дуновения» (51); «Осел, ходя вокруг жернова, сделал сто миль, шагая, когда его отвязали, он находился все на том же месте. Есть люди, которые много ходят и никуда не продвигаются. Когда вечер

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168; Санкт-Петербургский государственный университет). Начало публикации см. вып. 4(52).

¹ Здесь и далее текст Евангелия от Филиппа цитируется по изданию: Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС; Ин-т науч. атеизма; под ред. А.Ф. Окулова и др.; пер. М.К. Трофимовой. М.: Мысль, 1989. С. 274–295. (Далее в тексте ссылки на это издание даны в круглых скобках с указанием номера стиха).

настал для них, они не увидели ни города, ни села, ни творения, ни природы, ни силы, ни ангела. Напрасно несчастные трудились (52); «Господь сказал: Блажен тот, кто существовал до того, как он появился. Ибо тот, кто существует, был и будет» (57); «Не бойся плоти и не люби ее. Если ты боишься ее, она будет господствовать над тобой. Если ты полюбишь ее, она поглотит тебя, она подавит тебя» (62); «Есть одни – и не желают, и не могут. Другие же, если желают, нет им пользы, ибо они не сделали. Ибо то, что они желают, делает их грешниками. Но нежелание, – справедливость скроет их обоих: и отсутствие желания, и отсутствие дела» (64); «Те, кто облечутся совершенным светом, их не видят силы и не могут схватить их. Но облечутся светом в тайне, в соединении» (77); «Тот, кто раб против своей воли, – он сможет быть свободным. Но тот, кто стал свободным по милости своего господина и сам отдал себя в рабство, – он более не сможет быть свободным» (114); «Спросите нас о нем, ибо трудно его выпрямить. Как мы сможем выпрямить этого великого? Как он даст покой каждому?» (117).

Последнее высказывание особенно трудно для понимания и никак не связано с предшествующими и предыдущими фрагментами; единственный способ объяснить его присутствие в тексте – это признать, что оно было в исходном древнем собрании высказываний Иисуса, поэтому автору-составителю Евангелия от Филиппа невозможно было опустить его, несмотря даже на отсутствие в нем ясного смысла. Другие из приведенных высказываний могут быть каким-то образом интерпретированы, причем некоторые из них имеют параллели в Евангелии от Фомы и в Евангелии от Иоанна. Фрагмент (57) почти буквально повторяет высказывание (20) из Евангелия от Фомы: «Иисус сказал: Блажен тот, кто был до того, как возник». Фрагмент (62) отдаленно напоминает высказывание (116) из Евангелия от Фомы: «Иисус сказал: Горе той плоти, которая зависит от души; горе той душе, которая зависит от плоти». В одном месте Евангелия от Филиппа прямо цитируется известное высказывание Христа из Евангелия от Иоанна: «Логос сказал: Если вы познаете истину, истина сделает вас свободными» (Филипп 123). Как видим, здесь Христос назван Логосом, и это очень характерно для данного памятника, это определение используется здесь много раз. Совершенно очевидно, что Евангелие от Филиппа создавалось в то время, когда богословская концепция Христа-Логоса была уже вполне привычной. Впрочем, в тексте есть несколько фрагментов, напоминающих о классической форме евангелия, здесь Иисус Христос изображен в окружении своих учеников. Самые важные из этих фрагментов особенно подчеркивают роль Марии Магдалины, которая признается здесь любимой ученицей Иисуса. Поскольку это выглядит противоречащим всему тому, что мы узнаем об учениках Иисуса в канонических евангелиях, рассмотрим подробно эту тему.

Характерная черта Евангелия от Филиппа – это осознание резкого отличия христиан от евреев, от язычников и вообще от всех людей, не причастных христианству. Это свидетельствует о том, что евангелие было создано в то время, когда христианское движение уже оформилось и окрепло, в нем речь идет не столько о Христе и его жизни, сколько о той окончательной форме учения, которую оно приобрело по прошествии довольно большого времени после его смерти. Самое первое высказывание посвящено теме истинных людей, под которыми понима-

ются христиане: «Еврей создает еврея, и называют его так: прозелит. Но прозелит не создает прозелита: [люди истинные] таковы, каковы они [с самого начала], и они создают других, также людей [истинных]. Достаточно им появиться» (Филипп 1). Это высказывание заставляет поставить вопрос, который мы уже обсуждали в связи с Апокрифом Иоанна (раздел 2.3): является ли класс «избранных людей», достойных спасения, предопределенным от рождения или эти люди свободно выбирают свое предназначение и путь жизни? Кажется, что в приведенном высказывании речь идет именно о предопределении. Ведь выражение «еврей создает еврея» естественнее всего понимать как физическое рождение, и по аналогии то же самое утверждается по отношению к «людям истинным»: они таковы «с самого начала». Однако против такого понимания этого высказывания можно привести веские возражения. Во-первых, мы специально при цитировании данного фрагмента обозначили лакуны, которые в самом тексте не читаются, но были восстановлены издателями исходя из собственного понимания его смысла (ранее мы соответствующие обозначения опускали). В данном случае на это нужно указать, поскольку слова «с самого начала» отсутствуют в тексте и такое чтение предложено издателями; можно усомниться, что восстановление текста проведено правильно. Но даже если предположить, что чтение правильное, это все-равно не дает окончательного свидетельства в пользу того, что «истинные» люди являются таковыми *от рождения*. Ведь истинные люди – это люди *духовные*, поэтому создают они друг друга не физически, а духовно, т. е. через наставление и обучение, и их появление, о котором говорится в последнем предложении, – это результат *духовного обращения на путь истины*.

Такой смысл «избранности» подлинных христиан далее подтверждается многочисленными высказываниями. Уже в следующих фрагментах читаем: «Язычник не умирает, ибо он никогда не жил, чтобы он мог умереть. Тот, кто поверил в истину, начал жить, и он подвергается опасности умереть, ибо он живет. Со дня, когда пришел Христос, создан мир, украшены города, отброшено мертвое. Когда мы были евреями, мы были сиротами, у нас была только мать. Но когда мы стали христианами, у нас появились отец и мать» (4–6). Совершенно очевидно, что здесь имеется в виду радикальный перелом, произошедший в жизни всех людей, язычников и евреев, связанный с приходом Христа, который заставил всех изменить свою жизнь, встать на путь истинного спасения.

Об отличии избранных людей, «людей истинных», от всех остальных говорят приведенные выше фрагменты (51) и (52), в них опять есть некоторая неопределенность по поводу того, является ли избранность «людей истинных» делом свободного выбора или она определена от рождения. Но приведенное далее высказывание (114) уже однозначно говорит в пользу свободного выбора. В таком же смысле можно понять и следующее высказывание: «Не было также иудеев, происходивших от эллинов, пока существовал закон. И мы сами, мы произошли от иудеев, прежде чем стали христианами <далее текст испорчен и не поддается однозначному чтению – И.Е.>. Этот род истинным называется в мире» (102). Здесь уже не может быть сомнений в том, что «происхождение» «истинного рода» подразумевается в духовном смысле, поскольку невозможность происхождения иудеев от эллинов объясняется наличием иудейского закона, кото-

рый задает религиозную и духовную общности иудеев; точно так же и переход из иудеев в христиан можно понять в этом случае только в духовном, но не в физическом смысле.

В тексте Евангелия от Филиппа есть одно высказывание, которое на первый взгляд наиболее прямо свидетельствует о «родовой» определенности «людей истинных»: «Человек неба – многочисленнее его сыновья, чем у человека земли. Если сыновья Адама многочисленны, хотя они умирают, насколько более (числом) сыновья Человека Совершенного, те, которые не умирают, но порождаются постоянно» (Филипп 28). Однако внимательное прочтение этого фрагмента приводит к противоположному выводу. Обратим внимание на то, что здесь неявно присутствует рассмотренная в главе 2 древняя концепция происхождения человека, однако при этом она приведена в «усеченном» виде, не учитывает важные детали, присутствующие в подробной ее версии, изложенной в Апокрифе Иоанна. Ведь здесь «Человек неба», т. е. Первый Человек, созданный внутри Плеромы и являющийся бессмертным и совершенным, противопоставляется Адаму как «человеку земли». Но это полностью разрушает концепцию Апокрифа Иоанна, где самое главное – это сочетание в Адаме образа Небесного Человека и земного тела, созданного архонтами из несовершенного земного вещества. Ясно, что никакой земной человек не может считать себя происходящим непосредственно от Небесного Человека, мы все связаны с этим Небесным Человеком только через свое происхождение от Адама. Означает ли это, что автор или авторы Евангелия от Филиппа не знали Апокрифа Иоанна и изложенной там концепции происхождения человека? Это предположение выглядит абсолютно невероятным. Есть только одно естественное объяснение такому «небрежному» обращению с известной концепцией, составляющей неотъемлемую часть христианского мировоззрения: в Евангелии от Филиппа основные понятия этой концепции используются в сугубо *метафорическом* смысле, так что «Человек неба» и Адам как «человек земли» – это метафоры тех людей, которые либо глубоко приняли христианское благовестие и обратились на путь истины и спасения, либо отвернулись от этого пути и предпочли жить по законам «мира сего», в подчинении у его правителей, Демиурга-Ялдабаофа и архонтов. *Духовный* и *свободный* способ «порождения» истинных людей явно подчеркнут последней фразой о том, что они «порождаются постоянно». Безусловно, здесь имеется в виду духовное, а не физическое порождение, т. е. термин «рождение» берется в переносном, а не в буквальном смысле.

Таким образом, нет никаких оснований для утверждений о каком-то «расизме» гностического христианства, соответствующие обвинения основаны только на нежелании правильно понять главные принципы достаточно сложного учения первых христиан, а также на слишком доверчивом отношении читателей и исследователей к мнению ортодоксальных борцов с ересями, которые очень часто не излагали учение «гностиков», а возводили на них откровенную клевету.

Важное уточнение смысла «порождения» истинных людей, т. е. подлинных христиан, дают фрагменты (31) и (32), в которых поясняется тот *духовный* способ, которым одни истинные люди «рождают» других: «Все те, кто порождаются в мире, порождаются благодаря природе, и некоторые – благодаря Духу. Те,

кто порождаются благодаря ему... <часть текста утрачена – И.Е.> к человеку, ибо они питаются от обещания места наверху. Тот, кто питается из уст, и, если бы слово выходило оттуда, он стал бы питаться из уст и он стал бы совершенным. Ибо совершенные зачинают от поцелуя и рожают. Поэтому мы также целуем друг друга, зачиная от благодати, которая есть в нас, в одних и в других». Все это рассуждение является естественным развитием важного тезиса Иисуса из Евангелия от Иоанна: «...истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:5–8). Христос говорит о Духе как об объективной реальности, существующей в нашем мире и, вроде бы, независимой от человека, однако странно выглядит упоминание «голоса» Духа; непонятно, каким образом звучит этот голос и кто его источник. В Евангелии от Филиппа именно эта неясность получает уточнение: Дух говорит через людей, принявших его, он не независим от людей, а существует в них, через них действует в мире; его «голос» звучит из уст его носителей, и именно этим голосом они «зачинают» и «рождают» (в метафорическом смысле) новых духовных людей.

Эта мысль вполне согласуется и с важным местом в Апокрифе Иоанна. Когда Христос объясняет Иоанну, каким образом может спастись человек третьей «категории», в котором силен «дух обманчивый», но который все-таки не потерял окончательно путь истины, он говорит: «Эта душа должна следовать за другой, в которой есть Дух жизни. Она спасена через него» (Апокриф Ин. 27:16–20). Здесь также имеется в виду необходимость принять Дух жизни от другого человека, обладающего им; видимо, это принятие осуществляется через «голос» и «слово», т. е. через принятие духовного человека в качестве Учителя, подобного Иисусу.

Можно заметить важное различие между Евангелием от Иоанна и Евангелием от Филиппа в оценке количества духовных людей, людей истины, в мире. В Евангелии от Иоанна Иисус постоянно сетует на то, что даже его ученики не понимают его и не следуют за ним, т. е. не являются духовными людьми, не совершили «рождение свыше». Только сам Христос предстает таким человеком, пребывающим в трагическом одиночестве. Голгофа в определенном смысле выступает символом этого одиночества и непонимания. Парадоксально, что и синоптические евангелия дают такой же точно образ *одинокого* пророка, которого не понимают его ближайшие ученики (и это частично объясняет его странную грубость по отношению к ним)².

В Евангелии от Филиппа мы видим совсем иную картину. Можно сказать, что здесь выражена гораздо более оптимистическая точка зрения на человека, чем в новозаветных евангелиях. Хотя Иисуса уже нет с людьми, его наследие было понято и принято ими, оно помогло объединиться тем, кто сумел «родиться свыше», кто стал духовными людьми, оно помогает присоединиться к этому духовному единству все новым и новым уверовавшим, встающим на путь спасения.

² См.: Мф. 17:17, Лк. 9:41; Мк. 8:33.

В некоторых высказываниях этого евангелия проступает очевидная гордость своей причастностью к избранным людям, к *истинным христианам*: «Благодаря Духу святому мы порождены. Но возрождены мы Христом в обоих. Мы помазаны в Духе. Когда мы родились, мы соединились» (Филипп 74). Здесь речь идет именно о том «рождении свыше», о котором говорил Христос в Евангелии от Иоанна. Это рождение соединило людей в их избранности; они понимают свое преемство от Христа и знают, как осуществляется присоединение к кругу избранных. Мы находим в тексте указание на систему таинств, причастие к которым необходимо для вхождения в христианскую общину: «Помазание выше крещения. Ибо благодаря помазанию мы были названы христианами, (а) не благодаря крещению. И Христос был (так) назван благодаря помазанию. Ибо Отец помазал Сына и Сын помазал апостолов, а апостолы помазали нас. Тот, кто помазан, обладает всем, он обладает воскресением, светом, крестом, Духом святым. Отец дал это ему в чертоге брачном; он получил (это)» (Филипп 5); «Чаша молитвы содержит вино, она содержит воду, служа символом крови, над которой совершают евхаристию. И она наполняется Духом святым. И она принадлежит полностью совершенному человеку. Когда мы выпьем это, мы получим совершенного человека» (Филипп 100).

В то же время истинные христиане, о которых повествует Евангелие от Филиппа, ясно осознают, что их религиозные представления резко отличаются от тех, которые оформились в ортодоксальную традицию, в нескольких местах угадывается достаточно явная полемика с этой традицией. Наиболее заметна она в высказывании, касающемся происхождения Иисуса Христа; здесь автор евангелия резко возражает против представления о непорочном зачатии: «Некоторые говорили, что Мария зачала от Духа святого. Они заблуждаются. Того, что они говорят, они не знают. Когда (бывало, чтобы) женщина зачала от женщины? Мария – дева, которую сила не осквернила. Она – великая анафема для иудеев – апостолов и (мужей) апостолических. Эта дева, которую сила не осквернила, – чиста, осквернились силы. И Господь не сказал бы: Отец мой, который на небесах, – если бы у него не было другого отца, но сказал бы просто: Отец мой» (17). В этом фрагменте важно отметить несколько моментов. Во-первых, он очевидно использует древнюю традицию понимания Бога-Отца и процесса порождения им божественного мира, изложенную в Апокрифе Иоанна; здесь Дух святой понимается как женское начало, т. е. как Первая мысль, как Проноя-Барбело. Во-вторых, и это самое главное, здесь Иисус признается *обычным человеком*, который имел земного отца и появился на свет обычным образом; тот факт, что он имел второго Отца на небесах, свидетельствует только о том, что он осуществил то «рождение свыше», к которому призывал всех людей. Также можно угадать в этом изложении упоминавшуюся выше концепцию, согласно которой в человека Иисуса снизошел Небесный Человек Христос и произошло это в акте крещения Иисуса Иоанном; это означает, что Иисус Христос как Богочеловек родился только в этот момент. Ведь даже ранние рукописи Евангелия от Луки передают слова Бога, прозвучавшие в момент крещения Иисуса на Иордане, в следующей форме: «Ты Сын Мой, сегодня Я родил тебя» (а не в канонической форме «Ты Сын Мой возлюбленный; в Тебе Мое благово-

ление!» (Лк. 3:22; Мк. 1:11)), т. е. эта гностическая концепция была отражена даже в первых версиях синоптических евангелий³. При этом не очень ясны высказывания о Марии как деве. Возможно, с помощью этого термина обозначается не «девственница», а «молодая женщина», как это имеет место в соответствующем месте Ветхого Завета, которое было неправильно понято ортодоксальными интерпретаторами, сочинившими историю о непорочном зачатии. В-третьих, в середине фрагмента признается, что Мария – это «великая анафема» для апостолов, что можно понять как противопоставление позиции автора Евангелия от Филиппа тому, что утверждали апостолы, от которых автор дистанцируется, как от основателей ортодоксальной традиции. Хотя в данном случае присутствует определенная двусмысленность, если учесть, что в высказывании (95), процитированном выше, апостолы, наоборот, признаются законными преемниками Иисуса Христа, через которых все христиане получили его дары.

Проблема отношения гностического христианства к апостолам особенно интересна, она помогает яснее увидеть суть его противостояния ортодоксальной традиции. Как мы уже говорили, даже в синоптических евангелиях присутствует мотив непонимания апостолами Иисуса Христа. Однако на протяжении столетий интерпретаторы евангелий и богословы пытались преуменьшить смысл и значение этого непонимания и, наоборот, настаивали на том, что после смерти Христа все его ближайшие ученики стали ревностными проводниками его благой вести, которую они якобы абсолютно правильно поняли. При этом, конечно, из двенадцати учеников Иисуса только несколько признавались особенно значимыми и влиятельными и только про них сохранилась какая-то информация, позволяющая оценить их вклад в развитие христианской церкви и ее учения. О большей части апостолов мы ничего не знаем, кроме их имен.

3.2. Мария Магдалина и Иуда против Петра и Павла

В ортодоксальной традиции особенным уважением пользовались авторы евангелий – Матфей и Иоанн (хотя их авторство, как мы говорили, подвергается обоснованному сомнению), а также апостол Петр, который стал основателем христианской церкви. Не отрицалась в ортодоксальной традиции и первостепенная роль ап. Павла, хотя это, скорее всего, было обусловлено невозможностью принизить значение этой центральной фигуры раннего христианства; ведь наследие Павла доставляло бесконечные проблемы ортодоксальному богословию.

В гностической традиции акценты были расставлены совершенно по-другому. Только фигура Иоанна занимала столь же существенное или даже еще более важное место, поскольку авторство двух ключевых памятников по традиции приписывалось этому апостолу (что вряд ли было правдой) – Евангелия от Иоанна и Апокрифа Иоанна. Наследие ап. Павла гностическая традиция с гораздо большим правом, чем ортодоксальная, считала своим, об этом уже говорилось в главе 1. Известно, что именно на интерпретации Посланий ап. Павла

³ См.: Эрман Б. Искаженные слова Иисуса. Кто, когда и зачем правил Библию. М., 2009. С. 217–223.

(в их исходной неисказенной версии) основывался в разработке своего учения Маркион; затем это наследие использовали самые разные формы *навликлянско*й ереси. Кроме того, два важнейших христианских памятника, не признаваемых ортодоксией, носят имена апостолов Фомы (брата Иисуса) и Филиппа.

Однако наиболее сложная и интригующая история связана с именами Марии Магдалины и Иуды Искариота. Первостепенное значение этих учеников Христа следует уже из того, что два древних евангелия, вероятно созданных раньше их синоптических аналогов (в начале II в.), носят их имена – Евангелие от Марии и Евангелие Иуды. Весь комплекс сведений об этих учениках Иисуса Христа, который имеется в наши дни, заставляет полностью пересмотреть их оценку и признать их традиционные образы абсолютно ложными, нарочито искаженными в многовековой церковной традиции – именно для того, чтобы затемнить их значение в рамках подлинного, неисказенного христианства.

Особенно очевидно это в отношении Марии Магдалины, здесь самым важным источником является как раз Евангелие от Филиппа, где читаем: «София, которая называется бесплодной, – мать ангелов. И спутница [Сына – это Мария] Магдалина. [Господь любил Марию] более [всех] учеников, и он [часто] лобзал ее [уста]. Остальные [ученики, видя] его [любящим] Марию, сказали ему: Почему ты любишь ее более всех нас? Спаситель ответил им, он сказал им: Почему не люблю я вас, как ее?» (Филипп 55). Хотя текст сильно поврежден и можно усомниться в правильности восстановления лакун издателями, общий смысл понятен: Христос признает Марию своей любимой ученицей.

О том, что Мария Магдалина была любимой ученицей Христа, мы узнаем также из Евангелия от Марии. Сначала об этом говорит Петр: «Петр сказал Марии: “Сестра, ты знаешь, что Спаситель любил тебя больше, чем прочих женщин. Скажи нам слова Спасителя, которые ты вспоминаешь, которые знаешь ты, не мы, и которые мы и не слышали.” Мария ответила и сказала: “То, что сокрыто от вас, я возвещу вам это”»⁴. Далее мы узнаем, что воскресший Христос явился впервые именно Марии и открыл ей самые важные элементы своего учения. Когда она заканчивает рассказывать апостолам о том, что ей поведал Христос, между слушающими возникает спор о том, можно ли верить Марии. Андрей и Петр высказывают сомнение в правоте ее рассказа, но Левий, возражая им, напоминает, что Христос всегда считал Марию своей любимой ученицей. «Андрей же ответил и сказал братьям: “Скажите-ка, что вы можете сказать по поводу того, что она сказала. Что касается меня, я не верю, что Спаситель это сказал. Ведь эти учения суть иные мысли.” Петр ответил и сказал по поводу этих самых вещей. Он спросил их о Спасителе: “Разве говорил он с женщиной тайне от нас, неоткрыто? Должны мы обратиться и все слушать ее? Предпочел он ее более нас?” Тогда Мария расплакалась и сказала Петру: “Брат мой Петр, что же ты думаешь? Ты думаешь, что я сама это выдумала в моем уме или я лгу о Спасителе?” Левий ответил и сказал Петру: “Петр, ты вечно гневаешься. Теперь я вижу тебя состязающимся с женщиной как противники. Но если Спаситель счел ее достойной, кто же ты, что-

⁴ Евангелие от Марии // Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии. С. 325–326 (пер. М.К. Трофимовой).

бы отвергнуть ее? Разумеется, Спаситель знал ее очень хорошо. Вот почему он любил ее больше нас. Лучше устыдимся! И облекшись совершенным человеком, удалимся, как он велел, и проповедаем евангелие, не ставя другого предела, ни другого закона, кроме того, что сказал Спаситель”»⁵.

Весьма большую роль Мария играет (наряду с Матфеем и Иудой) также в Беседе Спасителя – еще одном гностическом памятнике, имеющем форму евангелия, который некоторые исследователи считают созданным раньше синоптических евангелий⁶.

Интересно, что в процитированном фрагменте из Евангелия от Марии ап. Петр высказывает сомнение в искренности Марии, т. е. он, по существу, пытается принизить значение ее рассказа, ведь она говорит о том, что именно ей воскресший Христос открыл самые глубокие и таинственные стороны своего учения⁷. Неслучайность такого отношения главного апостола ортодоксальной традиции к Марии Магдалине, выступающей в качестве главной выразительницы первоначального, подлинного христианства, подтверждается в финальном фрагменте Евангелия от Фомы: «Симон Петр сказал им: Пусть Мария уйдет от нас, ибо женщины недостойны жизни. Иисус сказал: Смотрите, я направлю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное» (Фома 118). Содержательную сторону суждения Иисуса мы рассмотрим ниже, а пока отметим достаточно резкое (если не грубое) отношение Петра к Марии, которое, видимо, имело место в реальности и которое представляет собой важное свидетельство противостояния двух форм интерпретации учения Иисуса уже в среде его ближайших учеников.

Обращаясь к каноническим евангелиям и к каноническому образу Марии Магдалины, нужно прежде всего констатировать поразительные подмены и подтасовки, присутствующие в описаниях загадочной ученицы Христа; многое из того, что утверждается о ней, настолько не соответствует объективным данным, что заставляет признать имеющиеся искажения сознательными, произведенными в ортодоксальной традиции ради откровенной дискредитации важнейшего персонажа евангельской истории. Внимательно прочитав текст канони-

⁵ Евангелие от Марии // Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии. С. 327–328.

⁶ См.: Koester H. *Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. The School of Valentinus. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Heaven, Connecticut, March 28–31, 1978.* Leiden, Brill, 1980. P. 243–244.

⁷ Дошедший до нас неполный текст Евангелия от Марии является коптским переводом исходного греческого текста, однако в XX в. был найден небольшой фрагмент греческого варианта того же самого евангелия. Он явно передает более раннюю версию памятника, в этом раннем фрагменте из самого конца евангелия (см. приведенную цитату) *только Левий* (защищавший Марию от Петра) идет проповедовать людям истины, открытые Иисусом Марии, т. е. конфликт между Петром и Марией приобретает характер окончательного разрыва и касается самого принципиального момента — сущности учения Иисуса (см.: Эрман Б. *Петр, Павел и Мария Магдалина. Последователи Иисуса в истории и легендах.* М., 2009. С. 345, 373).

ческих евангелий, нетрудно сделать вывод, что до распятия и смерти Христа о Марии Магдалине говорится только один раз и только в одном евангелии – в Евангелии от Луки: «После сего Он проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие, и с Ним двенадцать, и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов, и Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие, которые служили Ему именем своим» (Лк. 8:1–3). Ничего, кроме сообщения о том, что Мария Магдалина была исцелена Иисусом и из нее были изгнаны семь бесов, мы о ее жизни не знаем. Известный образ Марии как кающейся грешницы, даже проститутки, ничего общего не имеет с реальностью. Его нелепость следует из совершенно недвусмысленного упоминания в процитированном выше фрагменте из Евангелия от Луки того факта, что три женщины, следовавшие за Иисусом, «служили Ему именем своим», т. е. помогали ему материально. Это означает, что они принадлежали к состоятельному сословию, для представительниц которого занятие проституцией было немислимо. Этот нарочито негативный образ появился тогда, когда к образу Марии Магдалины были присоединены истории еще двух женщин, упоминаемых в евангелиях, – грешницы, омывшей ноги Иисуса и помазавшей его миром (Лк. 7:37–38; в четвертом евангелии уточняется, что это Мария, сестра Лазаря, воскресенного Иисусом: Ин. 11:2), и безымянной женщины, обвиненной в прелюбодеянии, которую Иисус спас от побития камнями (Ин. 8:3–11), причем достоверно известно, кто и когда впервые предложил «теорию» о том, что эти истории относятся к Марии Магдалине, – это папа Григорий Великий (540–604)⁸.

Не может быть сомнений в том, что «теория» Григория Великого имела весьма определенную цель; католической церкви крайне необходимо было сделать Марию Магдалину «закоренелой» грешницей, ведь это на многие столетия определило отношение к ней: конечно, она – преданная ученица Христа, но одновременно – особа, достойная только высокомерного сочувствия (за грехи и за раскаяние), а вовсе не того серьезного отношения, которое верующие оказывали *главным* ученикам Христа – Петру, Павлу, Иоанну, Матфею.

На деле же все свидетельствует в пользу того, что Мария Магдалина действительно была самой верной и самой глубокой ученицей Иисуса и именно ее он выделял из всех своих учеников, признавая, что только она во всей полноте понимает его учение. Свидетельство Евангелия от Филиппа в этом контексте имеет первостепенное значение, как единственное прямое доказательство этого важнейшего факта. Первостепенная роль Марии в двух других древних текстах из библиотеки Наг-Хаммади – в Евангелии от Марии и в Беседе Спасителя – дает дополнительное подтверждение утверждению о том, что она была *главным* персонажем всей земной истории Иисуса Христа.

Еще более веско особая роль Марии прописана в одном из самых известных и объемных гностических памятников – в трактате *Пистис София* (*Вера Премудрость*, в русском переводе А. И. Еланской). Поскольку он является достаточно поздним сочинением (конец II в.), в нем отражено уже не реальное положение Марии

⁸ Там же. С. 270–271.

среди последователей Христа, а принятая в раннехристианских кругах легенда о ней. Поняв эту легенду, мы лучше поймем, почему папа Григорий Великий отважился на очевидное святотатство: «подменил» образованную интеллектуалку и возвышенную последовательницу Христа, глубоко воспринявшую самые сложные положения нового религиозного учения, примитивной грешницей, занимающейся постыдным занятием и достойной только презрительного сочувствия.

В Пистис Софии Христос подробно излагает гностическое представление о структуре мироздания, о судьбе человека в мире и о пути спасения; и на первом плане среди тех, к кому он обращается, находится Мария и Иоанн: «Но Мария Магдалина и Иоанн девственник будут выше всех Моих учеников»⁹. При этом Мария представлена как человек, который уже усвоил самые главные принципы Гнозиса, поэтому она уверенно дополняет рассказ Христа, демонстрируя свои знания. В одном месте трактата Христос обращается к Марии и просит ее рассказать, что она поняла из его учения: «Мариам <Мария> блаженная, та, которую Я исполню Таинствами всеми, принадлежащими выси, говори откровенно, потому что ты – та, сердце которой устремлено к Царству небес более всех твоих братьев»¹⁰. После того, как Мария кратко рассказывает, что она поняла из учения Христа, он заключает: «Превосходно, Мария, ты блаженна более женщин всех, которые на земле, потому что ты станешь плеромой всех плером и свершением всех свершений»¹¹. Далее Христос говорит о Марии Магдалине, что она «чистая духовная Мария»¹², а также, что она «Мария блаженная, эта, которая унаследует все Царство света»¹³.

Интересно, что в Пистис Софии повторяется ситуация противостояния Петра и Марии Магдалины, при том что Петр в целом играет достаточно незначительную роль и редко появляется в тексте. В самом начале трактата он возмущается, что Мария оттесняет его и других учеников на второй план: «Мой Господь, мы не сможем (более) терпеть эту женщину, что она занимает наше место и не дала никому из нас говорить, но говорит много раз»¹⁴. Дальше сама Мария признается Христу, что боится Петра, поскольку знает о его ненависти к ней: «Мой Господь, мой ум разумен во всякое время, чтобы я выступала вперед всякий раз и излагала толкование слов, которые она <Пистис София> сказала, но я боюсь Петра, потому что он угрожает мне и ненавидит наш род»¹⁵. В конце трактата Петр снова не выдерживает и с раздражением требует, чтобы Мария отошла от Христа и дала и другим ученикам беседовать с ним: «Мой Господь, пусть женщины перестанут спрашивать, чтобы и мы тоже спрашивали»¹⁶.

⁹ См.: Вера Премудрость (Pistis Sophia) // Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками. С. 112 (пер. А.И. Еланской).

¹⁰ Там же. С. 19.

¹¹ Там же. С. 20.

¹² Там же. С. 99.

¹³ Там же. С. 63.

¹⁴ Там же. С. 33.

¹⁵ Там же. С. 82.

¹⁶ Там же. С. 175.

Таким образом, не вызывает никаких сомнений тот факт, что противостояние двух интерпретаций учения Иисуса Христа возникло еще внутри сообщества учеников Иисуса и особенно ясно обозначилось через противостояние Марии Магдалины и Петра. Но именно поэтому наступление ортодоксальной традиции на верных духовных наследников Иисуса непременно должно было сопровождаться дискредитацией Марии Магдалины; это и было проделано папой Григорием Великим. Откровенность подлога, который был совершен в отношении евангельских (!) текстов, наглядно свидетельствует о беспринципности, которую проявляли деятели церкви в борьбе со своими идейными противниками. Но одновременно это показывает и степень опасности, которую представляла Мария Магдалина для господства церкви: ее привлекательный и очень возвышенный образ нужно было любой ценой исказить и принизить, чтобы воспрепятствовать сохранению в последующих поколениях подлинного образа и подлинного учения самого Иисуса Христа. Но в конце концов, даже совершив грубую подмену, даже превратив Марию Магдалину в примитивную проститутку, церковь не смогла полностью стереть память о ее роли в христианстве. Восстановить ее подлинный образ и ее значение в формировании великого христианского учения еще предстоит будущим исследователям, но произойдет это только тогда, когда мы наконец признаем существующую историю раннего христианства полностью сфальсифицированной, ничего общего не имеющую с реальным ходом событий.

Хотя утверждения о том, что Мария была любимой ученицей Иисуса и именно ей он поведал самое главное из своего учения, содержатся только в апокрифических евангелиях, они выглядят вполне правдоподобно еще и потому, что имеют подтверждение в евангелиях, входящих в Новый Завет. Это подтверждение является косвенным, тем не менее при внимательном отношении оно ведет к чрезвычайно важным выводам, по сути переворачивающим наше понимание раннего христианства. Здесь нужно обратиться к самому главному эпизоду евангелий – к истории распятия, смерти и воскресения Иисуса Христа. Если о роли Марии Магдалины в земной истории Христа сказано только один раз в Евангелии от Луки, то о ее значении как человека, который первым принес весть о воскресении Иисуса, свидетельствуют три из четырех канонических евангелия. Здесь очевидным образом передано противостояние Марии *всем* ученикам Христа, ее *превосходство* над всеми учениками и проступает несомненная историческая истина, которую не удалось ни замолчать, ни исказить, как бы этого ни хотелось ортодоксальным идеологам.

Все четыре евангелия единодушны в том, что ученики-апостолы *покинули* Иисуса перед его распятием, его страдания на кресте и смерть наблюдали только несколько женщин, среди которых была Мария Магдалина – именно ее упоминают *все четыре евангелия*, хотя относительно других женщин информация различается. В Евангелии от Марка читаем самое подробное описание: «Были *тут* и женщины, которые смотрели издали: между ними была и Мария Магдалина, и Мария, мать Иакова меньшего и Иосии, и Саломия, которые и тогда, как Он был в Галилее, следовали за Ним и служили Ему, и другие многие, вместе с Ним пришедшие в Иерусалим» (Мк. 15:40–41). Очень похожее описание содер-

жится в Евангелии от Матфея: «Там были также и смотрели издали многие женщины, которые следовали за Иисусом из Галилеи, служа Ему; между ними были Мария Магдалина и Мария, мать Иакова и Иосии, и мать сыновей Зеведеевых» (Мф. 27:55–56). В Евангелии от Луки описание наиболее лаконично: «Все же, знавшие Его, и женщины, следовавшие за Ним из Галилеи, стояли вдали и смотрели на это» (Лк. 23:49). Здесь имя Марии Магдалины не приведено, но дана ссылка на женщин, «следовавших за Ним из Галилеи», эти женщины упомянуты в более раннем фрагменте того же евангелия (Лк. 8:1–3). Наконец, в Евангелии от Иоанна указывается, что только три женщины присутствовали при распятии: «При кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина» (Ин. 19:25).

Но еще более важно, что после погребения Иисуса именно *Мария Магдалина* приходит на третий день к его гробу и обнаруживает, что он пуст. Вновь особенно подробное описание в данном случае дает Евангелие от Марка: «По прошествии субботы Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его. И весьма рано, в первый *день* недели, приходят ко гробу, при восходе солнца, и говорят между собою: кто отвалит нам камень от двери гроба? И, взглянув, видят, что камень отвален; а он был весьма велик. И, войдя во гроб, увидели юношу, сидящего на правой стороне, облеченного в белую одежду; и ужаснулись. Он же говорит им: не ужасайтесь. Иисуса ищите Назарянина, распятого; Он воскрес, Его нет здесь. Вот место, где Он был положен. Но идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предвещает вас в Галилее; там Его увидите, как Он сказал вам. И, выйдя, побежали от гроба; их объял трепет и ужас, и никому ничего не сказали, потому что боялись. Воскреснув рано в первый *день* недели, *Иисус* явился сперва Марии Магдалине, из которой изгнал семь бесов» (Мк. 16:1–9). Затем описывается, как воскресший Христос является своим одиннадцати ученикам и заповедует им идти по миру и проповедовать «Евангелие всей твари» (Мк. 16:15).

Стихи 16:9–20 в этом евангелии (в том числе, стих о явлении Иисуса Марии Магдалине) большинством объективных исследователей признаются позднейшим добавлением (этого окончания нет в двух древнейших рукописях евангелия)¹⁷; если не учитывать этот текст, Мария Магдалина оказывается последним действующим лицом евангелия: оно заканчивается тем, что Мария видит пустой гробницу, в которую поместили тело Иисуса.

Свидетельство Евангелия от Матфея весьма близко к тексту Евангелия от Марка, только оно, в соответствии с общей тенденцией этого позднего евангелия, расцвечено сказочными (и совершенно недостоверными) деталями: «По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб. И вот, сделалось великое землетрясение, ибо Ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем; вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег; устрашившись его, стерегущие пришли в трепет и стали, как мертвые; Ангел же, обратив речь к

¹⁷ См.: Эрман Б. Петр, Павел и Мария Магдалина. Последователи Иисуса в истории и легендах. С. 93–95; Эрман Б. Искаженные слова Иисуса. Кто, когда и зачем правил Библию. С. 98–102.

женщинам, сказал: не бойтесь, ибо знаю, что вы ищете Иисуса распятого; Его нет здесь – Он воскрес, как сказал. Подойдите, посмотрите место, где лежал Господь, и пойдите скорее, скажите ученикам Его, что Он воскрес из мертвых и предвещает вам в Галилее; там Его увидите. Вот, я сказал вам. И, выйдя поспешно из гроба, они со страхом и радостью великою побежали возвестить ученикам Его. Когда же шли они возвестить ученикам Его, и се Иисус встретил их и сказал: радуйтесь! И они, приступив, ухватились за ноги Его и поклонились Ему. Тогда говорит им Иисус: не бойтесь; пойдите, возвестите братьям Моим, чтобы шли в Галилею, и там они увидят Меня» (Мф. 28:1–10). Здесь Мария Магдалина не только первой узнает, что гроб пуст, но и первая встречает воскресшего Иисуса.

В Евангелии от Луки рассказана существенно иная история: «В первый же день недели, очень рано, неся приготовленные ароматы, пришли они <женщины> ко гробу, и вместе с ними некоторые другие; но нашли камень отваленным от гроба. И, войдя, не нашли тела Господа Иисуса. Когда же недоумевали они о сем, вдруг предстали перед ними два мужа в одеждах блистающих. И когда они были в страхе и наклонили лица свои к земле, сказали им: что вы ищете живого между мертвыми? Его нет здесь: Он воскрес; вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее, сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть. И вспомнили они слова Его; и, возвратившись от гроба, возвестили все это одиннадцати и всем прочим. То были Магдалина Мария, и Иоанна, и Мария, *мать* Иакова, и другие с ними, которые сказали о сем Апостолам. И показались им слова их пустыми, и не поверили им. Но Петр, встав, побежал ко гробу и, наклонившись, увидел только пелены лежащие, и пошел назад, дивясь сам в себе происшедшему» (Лк. 24:1–12). Далее говорится о том, что воскресший Иисус явился двум ученикам, шедшим по дороге в Эммаус, но не был признан ими, и только потом явился всем одиннадцати апостолам и был признан ими. Только в этом евангелии нет утверждения, что Мария Магдалина была первой, кто встретил воскресшего Иисуса.

Самое сложное и загадочное описание мы находим в Евангелии от Иоанна: «В первый же *день* недели Мария Магдалина приходит ко гробу рано, когда было еще темно, и видит, что камень отвален от гроба. Итак, бежит и приходит к Симону Петру и к другому ученику, которого любил Иисус, и говорит им: унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его. Тотчас вышел Петр и другой ученик, и пошли ко гробу. Они побежали оба вместе; но другой ученик бежал скорее Петра, и пришел ко гробу первый. И, наклонившись, увидел лежащие пелены; но не вошел *во гроб*. Вслед за ним приходит Симон Петр, и входит во гроб, и видит одни пелены лежащие, и плат, который был на главе Его, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте. Тогда вошел и другой ученик, прежде пришедший ко гробу, и увидел, и уверовал. Ибо они еще не знали из Писания, что Ему надлежало воскреснуть из мертвых. Итак ученики опять возвратились к себе. А Мария стояла у гроба и плакала. И, когда плакала, наклонилась во гроб, и видит двух Ангелов, в белом *одеянии* сидящих, одного у главы и другого у ног, где лежало тело Иисуса. И они говорят ей: жена! что ты плачешь? Говорит им: унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его. Сказав сие, обратилась назад и увидела Иисуса стоящего; но не узнала, что это Иисус. Иисус

говорит ей: жена! что ты плачешь? кого ищешь? Она, думая, что это садовник, говорит Ему: господин! если ты вынес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его. Иисус говорит ей: Мария! Она, обратившись, говорит Ему: Раввунни! – что значит: Учитель! Иисус говорит ей: не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему; а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему. Мария Магдалина идет и возвещает ученикам, *что* видела Господа и *что* Он это сказал ей» (Ин. 20:1–18).

Любой человек, прочитавший это описание, почувствует в нем какую-то несуразность; при более внимательном рассмотрении можно заметить, что в этом фрагменте явно присутствует редакторская вставка, сделанная с целью приуменьшить значение Марии Магдалины в самом главном элементе христианской религии – в признании воскресения Христа. Нетрудно видеть, что в трех синоптических евангелиях последовательность событий, при всех разночтениях в деталях, примерно одинакова: Мария Магдалина вместе с другими женщинами приходит к гробнице Иисуса и находит ее пустой, причем сразу же они получают от ангела (или двух ангелов в образе мужей в Евангелии от Луки) объяснение этого события – Иисус воскрес. В Евангелии от Иоанна эта цельная история разрывается на две части и в середине изображено, как Мария Магдалина бежит к ученикам Иисуса (Петру и Иоанну) сообщить о том, что она обнаружила гроб пустым. Ученики приходят к гробнице и удостоверяют этот факт, причем нам зачем-то скрупулезно сообщают, что первым добежал до гробницы Иоанн («другой ученик»), и только потом – Петр, но внутрь гробницы первым вошел Петр, и только потом – Иоанн. Но самое странное, что затем ученики возвращаются назад, словно потеряв интерес к пустому гробу Христа, и история продолжается без их участия. Теперь оказывается, что у гроба стоит и плачет Мария, хотя раньше нам не сообщалось, что она вместе с Петром и Иоанном вернулась к месту захоронения Иисуса. Когда она заглядывает внутрь гробницы, она, в отличие от апостолов, которые видели только пелены Иисуса, видит двух ангелов, которые сообщают ей о воскресении ее Учителя. А затем и он сам является перед ней.

Все несообразности рассматриваемого фрагмента получают объяснение, если предположить, что история явления двух апостолов к пустому гробу – от слов «Итак, бежит и приходит к Симону Петру и к другому ученику...» до слов «Итак ученики опять возвратились к себе» – является поздней вставкой; ее устранение делает повествование гораздо более логичным и, что самое наглядное, совпадающим по структуре с соответствующими описаниями синоптических евангелий. Некоторая проблема возникает только с Евангелием от Луки, где в конце описания истории воскресения Петр после сообщения Марии, как в Евангелии от Иоанна, бежит к гробу и убеждается, что он пуст. Однако здесь это происходит после завершения рассказа о Марии Магдалине, после того, как Мария узнала от мужей-ангелов о воскресении Христа; поэтому, даже если это позднейшая добавка (что весьма вероятно), она не нарушает цельности всего рассказа.

Предположение о наличии вставки, повествующей о том, как два апостола убедились в исчезновении тела Христа, удовлетворительное с текстологической точки зрения, не вполне удовлетворительно с точки зрения содержания соответствующего фрагмента Евангелия от Иоанна. Вставка сделана, конечно же,

для того, чтобы повысить роль апостолов, которые совместно с Марией Магдалиной обнаруживают исчезновение тела Христа. Но ведь важно не само исчезновение тела, а факт воскресения, ученики же поспешно уходят от пустого гроба, и воскресший Иисус вновь, как и в других евангелиях, является одной Марии Магдалине! Такая очевидная непоследовательность редакторской правки – явно направленной на придание большего значения двум апостолам и одновременно не доходящей до того, чтобы приписать им первую встречу с воскресшим Иисусом – может иметь только одно естественное объяснение. Видимо, тот факт, что именно Мария Магдалина первая встретила воскресшего Учителя и говорила с ним, был настолько известен в кругу первых христиан и настолько бесспорен, что при всем их желании ортодоксальные редакторы евангелий не могли «исправить» его в пользу других учеников Христа.

Впрочем, явные нестыковки в тексте рассматриваемого фрагмента из Евангелия от Иоанна могут иметь еще одну причину, помимо отмеченной. Одна из загадок евангелия связана с фрагментами, в которых говорится о «любимом ученике» Иисуса Христа. Дело в том, что упоминаемый в евангелии «любимый ученик» Иисуса (иногда он назван «другим учеником») нигде не назван по имени, хотя в заключительной (21-й) главе он обозначен как автор евангелия. В церковной традиции считается, что этим любимым учеником является апостол Иоанн, причем тот факт, что он не назван по имени, признается веским свидетельством его авторства; действительно, описывая жизнь Иисуса, Иоанну в силу его природной скромности было трудно вести повествование от своего имени или даже просто упоминать его, поэтому он якобы использует такой косвенный оборот для рассказа о себе самом (хотя трудно признать скромным человека, который постоянно выделяет себя как «любимого ученика»).

Однако, как уже говорилось выше (см. главу 1), современные исследователи практически единодушны во мнении, что апостол Иоанн не мог быть автором самого сложного и философски нагруженного текста Нового Завета. Поэтому возникло предположение, что под «любимым учеником» нужно понимать кого-то другого¹⁸. Ключевую роль в разрешении этой проблемы имеют как раз два фрагмента, где появляется Мария Магдалина: рассмотренный нами выше, повествующий о воскресении Христа, и более ранний, рассказывающий о распятии. В этом более раннем фрагменте говорится о тех, кто присутствовал при распятии: «При кресте Иисуса стояли Мать Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина. Иисус, увидев Мать и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: Жено! се, сын Твой. Потом говорит ученику: се, Мать твою! И с этого времени ученик сей взял Ее к себе» (Ин. 19:25–27). В первой фразе перечислены присутствующие при распятии, это три женщины, и кажется, что этот список исчерпывает всех, кто был там. Но следом за этим Иисус с креста обращается к «любимому ученику» и доверяет ему свою мать. Если «любимый ученик» – это Иоанн, возникает естественный вопрос: почему он не был назван в числе стоящих у креста? Ни в одном из других канонических евангелиях не указано, что кто-то из апостолов присутство-

¹⁸ См.: Brown R. E. The Community of the Beloved Disciple. New York, 1979. P.22–31.

вал при распятии, поэтому естественно предположить, что и здесь под любимым учеником имеется в виду не Иоанн. Но тогда остается только один вариант – *это Мария Магдалина*, поскольку ни мать Иисуса, ни сестра матери не могли быть причислены к его ученикам. При всей своей неожиданности, это предположение кажется вполне логичным, ведь оно полностью согласуется с приводившимися выше свидетельствами апокрифических евангелий, где Мария уверенно и неоднократно называется «любимой ученицей» Христа.

В контексте этого предположения требуется особенно внимательно относиться к фрагменту, в котором «любимый ученик» вместе с Петром обнаруживает исчезновение тела Иисуса. Ведь в этом фрагменте одновременно присутствует и «любимый ученик» и Мария Магдалина! Кажется, что это опровергает ее тождество с «любимым учеником», однако испанский исследователь Рамон К. Хусино, подробно анализирувавший этот фрагмент, показал, что его можно согласовать с предложенной гипотезой; при этом он довел эту гипотезу до естественного (с его точки зрения) завершения: поскольку «любимый ученик» в последней главе евангелия признается его автором, это означает, что автором четвертого новозаветного евангелия был не Иоанн, а Мария Магдалина!¹⁹

Р.К. Хусино предполагает, что Мария Магдалина была основательницей так называемой Иоанновой общины, наиболее развитой и массовой общины ранних христиан, использовавших Евангелие от Иоанна в качестве основы своего учения. Пока Мария Магдалина была жива, никого из членов общины не смущал тот факт, что именно женщина является их религиозным наставником и руководителем. Однако после ее смерти и особенно после агрессивного наступления ортодоксальной традиции, которая категорически не допускала возможность первенства женщины над мужчинами, руководители общины были вынуждены приспособляться к новым условиям и имя Марии было кое-где прямо заменено на имя апостола Иоанна, а кое-где скрыто с помощью эвфемизма «любимый ученик». Это и породило отмеченные выше противоречия в тексте евангелия. Как уже говорилось, факты присутствия Марии около распятого Иисуса, обнаружения ею пустого гроба и первой встречи с воскресшим Иисусом были слишком хорошо известны, чтобы их можно было приписать кому-то другому, но, по условиям времени, нужно было подчеркнуть роль «любимого ученика», который уже не должен был мыслиться тождественным Марии Магдалине (хотя те, кто был хорошо осведомлен об истории общины, это, конечно, некоторое время помнили). Это и привело к «раздвоению» образа Марии в двух известнейших сценах с ее участием: в сцене с распятием и в сцене обнаружения пустого гроба.

Нам кажется, что рассуждения Р. К. Хусино бесспорны в той части, где он признает «любимым учеником» Марию Магдалину, но вряд ли можно принять его вывод о том, что Мария Магдалина является автором четвертого евангелия. Ведь само авторство «любимого ученика» удостоверяется только 21-й главой евангелия, которая была добавлена в евангелие гораздо позднее времени его

¹⁹ Jusino R. K. Mary Magdalene: Author of the Fourth Gospel? // http://ramon_k_jusino.tripod.com/magdalene.html (рус. пер. Ю. Федосова: <http://apokrif.fullweb.ru/study/macdalina.shtml>).

создания. Естественно предположить, что в это время не только имя Марии Магдалины, как главного персонажа евангелия, было заменено на эвфемизм «любимый ученик», но под этим «любимым учеником» уже везде подразумевался ап. Иоанн. В этом смысле добавление свидетельства 21-й главы нужно расценивать как редакторскую правку, направленную на окончательное и недвусмысленное обоснование авторства апостола. Поэтому мы можем утверждать, что Мария Магдалина была важнейшим персонажем в древнейшем варианте евангелия, но нет никаких оснований приписывать ей авторство на основе одного-единственного утверждения в явно подложной главе 21.

Нужно до конца осознать значение всех приведенных фактов, очищенных от тех сознательных искажений, которые были привнесены в них ортодоксальными идеологами именно для того, чтобы принизить и предельно затемнить их смысл. Ведь распятие Иисуса Христа и произошедшее затем мистическое событие его воскресения представляют собой *абсолютный событийный центр* христианства, дополняющий то учение, которое Христос принес людям и успел изложить, пока был жив. Как мы уже знаем, ближайшие ученики Иисуса, главные действующие лица канонических евангелий, мягко говоря, плохо поняли суть этого учения, а в трагический момент казни Христа вообще покинули его и как бы «растворились в неизвестности». Только Мария Магдалина из всех, кто был его учениками, осталась с ним, и она же засвидетельствовала факт воскресения. Если учесть сообщения апокрифических евангелий, из которых следует, что Мария глубже и полнее всех апостолов-мужчин поняла учение Иисуса, то нетрудно прийти к единственно возможному выводу: она потому и была признана *любимой ученицей* Иисуса, что одна была по-настоящему преданной его последовательницей, была единственной, кто по-настоящему понял его и был готов идти за ним до конца. Поэтому высшая мистическая истина христианства, истина воскресения, была открыта Иисусом только ей.

Все это заставляет считать Марию Магдалину, а вовсе не Петра, Павла или Иоанна, главной фигурой первого поколения христиан; именно ее преданность Иисусу позволила его великому учению выжить и распространиться, *именно благодаря ей в конечном счете христианство стало всемирной религией*. Хотя победившая позднее ортодоксальная традиция, исказив учение Христа, сделала все возможное, чтобы преуменьшить значение Марии Магдалины и просто унижить ее как личность – при сохранении лицемерной видимости уважения.

Несмотря на кажущуюся фантастичность сделанного вывода, он имеет под собой достаточно веские аргументы, которые вполне очевидны для непредвзятых исследователей. Об этом пишет, например, безусловный авторитет в современной библеистике Барт Эрман, который много усилий посвятил восстановлению правдивого образа Марии Магдалины. Собственно говоря, Эрман не сделал ничего сверхъестественного, он всего лишь *объективно* проанализировал все реально имеющиеся у нас тексты о Марии Магдалины и отбросил все нелепые фантазии относительно ее образа, которые не имеют обоснования в Новом Завете (то же самое мы проделали выше вслед за авторитетным ученым). Вот к какому выводу в конце своего исследования приходит Эрман: «Иногда течение всей жизни человека определяется одним-единственным случаем – каким-то

определяющим моментом, который все изменяет. Именно таким моментом стало для Марии решение помазать тело Иисуса для похорон на третий день после его смерти. Когда Мария пришла к гробнице, она обнаружила, что его тела там нет. Она пошла и рассказала об этом другим. Они поверили, что он воскрес из мертвых. Так началось христианство.

Христианство стало самой могущественной и влиятельной религиозной, политической, социальной и культурной организацией в истории западной цивилизации. Оно началось однажды воскресным утром с благочестивого и набожного поступка, который сменился замешательством, ужасом и волнением. Мария Магдалина не играла большой роли в жизни Иисуса, но сразу после его смерти она стала самой важной фигурой, более важной, чем Петр, Иаков или Иоанн. Она стала первой, кто поверил, что Иисус воскрес.

Что было бы, если бы тем утром она не пришла туда? Пришел бы кто-то другой? Трудно сказать. Нет никаких данных в пользу того, что кто-либо из учеников или спутниц, не связанных с Марией, собирался пойти к гробнице. Если бы больше никто не пришел туда, разве узнал бы кто-нибудь о том, что гробница пуста? Возникло бы само христианство? Получается, что Мария изменила ход человеческой истории больше, чем кто-либо другой в истории Запада ...»²⁰.

В этом смысле, продолжает Эрман, Мария Магдалина вполне законно может быть названа «первым апостолом»²¹, *первым* в том смысле, что она первая увидела воскресшего Иисуса, и *первым* в смысле своего абсолютного первенства в ряду всех учеников Христа.

И совершенно неслучаен тот факт, что наиболее явно и прямо первенство Марии описано в Евангелии от Иоанна: здесь четко указано, что она одна из всех учеников Иисуса присутствовала при распятии, что именно ей как «любимому ученику» Иисус доверил свою мать и, наконец, что только ей одной Христос впервые явился после воскресения. Только самое древнее и самое подлинное евангелие в Новом Завете правдиво донесло до нас эти самые важные события рождавшегося христианства. И понятно, почему позднейший ортодоксальный редактор евангелия попытался изменить акценты в это повествовании и «внедрить» Петра в главное событие христианского благовестия. Однако даже этот неведомый редактор не рискнул довести свое дело до настоящего кощунства – до того, чтобы совсем заменить Марию Магдалину Петром в сцене первой встречи воскресшего Иисуса со своей ученицей. Тем не менее другие деятели церкви оказались менее щепетильными, и мы находим в ряде авторитетных памятников прямое указание на Петра как первого из увидевших воскресшего Учителя. Так утверждается в Евангелии от Луки («истинно воскрес и явился Симону» (Лк. 24:34)), хотя это свидетельство остается не вполне ясным, поскольку до этого описано, что воскресший Иисус явился двум ученикам, причем одним из них был Клеопа, а другой не назван по имени, и, видимо, это был не Петр – иначе зачем было скрывать его имя?

²⁰ См.: Эрман Б. Петр, Павел и Мария Магдалина. Последователи Иисуса в истории и легендах. С. 323–324.

²¹ Там же. С. 354.

Но наиболее важно в этом контексте то, что говорит Павел в своем Первом послании к Коринфянам. Разъясняя обращенным основы христианского учения и подчеркивая значение факта воскресения Иисуса, Павел пишет: «Ибо я первоначально преподавал вам, что и *сам* принял, *то есть*, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братьев в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили; потом явился Иакову, также всем Апостолам; а после всех явился и мне, как некоему извергу. Ибо я наименьший из Апостолов, и недостойн называться Апостолом, потому что гнал церковь Божию» (1 Кор. 15:3–9). Интересно, что здесь Павел расширительно трактует понятие «апостолы», причисляя и себя к ним. Свидетельство Павла показывает, что «альтернативный» вариант истории воскресения появился очень рано и был весьма популярен²² (несомненно, среди последователей Петра, которые позднее и образовали ортодоксальную традицию). Это можно считать продолжением явного противостояния Петра и Марии Магдалины, сохранившегося в многочисленных апокрифических памятниках, но тщательно удаленного из канонических текстов – вместе с самим образом Марии Магдалины, от которого остались едва заметные штрихи.

В евангелиях есть персонаж, с которым связано, вероятно, даже больше загадок и искажений, чем с Марией Магдалиной. Это ненавидимый всеми Иуда Искариот, про которого, кажется, невозможно сказать ни единого положительного слова. Однако после публикации Евангелия Иуды стало ясно, что и в отношении Иуды наши знания, почерпнутые из новозаветных текстов, также не могут считаться бесспорными и правдивыми. Древность этого евангелия, как и Евангелия от Марии, подтверждается свидетельством Ириния Лионского, который около 180 г. упоминает его в своем сочинении против еретиков и отмечает, что им пользуются многие общины «гностиков».

Ни в одном другом тексте, сохранившем историю жизни Иисуса Христа, мы не найдем такой резкой и одновременно насмешливой оценки Иисусом своих учеников, которые, по сути, оказываются совершенно недостойными этого имени. Иисус буквально издевается над ними и над их поведением, поскольку все, что они делают, выдает их полное непонимание его благовестия. Евангелие Иуды начинается с того, что Иисус приходит к ученикам и видит их совершающими евхаристию; он смеется над ними и в ответ на их недоумение разъясняет: «Я смеюсь не над вами и не над тем, что вы делаете это по своей воле, но над тем, что ваш бог получит благословение». Иисус намекает на то, что его ученики поклоняются «князю мира сего» (Ялдабаофу) и не знают его и его Отца, подлинного Бога: «В чем вы знаете меня? Аминь, Я говорю вам, что никто из по-

²² Впрочем, Б. Эрман приводит очень простое объяснение этому фрагменту из послания Павла: поскольку Павел обращается к аудитории, которая, вероятно, очень плохо знала детали жизни и смерти Иисуса (напомним, что в это время еще не было никаких письменных евангелий), он выбирает наиболее убедительные свидетельства воскресения Иисуса и опускает Марию Магдалину как свидетельницу просто потому, что по иудейским законам женщины не могли свидетельствовать в суде (см.: там же. С. 355).

томства людей, которые среди вас, не познает меня»²³. В ответ на возмущение учеников Иисус предлагает тому, кто «крепок», предстать перед ним, но не испугался и предстал перед Христом только Иуда, который оказывается единственным учеником, знающим подлинное происхождение Иисуса: «Я знаю, кто ты и из какого места ты вышел. Ты вышел из эона Барбело, бессмертного, и пославший тебя – тот, чье имя я не достоин произнести»²⁴.

Далее повествование распадается на две линии: с одной стороны, Иисус продолжает обвинять учеников в том, что они поклоняются не его Отцу, а Демиургу, и только губят людей, которые верят им и идут за ними; с другой стороны, он раскрывает тайны возникновения и устройства мироздания, причем изложение здесь с некоторыми разночтениями воспроизводит концепцию Апокрифа Иоанна. В том числе, воспроизводится главный элемент этой концепции: создание мира изображается как результат действия двух злых, кровавых ангелов, один из которых имеет имена Небро и Ялдабаоф, а другой – имя Сакла. В заключение Иисус предсказывает великое предназначение Иуды: ему надлежит совершить предательство, поскольку оно необходимо для завершения миссии Христа на земле: «Ты же превзойдешь их всех <имеются в виду обычные люди, поклоняющиеся Демиургу-Сакле>, ибо человека, который носит меня в себе, ты принесешь в жертву»²⁵. Здесь в евангелии воспроизводится известная раннехристианская («гностическая») концепция, согласно которой Богочеловек Христос снизошел в обычного человека Иисуса и после его смерти ушел обратно к Богу-Отцу.

Столь необычная интерпретация образа Иуды и смысла его предательства является уникальной, нигде в других сочинениях (ни в канонических, ни в апокрифических) мы не находим ее аналогов и подтверждений. Тем не менее древность и аутентичность Евангелия Иуды не вызывает сомнений, кроме того мы уже хорошо представляем степень беспринципности некоторых позднейших ортодоксальных составителей и редакторов христианских памятников, чтобы не исключать возможности того, что образ Иуды был резко искажен ради искоренения памяти о нем, как о преданном и глубоком ученике Иисуса Христа. В данном случае у нас нет настолько очевидных и явных оснований для пересмотра традиционной интерпретации его образа, как в случае с Марией Магдалиной. Однако намек на такое основание все-таки имеется. Обратим внимание на то, что в приведенном выше фрагменте из Первого послания к Коринфянам Павел говорит, что Христос после воскресения «явился Кифе, потом двенадцати» (курсив мой. – И.Е.). Получается, что Павел не знал про предательство Иуды и после смерти Иисуса по-прежнему причислял его к двенадцати первым ученикам (напомним, что Павел писал свои послания, когда не было ни одного записанного евангелия). Точно так же двенадцать апостолов упомянуты (по отношению к событиям после смерти Иисуса) и в апокри-

²³ См.: Евангелие Иуды (Искарриота) // Евангелие истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний. С. 188.

²⁴ Там же. С. 189.

²⁵ Там же. С. 197.

фическом Евангелии от Петра²⁶. В явной противоположности к этому в канонических евангелиях в последних главах подчеркнута упоминаются *одиннадцать* учеников. Впрочем, ситуация становится еще более запутанной и загадочной, если мы учтем, что в Евангелии Иуды Христос говорит о том, что Иуда будет заменен другим учеником, чтобы сохранилась цифра двенадцать²⁷: «Ведь иной будет вместо тебя, чтобы двенадцать учеников вновь стали совершенными в своем боге»²⁸. И далее по тексту Иисус несколько раз называет Иуду «тринадцатым».

Кто этот ученик, заменивший Иуду в группе двенадцати «неправильных» учеников, так и не понявших Иисуса и поклонявшихся «князю мира сего», Демургу, остается неясным. Точно так же неясно, что за двенадцать учеников имеет в виду Павел в своем послании. Но все-таки имеющейся информации достаточно, чтобы *поставить под вопрос* традиционную версию предательства Иуды. Хотя у нас нет достоверных данных для воссоздания подлинной истории и значения Иуды, все, что мы уже знаем о раннем христианстве и его трагической судьбе, позволяет уверенно утверждать, что каноническая версия истории этого человека является ложью и фальсификацией и, скорее всего, Иуда был не менее важной фигурой раннехристианского движения, чем другие известнейшие апостолы и Мария Магдалина.

²⁶ Размышления над всеми этими загадочными фактами, Б. Эрман заканчивает выразительным вопросом: «Интересно, что ни в Евангелии от Петра, ни у апостола Павла никогда явно не упоминается об Иуде Искариоте, одном из двенадцати апостолов, как о человеке, который предал Иисуса. Разве они не знали об этом?» (Эрман Б. Петр, Павел и Мария Магдалина. Последователи Иисуса в истории и легендах. С. 366–367).

²⁷ В Деяниях апостолов также утверждается, что апостолы избрали себе товарища на место Иуды, чтобы сохранить число двенадцать (Дн. 1:23–26). Однако эта история является, безусловно, выдуманной, необходимой для сглаживания упомянутого противоречия между свидетельствами евангелий и Посланий ап. Павла.

²⁸ Евангелие Иуды (Искариота). С. 189.

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕУДК 27-9
ББК 86.37-3

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

НЕИСКАЖЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ПЕРВОИСТОЧНИКИ***ГЛАВА 3. ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ФИЛИППА****3.3. Истина и любовь против несовершенства и смерти**

Возвратимся к анализу содержания Евангелия от Филиппа и теперь обратим внимание на идею, которая наиболее явно связывает этот памятник с Евангелием от Иоанна, – это мысль о том, что не все люди, живые в биологическом смысле, являются живыми в духовном смысле. Это было одним из главных положений того учения, которое Иисус излагал в Евангелии от Иоанна; в Евангелии от Филиппа эта идея выражена с еще большей резкостью и парадоксальностью. Хотя можно отметить и общую особенность этого евангелия: большинство его фрагментов настолько странны и непонятны, что кажутся абсолютно недоступными для однозначной интерпретации; это приводит к тому, что практически все исследователи (даже такой проникательный, как Б. Эрман) просто отказываются от того, чтобы анализировать их смысл, как и смысл всего памятника в целом.

Уже в самом начале евангелия мы читаем: «Те, кто наследует мертвое, мертвы сами, и они наследуют мертвое. Те, кто наследует живое – живы, и они наследуют живое и мертвое. Мертвые не наследуют ничего» (Филипп 3). И далее более ясное высказывание: «Язычник не умирает, ибо он никогда не жил, чтобы он мог умереть. Тот, кто поверил в истину, начал жить, и он подвергается опасности умереть, ибо он живет» (Филипп 4). Здесь именно вера в истину и постижение истины выступают основанием подлинной жизни, *живой жизни*, в отличие от той *мертвой жизни*, которую ведут обычные люди, не узнавшие Христа и поэтому пребывающие вне истины. Следующее высказывание обозначает роль Христа как принесшего Истину и, значит, подлинную жизнь: «Со дня, когда пришел Христос, создан мир, украшены города, отброшено мертвое» (Филипп 5).

Но самая важная, хотя и загадочная фраза о жизни и смерти, о противоположности живой жизни и мертвой жизни касается самого Христа: «Те, кто говорит, что Господь умер изначально и он воскрес, заблуждаются, ибо он воскрес изначально и он умер. Если некто не достиг воскресения вначале, он не умрет. Бог жив – тот (уже) будет (мертв)» (Филипп 21). Далее в тексте эта мысль повторяется еще

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168; Санкт-Петербургский государственный университет). Начало публикации см. вып. 4(52).

раз, но уже по отношению ко всем людям, и это показывает, что она является универсальной, относится к самой сущности человека: «Те, кто говорит, что умрут сначала и воскреснут – заблуждаются. Если не получают сначала воскресения, будучи еще живыми, (то), когда умирают, не получают ничего» (Филипп 90). Оба фрагмента начинаются одним и тем же оборотом «Те, кто говорит», и это подчеркивает их внутреннюю, содержательную связь: речь идет именно о каждом человеке, *в том числе* о Христе, который является одним из нас. Это особенно наглядно видно в первом из приведенных фрагментов, где сначала говорится о Христе, а потом то же самое утверждается о любом человеке («некто»).

Здесь повторяется важнейшая идея, которая была выражена в Евангелии от Иоанна: истинная, живая жизнь, которую могут обрести подлинно верующие в Иисуса, в отличие от неистинной, мертвой жизни, свойственной большинству людей, достигается через особый акт духовного рождения, и этот акт и есть *воскресение* в самом глубоком и точном смысле. При этом самая большая загадка заключается в понимании того, что означает смерть для человека, обретшего подлинную жизнь, воскресшего к духовной, живой жизни.

Для понимания этого нужно вспомнить другую важнейшую идею учения Иисуса Христа – идею тождества человека и Бога. Это тождество скрыто от человека, но именно его реализация составляет смысл каждой человеческой жизни. Та новая, духовная жизнь, которую должен обрести человек и которая будет означать его свершившееся воскресение, – это и есть выявление тождества с Богом, постоянное пребывание в Боге. Возможно, именно об этом речь идет в последней фразе процитированного выше фрагмента: «Бог жив – тот (уже) будет (мертв)». Раскрытие своего единства-тождества с Богом можно понять как смерть прежнего, «ветхого» человека, который по-настоящему и не был живым. Впрочем, нужно иметь в виду, что в данном месте рукопись евангелия испорчена; русская переводчица фрагмента (М.К. Трофимова) произвела восстановление испорченного места (слова в скобках), но это восстановление не выглядит бесспорным. Например, английский переводчик в этом фрагменте текста предпочел оставить лауну без восстановления, не претендуя на то, что он правильно понимает общий смысл этого загадочного высказывания¹.

Несмотря на лауну в конце предложения, первая часть этой фразы «Бог жив» достаточно понятна: новая жизнь, которую обретает человек в воскресении, духовном рождении, означает жизнь Бога в нем; однако это делает возможным и даже *необходимым* последующую смерть, о которой говорится в предшествующей фразе, совсем загадочной. Казалось бы, здесь возникает противоречие с тем, как понималось духовное рождение (вхождение в Царство Небесное) в Евангелии от Иоанна, где духовное рождение к новой жизни означало обретение *вечной* жизни, в которой больше нет места смерти. Однако, если вспомнить все детали нашей интерпретации четвертого евангелия, можно прийти к выво-

¹ «Those who say that the Lord died first and (then) rose up are in error, for he rose up first and (then) died. If one does not first attain the resurrection, he will not die. As God lives, he would ...» (The Gospel of Philip. Translated by Wesley W. Isenberg // The Gnostic Society Library: <http://www.gnosis.org/naghamm/gop.html>).

ду, что на деле противоречия между каноническим и апокрифическим евангелиями нет, просто в Евангелии от Филиппа особый акцент ставится на той особенности человеческого бытия, которая была в тени в Евангелии от Иоанна.

Как мы говорили (см. глава 1, раздел 1.6), вхождение человека в Царство Небесное и в вечную жизнь вовсе не означает, что в его жизни будет отсутствовать смерть. Вечная жизнь – это не «райское» бытие ортодоксального христианства, которое резко отличается от земного бытия человека; новая, духовная жизнь, о которой говорит Иисус, – это хотя и *преображенная*, но все-таки *земная* жизнь, и в ней смерть останется, как во всякой земной жизни. Но акт духовного рождения, воскресения, возвысит эту новую жизнь над смертью: смерть останется, но только как подчиненный момент самой преобразенной земной жизни. При этом, познав до конца истинный смысл своей земной жизни, человек познает и истинный смысл смерти, поймет смерть как знак несовершенства земного мира, но одновременно поймет и ее вторичность по отношению к совершенству и вечной жизни, в которую он вошел. Нам кажется, именно постижение истинного смысла смерти и имеет в виду автор Евангелия от Филиппа, когда утверждает, что нужно сначала воскреснуть, чтобы потом умереть. Пока человек ведет неистинную, мертвую жизнь, он не только не знает смысла своей жизни, но не знает и смысла смерти, не знает что такое смерть, хотя и боится ее как неведомой угрозы. Только став по-настоящему живым, он осознаёт свою смертность и понимает смысл смерти, которая неустранима из его жизни, хотя и не является абсолютной: за смертью всегда следует новая земная жизнь, так же причастная вечной жизни, как и прежняя, прерванная смертью.

В одном из фрагментов Евангелия проводится разделение двух форм мудрости человека, причем одна из них полностью сводится к познанию смерти: «Одна – Эхамоф, а другая – Эхмоф. Эхамоф – просто мудрость, Эхмоф – мудрость смерти, которая есть мудрость смерти, та, которая познала смерть, та, которая называется малой мудростью» (Филипп 39). Смерть укоренена в сущности человека, в сущности самой вечной жизни, и ее понимание есть непременно условие для полного познания всего существующего.

Мы уже говорили, что в Евангелии от Филиппа Христос несколько раз называется Логосом, и это можно рассматривать как явное свидетельство позднего происхождения этого памятника, возникшего, видимо, одновременно с синоптическими евангелиями в середине II в. В это время образ Христа подвергается значительной мифологизации, в формирующейся ортодоксальной традиции он превращается в Бога-Сына, вторую ипостась Бога. Похожая тенденция наблюдалась и в развитии собственно христианства. Мы это видели выше на примере редакторских вставок в Апокрифе Иоанна, благодаря этим вставкам происходило отождествление Христа с Сыном-Аутогеном, второй «эманацией» Бога-Отца (Неведомого Духа), который получал статус Логоса, творящего совершенный мир. В ортодоксальной традиции эта трансформация образа Христа имела совершенно определенную направленность: нужно было противопоставить Христа-Бога обычным людям, которые ни в коем случае не должны претендовать на то, чтобы прийти в единство с ним и с Богом. Развитие гностического христианства во II в. шло совершенно иным путем: здесь идея единства каждого чело-

века с Христом и с Богом не только не ослабевала, но даже усиливалась, несмотря на распространение концепции Христа-Логоса.

Это составляет важный мотив Евангелия от Филиппа, в котором это евангелие идет гораздо дальше Евангелия от Иоанна. Здесь постоянно подчеркивается, что Христос, несмотря на то, что он явно возвышается над обычными людьми и является Богом, одновременно един с каждым человеком и каждый человек может прийти в единство-тождество с Христом, т. е., как и он, возвыситься над собственной земной ограниченностью. Можно сказать, что концепция Христа-Логоса в ортодоксальном христианстве вела к еще большему принижению человека, а в гностическом христианстве, наоборот, к его еще большему возвышению, поскольку каждый человек становился таким же точно Логосом, управляющим миром, как и Христос.

Важным для понимания образа Христа в Евангелии от Филиппа является следующий фрагмент: «Боже мой, Боже мой, для чего, Господи, ты меня оставил? – Он сказал это на кресте. Ибо он отделил от этого места... что было рождено... от Бога. [Господь восстал] из мертвых. [Он явился таким, каким] он был. Но [тело его] было совершенным. [Ибо у него была] плоть. Но эта [плоть – плоть] истинная. [Наша же плоть –] не истинная, но [мы обладаем] образом истинной» (Филипп 72). Хотя текст сильно поврежден и предположительно восстанавливается издателями и переводчиком (в данном случае мы обозначили все редакторские вставки), общий его смысл понятен: с одной стороны, здесь констатируется, что Христос в своем воскресении превзошел обычных людей, так как обрел совершенную плоть, но, с другой стороны, акцент ставится на слова, сказанные Христом на кресте (Мк. 15:34), и это свидетельствует о единстве Христа с каждым из нас; последнее означает, что перед нами стоит та же задача, что и перед Христом, – стать совершенными. Христос, как и каждый человек, и един с Богом, и отделен от Бога (поэтому он и говорит свои трагические слова), но он окончательно соединился с Богом в своем воскресении и тем самым показал нам образец жизни.

Наиболее резко возможность тождества между простым верующим и Христом провозглашается во фрагменте, расположенном чуть выше процитированного. В нем говорится о том, как нужно правильно понимать воскресение: «Это следует тем, кто не только приобретают имя Отца, и Сына, и Духа святого, но приобретают их для самих себя. Если некто не приобрел их для себя, имя также будет отнято у него. Итак, их получают в помазании полноты силы креста, что апостолы назвали правым и левым. Ибо сей более не христианин, но он – Христос» (Филипп 67). Настоящее, неиллюзорное причастие христианской Истине заключается в ее принятии (т. е. в принятии имен Отца, Сына и Духа) *для себя*, человек должен радикально «переделать» себя в соответствии с этой Истиной, и тогда он испытывает такое преображение, которое делает его *неотличимым от Христа*.

Тем самым становится более понятной приведенная выше фраза из фрагмента 21: «Те, кто говорит, что Господь умер изначально и он воскрес, заблуждаются, ибо он воскрес изначально и он умер». Тождество любого человека и Христа означает не только то, что каждый человек может получить божественное со-

вершенство Христа, но и то, что Христос, даже обретя совершенство и полностью соединившись с Богом, остается *человеком* и обязан нести на себе *все черты обычного человека – в том числе и причастность земной смерти*. И это касается не только его жизни, изложенной в евангелиях и ставшей примером для всех христиан: как и каждый простой человек, он прожил и еще проживет бесконечное число жизней, подобных земной, и в каждой из них он проходит испытание смертью.

Можно констатировать, что метафизика, заложенная в Евангелие от Филиппа, является гораздо более «радикальной», чем та, которую мы обнаружили в Евангелии от Иоанна и Евангелии от Фомы (см. раздел 1.6), рядом с ней невозможно поставить ни одну из известных нам древних религиозно-философских концепций. Словно заглядывая на много столетий вперед, автор этого гениального произведения предвидит то представление о соотношении Бога и человека, которое станет нормой только в конце XIX в., в неклассической философии, в размышлениях А. Шопенгауэра, Ф. Достоевского, Ф. Ницше, А. Бергсона и др. В этой метафизике признается, что несовершенство является *первичным* по отношению к совершенству, точно так же как человек «первичен» по отношению к Богу, в том смысле, что совершенство, как некоторое предельное качество бытия, можно правильно понять только из несовершенства, а Бога – из человека, но не наоборот. Невероятный для древнего мира антропоцентризм проступает в огромном числе высказываний Евангелия от Филиппа, и именно это составляет главное препятствие для понимания подлинного смысла этого великого памятника, ведь исследователи-библеисты, работающие с этим текстом, не могут себе представить, что его нужно соотносить – если хочешь понять его правильно – не с привычными им религиозными концепциями первых веков нашей эры, а с философскими идеями, которые станут нормой для европейской культуры только много столетий спустя.

Одно из самых загадочных высказываний на эту тему дает очень своеобразную интерпретацию библейского мифа о грехопадении. Здесь говорится о двух деревьях, стоящих в раю, но это не библейские «древо жизни» и «древо познания», а дерево животных и дерево человека; они оказываются символами двух типов людей. Утверждается, что Адам съел плоды дерева животных, поэтому его потомство – это люди-животные, т. е., видимо, те люди, которые не постигли истину, не стали подлинными христианами и не обрели духовную, человеческую жизнь. «Дерево, [с которого Адам съел] плод, – [дерево животных]. Поэтому многочисленны были [дети его. Они] съели [плод дерева животных]. Плод [дерева животных] породил людей – [животных, которые] почитают человека – [животное. И] Бог создал [человека, и] люди создали Бога. Подобным образом в мире люди создают богов и почитают свои создания. Следовало бы богам почитать людей, как существует истина» (Филипп 84–85). Вряд ли можно с полной ясностью проинтерпретировать этот сложный (и сильно поврежденный) текст, но общий его смысл кажется понятным: библейское «древо жизни» – это дерево, которое заставляет человека существовать как животное; только «древо познания» является человеческим, поскольку позволяет человеку родиться для духовной, подлинной жизни, возвышающейся над животной жизнью. И в этой

жизни человек соединяется с Богом, точнее, рождает в себе Бога, точно так же, как Бог, создает его. Если предпоследнюю фразу высказывания еще можно объяснить иронией над язычниками, которые «выдумывают» своих богов, то предшествующая фраза («Бог создал человека, и люди создали Бога») явно говорит о взаимной «обусловленности» человека (родившегося для подлинной, духовной жизни) и Бога.

В Евангелии от Филиппа есть два фрагмента, посвященных самой важной теме – объяснению того, что же такое Бог; и они не просто загадочны, в них говорится о высшей *тайне* мироздания (второй текст обещает раскрыть «тайну»). Начало первого из них сильно повреждено, причем русская переводчица, как нам кажется, не совсем правильно восстановила утраченные слова, поэтому мы изменим текст М.К. Трофимовой на основании английского перевода²: «Те, кто говорят, что <есть небесный человек и есть еще кто-то над ним>, они заблуждаются. [Ибо] тот <первый из двух небесных людей>, кто [так] открылся, есть тот, кого называют: тот, кто от низа. И тот, кому принадлежит скрытое, есть тот, кто выше него. Действительно, хорошо сказать: внутреннее и внешнее и <то, что за пределами внешнего>. Поэтому Господь назвал гибель “тьмой внешней”. Нет ничего вне ее. Он сказал: Отец мой, который в сокрытом. Он сказал: Войди в свою комнату, закрой свою дверь за собой (и) молись своему Отцу, который в сокрытом, то есть тому, кто внутри всех их. Но тот, кто внутри всех их, – это Плерома. За ним нет никого, кто был бы внутри. Это тот, о ком говорят: Тот, кто над ними» (Филипп 69).

Этот текст легче понять, если увидеть его смысловое совпадение с фрагментом 2 из Евангелия от Фомы. В обоих случаях отвергается чисто пространственное представление о различии земного бытия и Бога, которое свойственно обычным людям и которое помещает Бога «на небо», в какую-то удаленную от нас область пространства. Как и в Евангелии от Фомы, в первой фразе процитированного фрагмента чувствуется насмешка над верой простых людей в Бога как «небесного человека», который «над» ними. Если человек демонстрирует свою «высоту» и понимает божественное превосходство только в таком «вертикальном» смысле, он сам скорее происходит «от низа» (эта ирония явно направлена на ортодоксальное понимание Бога, выраженное в Откровении Иоанна; возможно, именно этот памятник здесь и имеется в виду). Отвергая это представление, Евангелие от Филиппа *отождествляет Бога с внутренней, сокрытой во всех вещах полнотой бытия*. Бог – это *окончательная глубина бытия*, «за которой», точнее, *внутри* которой нет больше никакой «глубины». И

² «Those who say, “There is a heavenly man and there is one above him” are wrong. For it is the first of these two heavenly men, the one who is revealed, that they call “the one who is below”; and he to whom the hidden belongs is that one who is above him. For it would be better for them to say, “The inner and outer, and what is outside the outer.” Because of this, the Lord called destruction the “the outer darkness”: there is not another outside of it. He said, “My Father who is in secret.” He said, “Go into your chamber and shut the door behind you, and pray to your Father who is in secret”; the one who is within them all. But that which is within them all is the fullness. Beyond it, there is nothing else within it. This is that of which they say, “That which is above them”» (там же).

только метафорически про эту последнюю глубину бытия можно говорить «Тот, кто над ними», такое перенесение Бога вовне и «вверх» свойственно наивному сознанию, которое таким образом пытается понять его отношение к нам.

В Евангелии от Филиппа принципиально отвергается *пространственная метафизика*, свойственная не только ортодоксальному христианству, но и некоторым памятникам гностического христианства, повествующим о возникновении мира; здесь Бог понимается в рамках *метафизики глубины*, причем сама глубина понимается не в пространственном смысле, а в смысле противоположностей «открытое–сокрытое» и «многое–единое». Бытие имеет таинственную и сокрытую глубину, это и есть Бог, в котором все соединяется со всем, но у бытия есть и множественная «периферия», та самая «тьма внешняя», за пределами которой нет ничего и которая представляется абсолютным разложением и абсолютной гибелью.

Важно отметить, что в кульминации рассматриваемого нами фрагмента из Евангелия от Филиппа находится фраза, которая почти буквально совпадает с высказыванием Иисуса Христа из Евангелия от Матфея: «Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф. 6:6). Ортодоксальные комментаторы Евангелия от Филиппа без всяких сомнений утверждают, что соответствующая фраза взята из канонического евангелия и приведена с искажением. На самом же деле при внимательном прочтении этой фразы можно прийти к выводу, что именно вариант Евангелия от Филиппа является исходным и аутентичным, а в Евангелии от Матфея соответствующее высказывание Христа приведено с искажениями (скорее всего, Евангелие от Матфея было создано в окончательном виде позднее Евангелия от Филиппа). Ведь последнюю часть высказывания в Евангелии от Матфея невозможно понять как вывод из предшествующих слов, здесь присутствует явное нарушение смысловой логики, мысль завершается совсем не тем, что предполагалось в первой части высказывания. Ведь начальные слова «помолись Отцу твоему, который втайне (в сокрытом)» точно соответствуют смыслу высказывания в Евангелии от Филиппа: здесь речь идет о *сокрытости Отца*. Но дальше в Евангелии от Матфея речь идет совсем о другом, о том, что Отец видит тайное, т. е. воспринимает молитву, *произнесенную втайне* (в сокрытом), и воздаст человеку за нее. Сокрытость человека, произносящего молитву, никак не соотносится с мыслью о сокрытости самого Отца, которая во второй части высказывания, по сути, отрицается. В Евангелии от Филиппа, напротив, высказывание во всех своих частях имеет один и тот же смысл, который уточняется от начала высказывания к его концу. Здесь уединение признается необходимым условием для концентрации на сокрытом, оно необходимо для того, чтобы приблизиться к Отцу, который пребывает в этом сокрытом. Именно в последней глубине сокрытого мы обнаруживаем Плерому (полноту, единство), которая опознается как полнота Бога.

Самая большая загадка текста апокрифического евангелия заключена в высказывании, которое описывает, как у «Отца всего» (т. е. у Бога-Отца) появилось *тело*: «Если дозволено говорить тайну, Отец всего соединился с девой, которая снизошла, и свет осветил его в тот день. Он явился в великом чертоге

брачном. Поэтому его тело, которое появилось в тот день, вышло из чертога брачного, как то, которое появилось от жениха и невесты. Подобным образом Иисус воздвиг все в нем благодаря этому. И следует, чтобы каждый ученик вошел в его покой» (Филипп 82). Вряд ли кто-то отважится утверждать, что понимает это высказывание от начала до конца. Непонятного в нем гораздо больше, чем понятного. Тем не менее важно сформулировать хотя бы какие-то гипотезы по поводу смысла этого отрывка, поскольку очевидно, что «тайна», которая заключена здесь, является одной из важнейших тайн всего раннего христианства.

Как уже говорилось ранее (см. раздел 1.5), учение Иисуса Христа было радикально антропоцентричным, в этой религиозной концепции на первом плане находится не столько Бог, сколько человек. Это приводит к тому, что при любой попытке описать Бога оказывается необходимым использовать определения человека и его земной жизни. Если в ортодоксальном христианстве земная жизнь человека изображается как «деградация» вечной и бесконечной жизни Бога, то в учении Иисуса земная жизнь человека – это «развертывание» бытия Бога, она не противопоставляется вечной жизни Бога, а рассматривается как *необходимое дополнение* к ней. Полное описание всех форм существования Бога – это описание тех форм существования человека, в которых наиболее полно проявляется бытие Бога.

Поскольку телесность является важнейшей стороной жизни человека, она также должна быть в какой-то форме качеством Бога. А так как тело человека не может появиться вне брака, вне отношений мужчины и женщины, и эта характеристика нашего бытия должна быть приписана Богу! Именно это выражено в приведенном выше фрагменте, и здесь мы подходим к наиболее неожиданной и неизвестной стороне подлинного христианства, которая яростно искоренялась в ортодоксальной традиции. Многовековая практика негативной оценки половых отношений, процесса деторождения и самой человеческой телесности привела к тому, что чуть ли не главной особенностью христианства признавалось и признается отвращение к плоти и к естественному процессу рождения человека. Именно поэтому та тенденция Евангелия от Филиппа, с которой мы сталкиваемся в приведенной цитате и во множестве других фрагментов этого памятника, настолько озадачивает исследователей и простых читателей, что они просто отказываются понимать смысл этих фрагментов, хотя некоторые из них вполне прозрачны по своему смыслу (в отличие от приведенной цитаты).

Кажется, что здесь нарушается логика развития христианства: ведь телесная сторона земной жизни человека имеет особое значение в языческих религиях, в то время как христианство резко противопоставит языческому отношению к жизни и особенно языческому культу телесности. Однако на самом деле никакого противоречия здесь нет, нужно только увидеть принципиальное различие между языческим культом земной плоти и плотских отношений и тем освящением телесного начала, которое характерно для подлинного христианства. В язычестве плотское начало культивируется в его наличной форме, несовершенной и конечной, в христианстве же речь идет о том, чтобы через несовершенную форму телесности земного человека увидеть ее божественный и абсолютный «исток». Этот «исток», эта *божественная* телесность вполне доступна пониманию человека, поскольку

человек признается находящимся в единстве-тождестве с Богом, он есть несовершенное, земное явление Бога. Поэтому он может постичь «качества» Бога через свои собственные несовершенные «образы» этих качеств. Это прямо противоположно ортодоксальной традиции, где идея абсолютной онтологической отделенности человека от Бога делает невозможным постижение «качеств» Бога. Еще более нелепо здесь, что среди этих «качеств» есть нечто аналогичное человеческой телесности и брачно-половой сфере.

Проблема отношения христианства к телу и полу становится совсем запутанной, если мы учтем, что церковные борцы с ересями на протяжении столетий культивировали мнение о том, что одной из главных характерных черт гностической традиции является «презрение» к плоти, т. е. отрицание какой-либо значимости телесного начала. Это можно считать чудовищной иронией истории: ортодоксальное христианство, несущее полную ответственность за негативное отношение к плоти и к браку, наложившее роковую печать негативного, антикультурного аскетизма на всю европейскую историю, на протяжении столетий изображало себя «защитником» телесности от «спиритуализма» гностиков. Среди всей той лжи, которую церковные идеологи направляли против верных наследников Иисуса Христа, эта ложь является, вероятно, самой бессовестной. Но теперь, когда нам известно достаточное количество апокрифических памятников, передающих неискаженное первохристианское учение, мы можем адекватно осмыслить все слагаемые этого учения, очистив наши представления от тех измышлений, которые содержатся в трудах печально известных борцов с ересями.

Наиболее точно первохристианское (гностическое) отношение к плоти выражено в уже приводившемся выше фрагменте 62 из Евангелия от Филиппа: «Не бойся плоти и не люби ее. Если ты боишься ее, она будет господствовать над тобой. Если ты полюбишь ее, она поглотит тебя, она подавит тебя». Человек в равной степени должен избегать и господства плоти в своей жизни, и пренебрежения плотью. Телесное начало – необходимый и важный элемент нашего бытия, но элемент вторичный и подчиненный. Тот факт, что материальный мир создан низшим божественным существом и даже существом отрицательным, носителем тьмы и зла, вовсе не означает, что сама материальность является отрицательным началом, злом. Главная идея первохристианского учения – это идея *всеприсутствия Бога*, и она означает, что даже в действиях Демиурга присутствует сила благого Бога-Отца; хотя творение Демиурга радикально «испорчено» его недостатками (отсутствием полноты знания), оно все-таки «доброотно» в своей основе. В этом смысле известнейшая гностическая идея о том, что высшая цель человека – уйти из земного мира в высший божественный мир, вовсе не означает, что в этом процессе человек превращается в чистый дух, не означает избавления от плоти, как это утверждалось и утверждается церковными критиками гностицизма.

Здесь нужно говорить не об отрицании плоти, телесного начала, а о признании существенного различия двух форм телесности: земной, искаженной, и совершенной, божественной. Наличие двух форм телесного начала в человеке очень ясно зафиксировано в Апокрифе Иоанна, о чем мы говорили в разделе 2.3; напомним, что, согласно этому памятнику, Ялдабаоф вместе со своими архонта-

ми сначала творит человека как *бессмертное* существо, которое безусловно обладает телом – бессмертным и совершенным телом, вопреки их собственному несовершенству. Это происходит в силу того, что через них человека творит София и сам Бог-Отец. Но затем, поняв, насколько сотворенное ими существо совершеннее их самих, Ялдабаоф со своими подручными создает для человека *второе*, несовершенное и смертное, тело, которое налагает на него печать забвения и покорности. Человек должен избавиться от этой второй, негативной телесности, но это вовсе не означает избавления от тела как такового, наоборот, это означает раскрытие высшей, божественной телесности, которая должна быть приписана и всему высшему миру (Плероме), и даже Богу-Отцу в его *существующих, бытийных* формах и воплощениях.

Эта идея о двух формах телесности и о необходимости избавиться только от «низшей» плоти очень ясно выражена в нескольких фрагментах Евангелия от Филиппа. В уже приводившемся выше фрагменте 72 мы читаем: «Господь восстал из мертвых. Он явился таким, каким он был. Но тело его было совершенным. Ибо у него была плоть. Но эта плоть – плоть истинная. Наша же плоть – не истинная, но мы обладаем образом истинной». Теме воскресения плоти посвящен фрагмент 23; он имеет очень сложное и запутанное содержание, тем не менее главная мысль в нем достаточно ясна – это противопоставление истинной плоти и нашей неистинной и вывод о том, что воскресение должно быть во плоти (истинной): «Ты говоришь, что плоть не воскреснет. Но скажи мне, что же воскреснет, чтобы мы почитали тебя. Ты говоришь, что дух во плоти, и также свет сей есть во плоти. Логос – сей другой, который есть во плоти, ибо, что бы ты ни сказал, – ты ничего не говоришь помимо плоти. Надо воскреснуть в этой плоти, ибо все в ней».

О преобразовании несовершенной телесности в телесность совершенную идет речь во фрагментах 100–101 (вероятно, это единый текст, неправильно разделенный издателями): «Чаша молитвы содержит вино, она содержит воду, служа символом крови, над которой совершают евхаристию. И она наполняется Духом святым. И она принадлежит полностью совершенному человеку. Когда мы выпьем это, мы получим совершенного человека. (101) Вода живая – это тело. Следует, чтобы мы облеклись человеком живым. Поэтому, если некто идет (и) опускается в воду, он обнажается, дабы облечься им».

Этот текст интересен тем, что в нем достаточно ясно подразумевается возможность преобразования несовершенного тела в совершенное *непосредственно в земной жизни человека* (через евхаристию и крещение водой живой). Это отражает общий оптимистический настрой Евангелия от Филиппа, но именно в этом пункте обнаруживается чрезвычайно важное различие между религиозными представлениями автора этого евангелия и Апокрифа Иоанна, одного из самых значимых и влиятельных раннехристианских памятников. Мы уже говорили (см. раздел 2.3) о том, что между собственно учением Иисуса Христа и назорейской концепцией творения, которая стала основой концепции, изложенной в Апокрифе Иоанна, нет радикальных противоречий, но есть характерное различие: для Иисуса главное – это описание пути спасения человека, суть которого в раскрытии нерасторжимой связи человека с Богом, что делает его совер-

шенным и причастным вечной жизни, в то время как в Апокрифе Иоанна изложена религиозная космология, в которой наиболее важно представление об иерархии миров – высшего, божественного мира (Плеромы) и низшего мира, сотворенного Демиургом. В рамках этой космологии достижение наибольшего совершенства в низшем, земном мире является только предварительной целью человека, главная его цель – это уход из земного мира в мир «небесный», божественный. Но зададимся вопросом: если главной мыслью учения Иисуса Христа является соединение с Богом уже здесь и сейчас, в земной действительности, причем это соединение признается настолько значимым, что открывает человеку вечную жизнь, зачем ему уходить из этого мира?

В Апокрифе Иоанна господствует близкая к дуализму концепция человека. Правда, это не дуализм тела и духа, как в философии Платона и в ортодоксальном христианстве, а необычный духовно-телесный дуализм, подразумевающий противостояние в человеке двух духовных и двух телесных начал – Духа живого и духа обманчивого, с одной стороны, и совершенного бессмертного тела и смертного тела, с другой. Окончательное обретение бессмертного тела в этом случае связано не только с окончательной победой Духа живого над духом обманчивым в человеческой личности, но и с уничтожением, «сбрасыванием» смертного тела, что признается возможным только через уход из земного мира и окончательное перемещение в мир божественный.

В Евангелии от Филиппа проявляется совершенно иная тенденция: как мы видели, даже воскресение здесь понимается как непрерывный процесс перехода к совершенному состоянию непосредственно в земном бытии, а обретение человеком совершенного тела описывается как *преображение* несовершенного тела, а не как его *уничтожение*. При этом, конечно же, получение совершенного тела – это только следствие более общего процесса достижения целостного совершенства личности. Признание возможности такого совершенства *внутри мира* – это самая важная идея Евангелия от Филиппа: «Совершенный человек не только не сможет быть схваченным, но не сможет быть и увиденным. Ибо, если он будет увиден, его схватят. Иным способом никто не сможет приобрести себе эту благодать, кроме как если он облечется совершенным светом и станет сам совершенным светом. После того, как облечется им, он войдет в свет. Таков есть свет совершенный. И следует, чтобы стали мы людьми духовными, пока мы не вышли из мира. Тот, кто получил все, не будучи господином в этих местах, не сможет быть господином в том месте. Только Иисус знает конец этого. Но он пойдет в середину, как несовершенный. Человек святой свят весь, вплоть до тела его. Ибо, если он получил хлеб, он освятит его, или чашу, или другое все, что он получил, – он очищает это. И как не очистит он также тела? Подобно тому как Иисус налил воду крещения, он вылил смерть. Вот почему мы опускаемся в воду и не опускаемся в смерть, дабы нам не быть брошенным в дух мира. Когда он веет, бывает зима, когда Дух святой веет, бывает лето» (Филипп 106–109).

Первая часть этого фрагмента является развитием той концепции божественного света, разлитого в мире, которая была сформулирована в Евангелии от Иоанна. Там Иисус требовал от своих учеников и от всех людей стать такими же источниками света, как он сам, – здесь наследники Иисуса уверенно утверж-

дают, что поняли этот завет и способны выполнить его. Они знают, что этот мистический акт сделает человека совершенным и радикально изменит его отношение к миру: его не смогут ни увидеть, ни схватить, поскольку он сам станет светом и поэтому будет мистически связан *со всем мирозданием*. В середине фрагмента содержится утверждение о том, что человек должен уйти из земного мира в какой-то иной мир, однако характерно, что об этом говорится как-то не очень ясно, причем сам иной мир раздваивается в своем смысле: если человек не достигнет совершенства здесь, в этом мире, не станет духовным, то и в ином мире он не сможет стать «господином» и даже может попасть в «середины», в странную область, которая в Евангелии от Филиппа изображается как аналог «тьмы внешней» (хотя это понятие также есть в этом памятнике), как нечто загадочное и страшное – более страшное, чем наш мир («...есть плохое за этим миром, что воистину плохо, что называется серединой. Это – смерть» (Филипп 63)). Но затем снова говорится о святом (т. е. совершенном) человеке, существующем в *земном мире*, и утверждается, что он свят *во всех отношениях*, поэтому и тело его оказывается преображенным к совершенству. Более того, он возвышается над смертью!

Совершенно очевидно, что в Евангелии от Филиппа присутствуют обе тенденции раннего христианства: собственное учение Иисуса Христа, изложенное в Евангелии от Иоанна и Евангелии от Фомы, и христианизированная назорейская космология, изложенная в Апокрифе Иоанна. Влияние Апокрифа Иоанна видно, например, в использовании в приведенном выше тексте терминов «Дух святой» и «дух мира», явно коррелирующих с понятиями «Дух жизни» и «дух обманчивый». В другом фрагменте мы читаем: «Благодаря Духу святому мы порождены» (Филипп 74). Это утверждение понятно только в контексте концепции Апокрифа Иоанна, здесь Дух святой – это Эннойя-Барбело, Первая мысль Бога, которая является «родительницей» всего существующего, в первую очередь, конечно, человека. Можно привести и другие примеры использования космологической концепции Апокрифа Иоанна.

Однако указанные две составляющие христианского мировоззрения не являются равноправными в тексте Евангелия от Филиппа. Абсолютным приоритетом здесь обладает тенденция, заданная двумя древними евангелиями, влияние же Апокрифа Иоанна безусловно поверхностно и вторично. И наиболее наглядно отказ от следования той логике развития религиозных идей, которая была задана назорейской космологией и воспроизведена в преобразованном виде в Апокрифе Иоанна, проявляется в предельном ослаблении, почти исчезновении мысли о необходимости и неизбежности для человека ухода из земного мира в мир высший, божественный. Наиболее принципиальное возражение против этой мысли содержится в рассмотренном выше фрагменте о сокрытости Бога. Ведь в нем принципиально отрицается пространственно-иерархическая модель отношений Бога с земной действительностью. Бог – это сокрытая сущность мира и любой вещи, и его можно найти *в любой и каждой вещи*; зачем же устремляться куда-то за пределы мира? И что вообще может быть за пределами мира, кроме «тьмы внешней», т. е. абсолютного небытия, которое страшнее смерти, ожидающей нас в этом мире?

Хотя в некоторых фрагментах присутствуют утверждения о том, что человек должен уйти из мира, они не получают никакого развития, даже не уточняется, что это за мир. Если внимательно прочитать все эти фрагменты, создается впечатление, что «уход из мира» здесь понимается не буквально, а *метафорически*, как символ *отстранения* от несовершенства земного мира и слияния с тем совершенным светом, который разлит в нем. Возьмем в качестве наглядного примера следующий фрагмент: «Тот, кто вышел из мира, не может более быть схвачен, как бывший в мире. Он являет, что он выше страсти... (и) страха. Он – господин природы, он – избраннее ревности. Если видят такого, его схватывают, его бьют. И как сможет он убежать от этих желаний и страха?» (Филипп 61). В этом высказывании присутствует явное противоречие: сначала утверждается, что человек, вышедший из мира, больше не может быть схвачен и что он выше страсти и страха, но потом утверждается прямо противоположное – его могут схватить и бить и он не может уйти от желаний и страха. Понять смысл этого противоречия помогает сравнение этого фрагмента с приведенным выше фрагментом 106: «Совершенный человек не только не сможет быть схваченным, но не сможет быть и увиденным. Ибо, если он будет увиден, его схватят». Последняя фраза здесь как бы оставляет возможность того, что совершенный человек, слившийся с божественным светом, может вернуться в несовершенное состояние и тогда его можно будет увидеть (как несовершенное существо) и наказать за попытку преодолеть свое несовершенство (что, безусловно, свойственно злым властителям нашего мира). Фрагмент 61 подтверждает, что эта возможность вполне реальна. Вместе эти рассуждения показывают, что «уход из мира» невозможно понимать никак иначе, как преобразование человека «здесь и сейчас», *непосредственно внутри земной реальности*. Причем само это преобразование нужно понимать как *неокончательное*: возвысившись над несовершенством мира и слившись с его божественным светом, личность может вернуться в несовершенное состояние и снова попасть в плен к злым обитателям этого мира. Собственно говоря, так и должно быть, если мы продолжаем говорить о земном человеке, который, даже обретя вечную жизнь, остается *смертным* человеком, подверженным *желаниям и страху*.

В итоге, в Евангелии от Филиппа еще более резко, чем в Евангелии от Иоанна, провозглашается *взаимодополнительность* Бога и человека. Здесь даже не мифический Небесный Человек, как это было в Апокрифе Иоанна, выступает наиболее адекватной формой существования Бога, но *земной человек* со всеми особенностями своего земного бытия. В этом смысле мы еще раз можем обратить внимание на загадочное высказывание во фрагменте 82, в котором утверждается, что «Отец всего соединился с девой» и «его тело, которое появилось в тот день, вышло из чертога брачного, как то, которое появилось от жениха и невесты». Вероятно, речь идет о Марии, матери Иисуса, и о том, что она соединилась с Богом-Отцом, однако автор апокрифического евангелия категорически не соглашается с ортодоксальными богословами, выдумавшими «непорочное зачатие» (см. фрагмент 17), он утверждает, что духовное рождение Иисуса, как и физическое рождение от земного отца Иосифа (о чем прямо сказано во фрагменте 91), предполагало *земное* отношение к Ма-

рии его «Отца на небесах» (хотя и совершенное, в отличие чисто плотского несовершенного отношения Иосифа), *в этом акте Отец должен был стать таким же земным человеком, как мы все, и обрести земное тело*. При этом оказывается, что «духовное» рождение Иисуса не являлось *чисто* духовным, оно обладает определенной телесной составляющей и требует какого-то телесного отношения Марии с Отцом.

При этом особенно важное значение имеет различие несовершенной и совершенной формы брака, что является одной из самых заметных и оригинальных тем Евангелия от Филиппа. В этом пункте можно увидеть определенную зависимость Евангелия от Филиппа от концепции, изложенной в Апокрифе Иоанна. Ведь там, наряду с противопоставлением двух форм телесности человека – совершенной, божественной, и несовершенной, смертной, навязанной архонтами, проводилось аналогичное различие между формами брака (в равной степени обладающими телесной составляющей!) – несовершенным, который был предопределен насилием, совершенным Ялдабаофом над Евой, и совершенным, который связал Адама и Еву и определил рождение ими «совершенного» сына Сифа. Однако нужно видеть и существенное отличие Евангелия от Филиппа от более древнего памятника. В Апокрифе Иоанна говорится о браке в обоих своих формах именно как о человеческом браке, который невозможно было перенести на отношение божественных сущностей внутри Плеромы. Если и говорилось о соединении Отца с Божественной Матерью, Барбело, с целью порождения Сына-Аутогена, то этот процесс не мыслился подобным браку Адама и Евы; это соединение вообще не допускало какого-либо описания на языке людей. В Евангелии от Филиппа происходит обращение этого отношения между Богом и человеком. Для того чтобы породить своего Сына, Бог-Отец должен был принять человеческий облик и человеческую телесность (совершенную) и вступить в совершенный брак с Марией.

Несмотря на различие двух форм брака – совершенной и несовершенной, по отношению к человеку они выступают в качестве подобных друг другу: обе формы брака ведут к духовно-телесному соединению мужчины и женщины и оба имеют результатом рождение детей. Хотя в случае совершенного брака этот процесс, видимо, имеет мистический характер, и поэтому ему невозможно дать полностью рациональное описание, наиболее естественным способом его понимания остается аналогия с несовершенным браком. Об этом многократно говорится в Евангелии от Филиппа: «Если брак оскверненный скрыт, насколько более брак неоскверненный – тайна истинная? Он – не плотский, но чистый, он принадлежит не желанию, но воле. Он принадлежит не тьме и ночи, но принадлежит он дню и свету» (Филипп 122); «Чертог брачный – не для животных и не для рабов и женщин оскверненных. Но он для мужей свободных и дев» (Филипп 73).

Особого внимания требует следующий фрагмент на эту же тему: «Среди духов нечистых существуют мужские, существуют женские. Мужские – это те, что соединятся с душами, обитающими в форме женщины, а женские – те, что объединены с теми, которые в форме мужчины из-за того, что она отделена. И никто не может убежать от них, когда они овладевают им, если только не обретает он силы мужчины и женщины, то есть жениха и невесты. Ее же полу-

чают в чертоге брачном в образе. Когда женщины глупые видят мужчину, сидящего в одиночестве, они бросаются на него, резвятся с ним, оскверняют его. Подобным образом, если мужчины глупые видят женщину, сидящую в одиночестве, красивую, они убеждают ее, насилуют ее, желая ее осквернить. Но если они видят мужа и его жену, сидящих рядом, женщины не могут войти к мужчине и мужчины не могут войти к женщине. Так же бывает, если образ и ангел соединяются друг с другом, и никто не может осмелиться войти к мужчине или к женщине» (Филипп 61).

Чтобы правильно понять смысл этого текста, нужно упомянуть еще одну важную идею Евангелия от Филиппа, которая обосновывает значение совершенного брака (чертога брачного) для спасения человека. Здесь отделенность женщины от мужчины признается главным фактором, приведшим к несовершенству земного человека. А поскольку несовершенство прежде всего выражается в смерти, сама смерть объясняется разделением совершенного человека на мужчину и женщину: «Когда Ева была в Адаме, не было смерти. После того, как она отделилась от него, появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти больше не будет» (Филипп 71).

В этом пункте Евангелие от Филиппа вновь очень далеко уходит от концепции, изложенной в Апокрифе Иоанна, хотя формально речь идет о тех же проблемах. В Апокрифе Иоанна утверждалось, что отделение Евы от Адама вело к утрате Адамом важнейшего слагаемого своей сущности – Эпинойи света, благодаря которой осуществляется познание. Соответственно, соединение с Евой было насущно необходимо для обретения полноты человеческой сущности и, как результат, совершенства. Однако при этом не предполагалось, что смерть, самый главный признак нашего несовершенства, непосредственно происходит из этого акта разделения. Евангелие от Филиппа дает гораздо более радикальное развитие той же темы. Здесь не уточняется, каким образом произошло отделение Евы от Адама; как и в других случаях, вся разветвленная мифология Апокрифа Иоанна не интересует автора Евангелия от Филиппа, но он явно усиливает философское звучание тех тезисов, которые были сформулированы в древнем памятнике. В Апокрифе Иоанна воссоединение Адама с отторгнутой от него частью, Евой, было только необходимым условием *начала* пути познания, т. е. пути спасения. В Евангелии от Филиппа утверждается, что соединение Адама и Евы, если оно состоится в полной мере, в совершенной форме, сразу приведет к спасению, к избавлению от смерти.

Теперь можно интерпретировать смысл фрагмента 61. В первой его части утверждается, что именно из-за отделения женщины целостный совершенный человек приобрел характерные черты мужчины и женщины и стал несовершенным, в связи с чем к нему могут присоединиться «духи нечистые». Преодолеть их влияние можно только восстановив свою подлинную силу, а для этого необходимо сделать снова полной свою человеческую сущность, т. е. вступить в совершенный союз жениха и невесты, вступить в чертог брачный. Особый смысл имеет фраза о соединении «образа» и «ангела»; в данном случае первый термин, видимо, обозначает земную личность человека, точнее, его данную земную жизнь – одну из множества жизней в чередующихся перевоплощениях, а второй – его вечную

сущность, существовавшую всегда и предстающую в различных земных воплощениях. Смысл фразы в том, что если человеку удастся в данном земном воплощении (образе) выразить всю полноту своего «ангела» (своей вечной сущности), то он станет полностью совершенным и недоступным для влияния нечистых духов, злых сил этого мира.

Таким образом, совершенный брак, обозначаемый термином «чертог брачный», является в Евангелии от Филиппа важнейшим таинством, наряду с крещением, помазанием и евхаристией (Филипп 68). Он имеет даже большее значение, чем другие таинства, поскольку они только подготавливают человека к тому, чтобы стать совершенным, а чертог брачный делает его совершенным. И уже совсем необычной идеей евангелия является сведение самой миссии Иисуса Христа к раскрытию таинства брака: «Если бы женщина не отделилась от мужчины, она бы не умерла вместе с мужчиной. Его отделение было началом смерти. Поэтому пришел Христос, дабы снова исправить разделение, которое произошло вначале, объединить обоих и тем, кто умер в разделении, дать жизнь (и) объединить их» (Филипп 78).

Об этом же свидетельствует еще один фрагмент евангелия: «Помазание выше крещения. Ибо благодаря помазанию мы были названы христианами, (а) не благодаря крещению. И Христос был (так) назван благодаря помазанию. Ибо Отец помазал Сына и Сын помазал апостолов, а апостолы помазали нас. Тот, кто помазан, обладает всем, он обладает воскресением, светом, крестом, Духом святым. Отец дал это ему в чертоге брачном; он получил (это)» (Филипп 95). Последняя фраза означает, что Христос получил от Отца все главные признаки своего совершенства (воскресение, свет, крест и Дух святой) именно в чертоге брачном! То есть для Христа, как и для каждого рожденного человека, было важно, что его рождение было определено совершенным браком, чертогом брачным. Этот фрагмент подтверждает правильность той интерпретации, которую мы дали самому загадочному фрагменту евангелия, в котором говорится, что «Отец всего соединился с девой» и «явился в чертоге брачном» (Филипп 82), обретя тело, как простой человек. Совершенный *человеческий* брак оказывается настолько универсальной формой совершенства, что даже Бог-Отец не может по-другому создать своего совершенного Сына, и он нисходит в человеческий облик, чтобы соединиться с земной женщиной.

В этом контексте становится вполне прозрачным смысл ряда фрагментов Евангелия от Филиппа, посвященных сравнению понятий *сотворения* и *порождения*: «Тот, кто получил (возможность) создавать, – это творение. Тот, кто получил (возможность) порождать, – это порождение. Тот, кто порождает, – может творить. Однако говорят, что тот, кто творит, порождает. Но его порождение – это творение. Поэтому он порождает не своих детей, а свои образы. Тот, кто творит, действует открыто, и сам открыт. тот, кто порождает, действует сокрыто, и он сокрыт. Порождение не подобно образу. Тот, кто творит, творит открыто, а тот, кто порождает, порождает детей сокрыто» (Филипп 121); «Дела человека происходят от его силы. Поэтому их называют силами. Его дела – его дети, которые происходят от покоя. Поэтому его сила обитает в его делах, а покой открывает себя в детях. И ты найдешь, что это проникает в плоть до об-

раза, и это человек по образу. Он делает свои дела благодаря своей силе, но благодаря покою он порождает своих детей» (Филипп 86).

Уже из этих фрагментов видно, что порождение, как *сокрытое* действие в покое, т. е. *в своей сущности*, ставится здесь выше, чем творение, которое есть реализация *внешней силы*. Творение порождает только «образы», т. е. нечто вторичное, порождение же приводит к появлению детей, т. е. новых высших существ этого мира. Еще в одном фрагменте превосходство рождения над творением выражено прямо, причем в нем присутствует еще и парадоксальная идея «неудачи творения», которая позднее станет очень популярной в европейской философии, но которая уникальна для раннехристианской литературы: «Мир произошел из-за ошибки. Ибо тот, кто создал его, желал создать его негибнущим и бессмертным. Он погиб и не достиг своей надежды. Ибо не было нерушимости мира и не было нерушимости того, кто создал мир. Ибо нет нерушимости дел, но – детей. И нет дела, которое смогло бы получить нерушимость, если оно не станет ребенком. Но тот, кто не имеет силы получить, – насколько более не сможет он дать!» (Филипп 99).

Неведомый автор евангелия решительно переосмысливает концепцию творения, изложенную в Апокрифе Иоанна, он отбрасывает всю мифологическую сторону этой концепции и придает ее ключевым принципам парадоксальное и очень глубокое философское содержание. Неведомый творец-неудачник нашего мира вряд ли может мыслиться здесь в традиционных терминах Демиурга, дьявола, повелителя тьмы. Важно не это, а противопоставление *акта порождения*, в котором порожденные «дети» продолжают, реализуют в новой форме бессмертную сущность своего родителя, и *акта творения*, как всего лишь *дела*, которое определено конечными внешними качествами творящего существа и которое в силу этого не может быть бессмертным, «негибнущим».

Вновь можно констатировать, что в идейной конструкции Евангелия от Филиппа совершенный брак и связанный с ним акт совершенного рождения детей признается абсолютно универсальной формой существования и развития человека и всего мироздания, не исключая и самого первоначала мира, Бога. Эта мысль присутствует в одном из фрагментов, который дает ясный итог всему сказанному ранее: «Подобным образом истинное бракосочетание: если некто в таинстве, таинстве брака, он – велик, ибо без него не будет мира. Ибо основа мира – человек, основа же человека – это брак. Познайте общение неоскверненное, ибо оно обладает великой силой. Его образ существует в оскверненной форме» (Филипп 60). Столь прямое выражение *абсолютной метафизической первичности* земного человека и форм его бытия, взятых в их совершенной сущности, невозможно найти ни в одном другом христианском тексте; в этом смысле Евангелие от Филиппа представляет собой уникальный памятник, помогающий понять важнейший вектор развития христианства – а через него и всей европейской культуры.

Последний и самый сложный момент в концепции совершенного брака – это утверждение, что совершенный брак или его подобие преодолевает смерть. Это кажется только метафорой, но на самом деле это утверждение имеет очень глубокое буквальное содержание.

Поскольку любой брак, даже самый несовершенный («оскверненный»), является «образом», ослабленной формой совершенного брака, то можно прийти к выводу, что любой брак преодолевает смерть – конечно, не абсолютно, а относительно (Филипп 60). Это справедливо даже по отношению к полностью несовершенному браку, который реализуется как чисто плотский акт. В нем преодоление смерти можно понять как сам акт рождения детей, которые в какой-то форме продолжают жизнь своих родителей. И не только родителей: рождение детей непосредственно связано с реализацией вечной жизни для всех людей. Ведь автор Евангелия от Филиппа, как и все ранние христиане, рассматривает вечную жизнь как цепь отдельных эмпирических жизней, последовательно проживаемых человеком. В этом контексте рождение детей – это не возникновение абсолютно новых личностей, а возрождение (в качестве новых «образов») уже существовавших и умерших людей. Впрочем, эта тема не является главной в евангелии, и о ней можно только догадываться по отдельным намекам.

Поскольку абсолютно совершенный брак между людьми невозможен, полное устранение смерти также невозможно. Но возможно приближение к этому идеалу; это, видимо, означает, что смерть, хотя и останется, уже не будет ужасать мужчину и женщину, достигших относительной полноты своего бытия; они будут видеть перспективу своих следующих жизней, *в их земной жизни проступит вечная жизнь, возвышающаяся над смертью*. То совершенство, которым обладает брак, безусловно передается и рожденным от этого брака детям, и это сделает для них в будущем более доступным и простым построение своего совершенного брака, а это в свою очередь придаст их бытию еще большее совершенство, чем их родителям.

Важные нюансы представлений о совершенном браке позволяет понять фрагмент 112: «Те, кого породит женщина, подобны тому, кого она любит. Если это ее муж, они подобны ее мужу. Если это любовник, они подобны любовнику. Часто, если женщина спит со своим мужем по необходимости, а сердце ее с любовником, с которым она соединяется, тех, кого она породила, она порождает подобными любовнику. Но вы, которые пребываете с сыном Бога, не связывайтесь с миром, но связывайтесь с Господом, дабы те, кого вы породите, не были подобны миру, но были бы подобны Господу». Этот текст поистине удивителен: сначала в нем речь идет о чисто плотских отношениях между мужчиной и женщиной, а затем эти отношения непосредственно соотносятся с отношением верующего к Христу. Это выглядит почти как кощунство, однако в понятийной системе Евангелия от Филиппа это соотнесение получает вполне логичное объяснение. Ведь брак является духовно-телесным единством; если ранее мы обращали внимание на телесную его сторону, то теперь нужно обратить внимание на духовную: чем более совершенным является брак, тем более совершенны в нем духовные отношения мужа и жены. Но совершенные духовные отношения двух людей (вне зависимости от их пола) стремятся к тому идеалу, который представлен отношением верующего и Христа. Здесь снова принципиально важно, что Христос – это совершенный человек, поэтому отношения двух людей и отношение верующего к Христу можно понять как несовершенное воплощение

идеала и как тот же идеал в его полном выражении, никакого абсолютного различия здесь провести невозможно.

Можно вспомнить, что несколько фрагментов евангелия говорят о *духовном рождении* человека от духовного общения верующих, осуществляемого через речь и связанного с получением высшего знания. Казалось бы, здесь «рождение» имеет чисто метафорический смысл, а сами отношения никак не могут быть соотнесены с браком. Однако парадокс концепции брака в Евангелии от Филиппа заключается в том, что брак, с одной стороны, и духовные отношения верующих, с другой (идеалом последних является отношение верующих и Христа), признаются не разными, а подобными и связанными друг с другом формами отношений. Вторая форма (отношение мужчин или отношение женщин друг к другу) возможна вне первой, но первая форма (брак) невозможна вне второй, если она хотя бы в какой-то степени является совершенной.

Совершенный брак – это брак *христианский*, и он не немислим вне глубокого духовного общения жениха и невесты, которое полностью подобно отношению верующих к Христу. В таком браке и супруги, и их дети будут близки к совершенству, т. е. будут подобны Христу. Они будут связаны не только совершенной плотской любовью, но и возвышенной духовной любовью; и подобно тому, как плотская любовь приводит к рождению детей, их духовная любовь поможет им самим и их детям родиться духовно – родиться к вечной жизни, о которой говорил Иисус. При этом духовная любовь обладает гораздо большей «силой», чем плотская, она преображает не только людей, связанных ею, но и все вокруг (Филипп 111); она может *физически* действовать на мир, делая всё и всех совершенными.

При таком возвышенном и метафизически нагруженном понимании брака между мужчиной и женщиной, с учетом того, что само значение миссии Иисуса Христа среди людей в Евангелии от Филиппа во многом сводится к распространению идеи совершенного брака, кажется естественным, что и в истории Иисуса это важнейшее таинство должно было присутствовать в полной мере. Это бросает совершенно иной свет на отношения Иисуса и Марии Магдалины, изображенные в евангелии: «Господь любил Марию более всех учеников, и он часто лобзал ее уста. Остальные ученики, видя его любящим Марию, сказали ему: Почему ты любишь ее более всех нас? Спаситель ответил им, он сказал им: Почему не люблю я вас, как ее?» (Филипп 55).

Если мы во всей полноте осознали смысл весьма нетривиальных идей Евангелия от Филиппа, нам никуда не уйти от предположения, что описанные здесь отношения Иисуса с Марией Магдалиной должны пониматься как тот самый совершенный брак, о котором говорится в тексте этого памятника. Поскольку в других раннехристианских сочинениях мы не находим такой высокой оценки брака, как в Евангелии от Филиппа, то мы не можем на основании только этого свидетельства что-то сказать о реальных отношениях Иисуса со своей ученицей. Тем не менее мы имеем полное право утверждать, что так *интерпретировались* отношения Иисуса и Марии в одном из идейных направлений христианства, причем их смысл понимался не как несовершенный брак, харак-

терный для всех земных людей, а как совершенный, мистический брак, описанный в евангелии³.

Намек на особые отношения между Иисусом и Марией Магдалиной содержится еще в одном фрагменте евангелия: «Трое шли с Господом все время. Мария, его мать, и ее сестра, и Магдалина, та, которую называли его спутницей. Ибо Мария – его сестра, и его мать, и его спутница» (Филипп 32). Б. Эрман решительно возражает против того, чтобы интерпретировать термин «спутница», присутствующий в этом фрагменте, в смысле «жена», как это делают некоторые «исследователи», раскрывающие секреты «семейной» жизни Иисуса. Это возражение бесспорно с филологической точки зрения: греческий термин, использованный в тексте евангелия, не несет в себе никакого интимного смысла. Тем не менее от этого свидетельства невозможно так просто отделаться: ведь Иисус имел много спутниц, помимо Марии Магдалины, и если здесь наряду с матерью и сестрой матери упомянута только одна «спутница», она явно чем-то выделена из всех, кто следовал за Иисусом, и явно имела какие-то особые отношения с ним. Религиозный контекст евангелия не оставляет сомнений в том, какой смысл имели эти отношения, здесь явно имеется в виду «совершенный брак» между Иисусом и Марией. При этом следует еще раз подчеркнуть, что эти отношения существенно отличаются от несовершенного брака, свойственного обычным людям, хотя они и не полностью противоположны этому несовершенному браку.

Евангелие от Филиппа придает совершенному браку (чертогу брачному) уникальное религиозное значение, в этом отношении рядом с этим евангелием невозможно поставить ни один раннехристианский памятник; однако высокая оценка брака и половой любви в целом очень характерна для всей гностической традиции. Многочисленные утверждения церковных идеологов о том, что гностики отрицают значимость телесного начала, чуждаются брачно-половых отношений и деторождения, нужно признать по большей части выдуманными и клеветническими; возможно, все это было свойственно каким-то локальным и маргинальным религиозным группам, но это невозможно признать тенденцией, характеризующей все движение в целом. Наоборот, как мы уже говорили, именно представители ортодоксальной, церковной версии христианства привнесли ра-

³ В книге М. Бейджента, Р. Ли и Г. Линкольна «Святая кровь и Святой грааль» (1982 г.; рус. изд. 2006 г.), а затем и в книге Л. Пикнетт «Код Марии Магдалины» (2003) из единственного свидетельства Евангелия от Филиппа делается вывод о том, что Иисус был женат на Марии обычным браком и у них, возможно, были дети. Такого рода предположения не имеют ничего общего с объективным и взвешенным отношением к древним текстам; особенно наглядно псевдонаучный характер этих сочинений проявляется в их пренебрежительном отношении к самому главному – к *религиозному содержанию* апокрифических текстов. «Исследователей» типа Л. Пикнетт в них интересуют только пикантные подробности жизни Иисуса Христа, содержательная же сторона этих памятников, заставляющая придавать обстоятельствам жизни Иисуса совершенно иной смысл, чем аналогичным обстоятельствам нашей жизни, вызывает у них нескрываемое раздражение: «...некоторые из этих текстов представляют собой удивительные образцы псевдомистической тарабарщины: непонятной, нарочито туманной и глупой» (см.: Пикнетт Л. Код Марии Магдалины. М., 2007. С. 15).

дикальный элемент аскетизма и презрения к плоти в христианское учение и одновременно с этим признали женщину низшим существом по отношению к мужчине. Для гностических христиан женщина была не только равной мужчине по своему значению и своим правам, но в определенном аспекте даже более значимой, поскольку именно она была (по)рождающим существом, т. е. обладала способностью, занимающей первое место в иерархии атрибутов совершенства (напомним, что Дух святой, ответственный за порождение всего существующего, является женским началом). Это делает вполне естественным то почтительное отношение первых христиан к Марии Магдалине, о котором мы говорили выше; это же объясняет большую роль женщин в раннехристианских общинах, которые, конечно, были сплошь «гностическими» и не могли быть иными, поскольку ортодоксальная традиция стала влиятельной относительно поздно (с середины II в.). Этот факт упорно замалчивается церковными историками церкви, так как для них женщина всегда являлась и является низшим, греховным существом, которое ни при каких условиях не может быть религиозным лидером.

Самое убедительное доказательство реального положения женщин в раннем христианстве содержится в Послании к римлянам ап. Павла. Павел обращается с приветствием к римской общине и поименно называет ее наиболее значимых представителей, в этом списке множество женских имен, и это явно противоречит мнению о приоритете мужчин в религиозной жизни первых христиан. Вот как об этом пишет Б. Эрман: «Павел называет Фиву, диаконису (или настоятельницу) церкви Кенхрейской, которая была покровительницей лично Павла и которой он доверяет передать его Послание к римлянам (16:1–2). Он упоминает Прискиллу, которая, как и ее муж Акила, была сотрудником Павла и его миссии и содержала домашнюю церковь (16:3–4; обратите внимание, что она упомянута прежде своего мужа). Он приветствует Мариам, которая выполняла ту же работу, что и он, среди римлян (16:6). Он упоминает Трифену, Трифосу и Персиду, женщин, которых Павел называет своими соратницами в служении Господу (16:12). Он упоминает также Юлию, и мать Руфа, и сестру Нирея – все они, очевидно, занимали высокое положение в общине (16:13, 15). Но больше всего впечатляет, что он упоминает Юнию, которую называет “прославившейся между Апостолами” (16:7). То есть круг апостолов явно был шире и разнообразнее, чем те двенадцать мужчин, которые известны большинству людей»⁴.

Хотя Павел в своих посланиях настаивает на ценности девства и безбрачия, совершенно очевидно, что это не было характерно для раннего (гностического) христианства, эти ценности были внедрены в христианское учение сторонниками ортодоксального направления, и это стало мощным негативным фактором, искажавшим в течение многих веков жизнь и культуру европейского общества. Насколько богаче и совершеннее могли бы быть отношения людей, общественная жизнь и культура в том случае, если бы христианство сохранило первоначальные представления об отношениях мужчины и женщины и о браке, показывают дошедшие до наших дней свидетельства о жизни и практике общения

⁴ См.: Эрман Б. Тайны Иисуса и Марии Магдалины. М., 2007. С. 181.

катаров и альбигойцев, средневековых еретических сообществ, возродивших учение первоначального христианства. Хотя сами эти движения были жестоко подавлены церковью, их представления об отношениях между полами сохранились в культуре в форме идеала рыцарской любви и в традиции средневековой куртуазной лирики.

Отдельно нужно сказать о высказывании из Евангелия от Фомы, которое часто приводят в доказательство якобы свойственных гностикам радикального аскетизма, отрицания брака, негативного отношения к женщинам и т. п.: «Симон Петр сказал им: Пусть Мария уйдет от нас, ибо женщины недостойны жизни. Иисус сказал: Смотрите, я направлю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное» (Фома 118). Прежде всего нужно заметить, что здесь утверждение «женщины недостойны жизни» принадлежит не Иисусу, а Петру, основателю ортодоксальной традиции. Христос же *возражает* ему: именно как возражение, а не как согласие нужно понимать ответ Иисуса. Но чтобы понять это, нужно отвлечься от контекста современных представлений и осознать, как понималось соотношение мужчины и женщины в древности⁵. Мужчина рассматривался как более полное воплощение сущности человека, а женщина – как менее совершенное воплощение той же сущности. Поэтому женщине, чтобы стать совершенной в том религиозном смысле, который подразумевался в христианском учении, нужно было сначала достичь степени совершенства, свойственной мужчине, а потом идти по тому же пути познания, что и мужчина. Петр отрицает такую возможность для женщины, а Иисус признает ее и утверждает, что это не так уж сложно.

В контексте представлений, изложенных в Евангелии от Филиппа, можно понять слова Иисуса еще и по-другому: необходимость «стать мужчиной» можно понять как «воссоединение» женщины с мужчиной – как тот самый совершенный брак (чертог брачный), который восстанавливает полноту самого мужчины и преодолевает его смертность. В рамках такой интерпретации мужчина и женщина приобретают еще большее равноправие в своих отношениях: ведь тот «мужчина», который получается в результате соединения земного мужчины и земной женщины, не совпадает с самим земным мужчиной, это уже совершенное воплощение сущности человека как такового.

Так понятый акт «преодоления» женщины хорошо согласуется с другим высказыванием из Евангелия от Фомы, где Христос говорит своим ученикам, что «войти в царствие» можно тогда, «когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной» (Фома 27). Здесь явно предполагается равноправие мужчины и женщины, и «преодоление» женщины в равной степени оказывается «преодолением» мужчины. Может быть, в этом фрагменте из Евангелия от Фомы имеется в виду то же самое таинство «чертога брачного», которое подробно описывается в Евангелии от Филиппа?

⁵ См.: Эрман Б. Петр, Павел и Мария Магдалина. Последователи Иисуса в истории и легендах. С. 296–300.

3.4. Рождение христианской философии

Вернемся к важному пункту нашего исследования: в Евангелии от Филиппа мы видим очень важное смещение акцентов в системе христианских представлений, сформировавшихся к середине II в. Согласно Апокрифу Иоанна, который пользовался в то время непререкаемым авторитетом, высшая задача человека заключалась в том, чтобы уйти из земного в высший мир; в Евангелии от Филиппа акцент ставится на другом – на достижении совершенства и единства с Богом в земном мире. В связи с этим очень многие традиционные понятия гностического христианства получают здесь переносный и метафорический смысл; в центре учения оказывается не Бог и не божественный мир (Плерома), а человек и его жизнь. В этом Евангелие от Филиппа непосредственно продолжает и даже усиливает самую главную тенденцию учения Иисуса Христа. Однако в результате этого процесса ключевые идеи учения становятся еще более сложными, практически недоступными обыденному сознанию. Учение, очищаясь от прямолинейной и наглядной мифологии, все больше и больше тяготеет к философской форме, хотя формирующаяся здесь философия сильно отличается от параллельно развивавшейся античной традиции.

Если мы возьмем весь комплекс христианских памятников следующей эпохи (с конца II в. по конец IV в.), то среди них обнаружим большое количество сочинений прямо противоположного толка – развивающих мифологические построения Апокрифа Иоанна; самым известным из поздних памятников этого рода является Пистис София. В связи с этим нельзя сказать, что Евангелие от Филиппа резко изменило развитие христианского мировоззрения в целом. Более правильно будет сказать, что в середине II в. произошло разделение гностического христианства на два направления, которые можно условно назвать *мифологическим* и *философским* гностицизмом. В первом сохраняется традиционная концепция двух миров и главной целью человеческой жизни остается уход из низшего мира в высший, при этом сам гнозис, высшее религиозное знание, сохраняет и даже усиливает свою мифологически-образную форму. Пистис София является выдающимся образцом сочинений этого направления; этот трактат, с одной стороны, посвящен детальному описанию структуры высшего мира и, с другой стороны, дает подробные рекомендации, призванные помочь душе избежать власти архонтов и вознестись в Плерому. Во втором направлении гностическое христианство с течением времени становится все более сложным и проработанным учением и излагается все более абстрактным, философским языком, заимствованным из языческой греческой философии; в конце концов в рамках этого направления возникла та философская традиция мистического пантеизма, которая проходит через всю историю европейской философии – от Иоанна Скота Эриугены до Анри Бергсона.

Церковные критики гностического христианства обращали своё внимание почти исключительно на произведения, относящиеся к первому направлению, в силу их большей понятности и распространенности. Но более важными и ценными в исторической перспективе представляются, конечно, сочинения, созданные в рамках второго направления. В результате многовековая борьба церкви с

гностическим учением и с массовыми проявлениями гностической ереси была направлена вовсе не на самое главное в них, она касалась периферии, а не центра гностического движения, поэтому она не привела и не могла привести к уничтожению этого идейного движения. Она была направлена на религиозно-мифологическую тенденцию, которая с течением времени играла все меньшую роль в европейской культуре. По-настоящему живым и действенным гностическое христианство было в философии великих европейских мыслителей – Иоганна Экхарта, Николая Кузанского, Джордано Бруно, Якоба Бёме, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Достоевского, Ницше, Вл. Соловьёва, Бергсона и многих других. Конечно, церковные критики угадывали «элементы гностицизма» в учениях упомянутых мыслителей, однако эти «элементы» по большей части не привлекали их внимания, они были слишком «заворожены» сложным мифологическим образом мироздания, созданным в сочинениях первого направления. В результате весь массив литературы о гностицизме, созданный до начала XX в., не имеет сейчас практически никакого научного значения, поскольку не затрагивает главного в гностическом христианстве. Точно так же не имеют существенного значения работы, которые в наши дни продолжают ту же линию церковной «критики». Все, на что может опираться непредвзятый исследователь, сводится к двум–трем десяткам работ, созданным в последние десятилетия, их мы и использовали в предшествующем изложении.

Говоря о превращении христианства из чисто религиозной в религиозно-философскую традицию, необходимо упомянуть имена двух великих родоначальников христианской философии – Валентина и Василида. Однако достаточно подробно и конкретно описать их учения оказывается невозможным, поскольку все, что мы достоверно знаем о них, содержится в трудах первых борцов с ересями, а их свидетельства вряд ли могут быть основой содержательного исследования; в них мы находим скорее карикатуру на подлинные взгляды этих мыслителей или, в лучшем случае, изложение тех второстепенных элементов их учений, на которые церковные авторы обратили внимание, поскольку они соответствовали их представлениям о мифологической системе гностицизма.

Более плодотворным представляется исследование сохранившихся гностических памятников, показывающих процесс перехода от религиозно-мифологической системы взглядов к системе религиозно-философской. Главным сочинением здесь, безусловно, является Евангелие от Филиппа, в котором еще присутствуют рудименты мифологической картины мироздания, но главное содержание все-таки имеет философский смысл. Еще более явно философское измерение преобладает в Евангелии Истины (существует гипотеза, что это сочинение написано Валентином или кем-то из его учеников), этот текст уже никак не связан с классической формой евангелий, его заглавие выглядит просто как символическая отсылка к традиции⁶.

Несмотря на видимую хаотичность, бессвязность, а часто и неясность текста Евангелия от Филиппа, выраженные в нем идеи допускают последователь-

⁶ См.: Евлампиев И. И. Евангелие Истины и рождение христианской философии // История философии. 2017. № 1.

ное их изложение, сквозь несовершенство стиля этого памятника проступает первая оригинальная *система* христианской философии. Попытаемся дать ей связанное изложение.

1. Первой и самой важной в философском смысле идеей евангелия является понимание Бога не как «удаленного» от мира, не как пребывающего в небесной «вышине», а как «сокрытого», находящегося внутри мира, в «глубине». В своих истоках христианская философия – это последовательный *пантеизм*, который утверждает *всеприсутствие Бога*. При этом Бог «в себе», в собственной абсолютной сущности понимается апофатически – к нему не применимы никакие определения, даже определение бытия, существования. Тем не менее с этим сверх-бытийным Богом человек может вступить в мистическую связь, и это есть высшая форма религиозного чувства.

Такое представление о Боге ведет к упразднению важнейшей составляющей гностической мифологии – противопоставления двух миров: несовершенного земного мира и мира совершенного (Плеромы). Плерома, как целостное и единое состояние всего существующего в нашем мире, теперь понимается как «ядро», внутренняя сущность мира. Понятия «Царства Небесного», «инога мира», «вышины», используемые в тексте евангелия, приобретают исключительно метафорическое и символическое значение, они описывают разные формы существования человека *внутри* земной реальности.

2. Несовершенный земной мир является результатом мистического процесса распада, «деградации» божественной Плеромы, единой божественной сущности мира. Этот процесс невозможно осмыслить рационально, поэтому в его описании сохраняются мифологические черты. В Евангелии от Филиппа остается представление о некоем Творце земного мира, однако он полностью лишается тех конкретных черт, которые в Апокрифе Иоанна приписывались Демиургу-Ялдабаофу. Теперь это «творец-неудачник», который сам погиб после сотворения мира и о котором больше нечего сказать (Филипп 99). Главный признак несовершенства мира – разделенность его вещей и явлений, противопоставление и борьба в нем разных сил и существ (они иногда называются «архонтами» и «нечистыми духами», но это обозначение приобретает метафорический характер).

3. Несмотря на несовершенство нашего мира, Бог продолжает присутствовать в нем как его внутренняя, скрытая сущность, не обладающая существованием. Но Бог *являет* себя в мире как *существующий, обладающий бытием*. *Человек и есть явившийся, существующий Бог*. При этом само существование человека имеет две стороны, две составляющие: он одновременно и находится в единстве-тождестве с Богом, и пребывает в мире, в «удалении» от Бога (не пространственном, а бытийном). Это противостояние двух слагаемых бытия человека фиксируется терминами «ангел» и «образ»; «ангел» – это идеальная сущность человека, тождественная с Богом и выражающая один из аспектов божественной полноты, «образ» – это феноменальная, несовершенная жизнь человека, заканчивающаяся эмпирической смертью.

Полное, идеальное существование Бога описывается в Евангелии от Филиппа как божественный, совершенный свет, разлитый в мире. Видимо, этот свет нужно понимать как аспект единства и целостности самого существующе-

го мира. Тогда можно предположить, что «ангелы», сущности отдельных людей, – это отдельные аспекты, отдельные «срезы» этого божественного света; отсюда следует, что каждый человек в своей божественной сущности существует вечно, он не был сотворен, как не был сотворен сам Бог. Эту мысль ясно выражает одно из высказываний евангелия: «Господь сказал: Блажен тот, кто существует до того, как он появился. Ибо тот, кто существует, был и будет» (Филипп 57; ср.: Фома 20). Отдельные «образы» человека, т. е. последовательно проживаемые им жизни, преходящи, они возникают и уничтожаются смертью, но его «ангел», его божественная сущность всегда была, и значит, он будет существовать вечно, несмотря на множество смертей, обрывающих его отдельные жизни.

4. В своем земном бытии отдельный человек (отдельный «образ») не знает о втором, вечном слагаемом своей личности, и это является главной причиной сохранения его несовершенства. Но он может и должен познать истину о мире и о себе самом и встать на путь совершенства. Для этого человек должен возвыситься над своей земной ограниченностью и слиться с божественным светом, разлитым в мире; это будет означать, с одной стороны, соединение со своим «ангелом» и, с другой стороны, *соединение со всем миром*, поскольку сам божественный свет есть метафора единства и целостности всего бытия.

В евангелии очень ясно выражено понимание несовершенства мира как следствие разделенности и противопоставленности его элементов и, соответственно, совершенства – как состояния единства тех же элементов: «Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое – братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие – не хороши, и плохие – не плохи, и жизнь – не жизнь, и смерть – не смерть. Поэтому каждый будет разорван в своей основе от начала. Но те, кто выше мира, – неразорванные, вечные» (Филипп 10). В этом фрагменте определение «выше мира» нужно рассматривать как метафору возвышения над несовершенством мира *внутри самого мира* – как слияние с единой божественной сущностью этого же мира.

Именно в совершенном состоянии, в соединении со всем миром, человек выявляет свое *абсолютно центральное положение в мире*, он узнаёт, что является «господином» мира, т. е. способен управлять всеми силами и вещами в их разделении. «Святым служат злые силы. Ибо они слепы из-за Духа святого, дабы они думали, что они служат своим людям, тогда как они работают на святых» (Филипп 34). «Человек пашет в поле с помощью животных, которые подчиняются. И благодаря этому он питается с животными – и с теми, которые подчиняются, и с теми, которые не подчиняются. Подобным образом человек совершенный пашет с помощью сил, которые (ему) подчиняются, все вещи приготовляет для их бытия. Ибо благодаря этому все место держится: и хорошее, и плохое, и правое, и левое. Дух святой заботится обо всем и управляет всеми силами, теми, которые подчиняются, и теми, которые не подчиняются, и единственными. Ибо он собирает их, он скрывает их, чтобы они получили, если он захочет, силу» (Филипп 40). В контексте этих высказываний «Дух святой», центральное понятие гностической мифологии, приобретает в большей степени метафорическое значение, вряд ли его можно отделить от божественного света, принципа единства мира, упоминаемого в других фрагментах евангелия. В одном из них

(Филипп 26) Иисус прямо говорит о необходимости соединить совершенство, свет и Дух святой. т. е. они сближаются до неразличимости.

5. Поскольку совершенство ведет человека к слиянию с миром в его целостности, к восстановлению единства мира через свою личность, человек в совершенстве не может рассматриваться как чистый дух. Совершенный человек – это такое же духовно-телесное существо, как и несовершенный; он отличается только тем, что его телесность преобразуется к совершенству. Это совершенное состояние тела нужно понимать как мистическое сочетание обычного человеческого тела и всей телесной вселенной – ведь, оставаясь человеком, он сливается, в том числе телесно, с миром. Это объясняет, почему в евангелии несколько раз повторяется тезис о том, что совершенного человека не смогут схватить, поскольку не смогут увидеть (Филипп 61, 106, 127). «Не смогут увидеть», поскольку он всегда может перейти в соединение со всей вселенной и исчезнуть как отдельное существо в этой вселенной. Но вечно пребывать в состоянии соединения со вселенной он не может, оставаясь человеком: он как бы «колеблется» между состоянием соединения со вселенной и пребыванием в собственном теле.

Но если совершенный человек сливается со всей вселенной, то он способен соединиться с каждой вещью, познать ее как бы «изнутри». Поскольку Иисус Христос есть совершенный человек, он уже обладает такой способностью. «Иисус овладел ими всеми тайно. Ибо он не открылся таким, каким он был воистину. Но он открылся так, как можно было видеть его. Так им всем он открылся: он открылся великим – как великий, он открылся малым – как малый, он открылся ангелам – как ангел и людям – как человек. Поэтому его Логос скрыт от каждого. Некоторые видели его, думая, что видят самих себя. Но когда он открылся своим ученикам в славе на горе, он не был малым, он стал великим» (Филипп 26).

Иисус есть образец совершенного человека, поэтому и любой человек таким же образом может соединиться со всем, что существует, – и с высшим, и с низшим. «Если ты станешь человеком, человек возлюбит тебя. Если ты станешь духом, дух соединится с тобой. Если ты станешь Логосом, Логос соединится с тобой. Если ты станешь светом, свет будет сочетаться с тобой. Если ты станешь теми, которые принадлежат вышине, те, которые принадлежат вышине, будут покоиться на тебе. Если ты станешь лошадю, или ослом, или теленком, или собакой, или овцой, или любым другим животным, тем, кто наверху и внизу, – ты не сможешь быть любим ни человеком, ни духом, ни Логосом, ни светом, ни теми, которые принадлежат вышине, ни теми, которые принадлежат внутренности. Они не будут покоиться в тебе, и ты не имеешь части в них» (Филипп 113).

Правда, это высказывание можно понять как метафору двух путей, открытых человеку: жить животной жизнью и удаляться от совершенства или соединяться с высшими сущностями ради совершенства.

Следующие идеи Евангелия от Филиппа более детально объясняют причины несовершенства человека и конкретизируют путь спасения, путь совершенства. Как уже говорилось, самая глубокая причина несовершенства – *разделение элементов бытия*, дальше нее в объяснении нашего мира, как кажется, идти невозможно (на самом деле, в евангелии есть загадочный мотив, который мож-

но понять как попытку проникнуть еще глубже, мы скажем об этом в конце). Однако поскольку центр мира и сущность мира в ее конкретном воплощении – это человек, то и абстрактный фактор разделения по отношению к человеку приобретает более конкретный вид: это разделение на мужчину и женщину, точнее, отделение женщины от мужчины. Именно это порождает самый радикальный признак несовершенства человека – его смертность.

6. Главным элементом пути спасения признается преодоление разделенности человека через *совершенный брак* («*чертог брачный*»). В этом акте целостность не восстанавливается до конца, мужчина и женщина остаются разными существами, но они все-таки возвышаются над своим несовершенным состоянием и хотя бы относительно преодолевают наваждение смерти. Теория совершенного брака – это самая сложная и загадочная часть идейной конструкции Евангелия от Филиппа. Скорее всего, его нужно рассматривать в качестве *идеальной цели* (мистической по своей сути), реальные отношения между мужчиной и женщиной никогда не достигают этой цели, хотя и должны быть устремлены к ней (может быть, ее достигли только Иисус Христос и его «спутница» Мария Магдалина). Реальный брак обычных земных мужчин и женщин всегда находится между этим идеалом и противоположным полюсом – чисто плотским браком, который реализуется как насилие мужчины над женщиной или, наоборот, женщины над мужчиной (Филипп 61).

Любая форма брака имеет результатом рождение детей, и этот акт понимается как высшее из всего, что происходит в мироздании. Даже для Бога, когда он предстает как существующий в нашем мире, главное, что он совершает, – это рождение Сына, Иисуса Христа, и происходит это через такой же духовно-телесный брак, какой осуществляют обычные мужчины и женщины (но только абсолютно совершенный).

7. Помимо брака важнейшим фактором совершенства является знание (гнозис); в этой части представления автора Евангелия от Филиппа достаточно традиционны. Оригинальность развиваемой здесь концепции истины заключается только в том, что ставится очень важный акцент на различии двух форм знания: низшего, земного знания, которое практически не несет в себе истины, и высшего, божественного, которое принес людям Христос. В евангелии резко подчеркивается обманчивость и «символичность» того знания, которое мы можем получить в мире и из самого мира: «Имена, которые даны вещам земным, заключают великое заблуждение, ибо они отвлекают сердце от того, что прочно, к тому, что не прочно, и тот, кто слышит (слово) “Бог”, не постигает того, что прочно, но постигает то, что не прочно. Также подобным образом (в словах) “Отец”, и “Сын”, и “Дух святой”, и “жизнь”, и “свет”, и “воскресение”, и “церковь”, и во всех остальных – не постигают того, что прочно, но постигают, что не прочно, разве только познали то, что прочно. Имена, которые были услышаны, существуют в мире для обмана. <...> Но истина породила имена в мире из-за того, что нельзя познать ее без имен. Истина едина, она является множеством, и (так) ради нас, чтобы научить нас этому единству посредством любви через множество» (Филипп 11–12); «Истина не пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах» (Филипп 67).

Тем не менее «образы» и «символы», в которых являет себя истина, не являются чистым обманом, это необходимо ей для того, чтобы как-то явить в нашем разделенном мире свое высшее единство. Поэтому человек, чтобы стать совершенным, должен научиться через «образы» и «символы» проникать к подлинной единой реальности, которая скрыта в глубине мира. Понять, каков правильный путь познания, позволяет фрагмент 26, описывающий, как Христос открыл себя нашему миру через явление в каждом роде как тождественный этому роду. Так же должен познавать мир каждый человек, его познание должно стремиться к полному слиянию со своим предметом: «Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте – ты стал им. Ты увидел Дух – ты стал Духом. Ты увидел Христа – ты стал Христом. Ты увидел Отца – ты станешь Отцом. Поэтому в этом месте ты видишь каждую вещь и ты не видишь себя одного. Видишь же ты себя в том месте. Ибо ты станешь тем, что ты видишь» (Филипп 44). Для того, кто сможет так познавать существующее, нет никаких пределов, он познает все, т. е. соединится со всем, вплоть до самого Отца.

Из этого следует, что познать высшую истину (Духа, Христа и Отца) можно только соединившись с ними, но тогда путь истины оказывается путем познания себя самого как *высшего, великого*. Познав самого себя в истине, человек познает все и станет высшим и «великим», как это произошло с учениками Христа: «...когда он открылся своим ученикам в славе на горе, он не был малым, он стал великим. Но он сделал великими учеников, чтобы они могли видеть его, великого» (Филипп 26).

8. Понимание Иисуса Христа в Евангелии от Филиппа явно сочетает в себе две тенденции: ту, которая была задана учением самого Иисуса и выразилась в Евангелии от Иоанна, и ту, которая сформировалась в раннем христианстве к середине II в. Согласно первой из них, Иисус – просто человек, ничем не отличающийся от любого другого человека, кроме того, что он полностью, до конца выявил свою человеческую сущность и тем самым предстал в мире как явленный Бог. При этом проделанный им путь не является уникальным, каждый человек может и должен идти тем же путем; об этом пути и повествует его учение.

В рамках второй тенденции Иисус Христос также понимается как человек, но он существенно отличается от всех людей тем, что, в отличие от них, имеет двух отцов – земного и небесного, причем небесный Отец, т. е. Бог, чтобы породить совершенную природу Христа, должен был явиться в телесной форме, как совершенный человек, и вступить с матерью Иисуса Марией в совершенный человеческий брак. Это означало буквальное понимание идеи двух отцов, о чем Иисус говорит в Евангелии от Иоанна. Эта концепция приводила к существенным трудностям, особенно в связи с идеей Христа-Логоса, ставшей популярной во II в. Тем не менее в гностическом христианстве она не приводила к тем катастрофическим последствиям, которые эта же идея имела в ортодоксальной ветви раннего христианства. В рамках этого представления Христос оставался человеком, его отличие заключалось только в том, что благодаря своему небесно-

му Отцу он сразу, от рождения получил то совершенство, которое каждый человек должен был в трудной борьбе обрести в своей жизни – точнее, в бесконечной последовательности жизней.

Но идея исходного, данного сразу, от Бога, совершенства противоречила важнейшему слагаемому христианской веры – убеждению, что *Иисус показал на своем примере путь к совершенству*. Поэтому в рамках новой тенденции понимания сущности Христа принципиальное значение получала идея *кенозиса – добровольного умаления* Христом своего совершенства. Чтобы быть понятым людьми, он «опускается» до их несовершенства; после этого они могут познать себя через него, как об этом сказано в фрагменте 26. Затем из своего «умаленного» состояния он вновь идет к совершенству, показывая людям их путь. Возможно, именно это имеется в виду в следующем фрагменте: «Иисус явил на берегу Иордана Плерому царствия небесного, которая была до начала всего. Затем он возродился. Затем он возродился как Сын. Затем он был помазан. Затем он был выкуплен. Затем выкупил он» (Филипп 81). Первая фраза констатирует, что, по своему рождению, Иисус был совершенным и сразу нес в себе Плерому, божественное единство бытия. Следующие фразы кажутся непонятными и нелогичными: зачем «возрождаться» человеку, который уже обладает полнотой совершенства? Видимо, здесь подразумевается, что Иисус сначала «умалился» до несовершенного человека и уже затем вновь проделал путь к совершенству, тем самым спас людей («выкупил» их). Неслучайно после этого фрагмента следует еще более загадочный фрагмент 82, который мы рассматривали выше и который повествует о том, что даже небесный Отец Иисуса должен был «снизойти» до того, чтобы в телесной человеческой форме вступить в совершенный брак с Марией.

Самая глубокая причина, побудившая Иисус «снизойти» до несовершенного человеческого состояния, – это его *любовь* к людям. В евангелии кратко излагается парадоксальная диалектика знания и любви: знание дает совершенство, а любовь заставляет отказываться от совершенства ради того, чтобы помочь достичь его другим; это и объясняет кенозис Христа: «Вера получает, любовь дает. Никто не сможет получить без веры, никто не сможет дать без любви. Поэтому, чтобы получить, мы верим, а чтобы воистину дать, (мы любим). Ибо, если некто дает без любви, нет ему пользы от того, что он дал» (Филипп 45); «Знание истины возвышает сердце тех, кому не дано творить грех. Это делает их свободными и делает их выше всего. Но любовь созидает. Итак, тот, кто стал свободным из-за знания, – из-за любви раб тех, кто еще не смог подняться до свободы знания» (Филипп 110).

Все сформулированные идеи имели чрезвычайно большое значение в последующей истории философской мысли, поэтому можно утверждать, что христианско-гностическое учение, сложившееся в середине II в., стало тем зерном, из которого выросло великолепное дерево европейской философии, в основной линии его развития. Все, что не укладывалось в эту модель понимания Бога, человека и мира, все, что не было связано идейно с этой первой христианской концепцией, являлось бесплодным «пустоцветом» на этом дереве и только вредило его развитию, высасывая соки из растущего организма. К сожалению, таких «пустоцветов» было очень много в истории европейской мысли: от средне-

вековой схоластики со всеми ее бессмысленными понятийными дистинкциями до разных форм эмпиризма в новоевропейской философии.

Предложенное систематическое изложение идей Евангелия от Филиппа, вероятно, не охватывает всех идей этого памятника; многие фрагменты, как мы уже говорили, очень трудны для понимания. Их можно было бы прояснить, если бы мы знали идейный контекст, в котором создавалось это произведение, но, к сожалению, мы его не знаем, евангелие остается уникальным свидетельством о сути христианского учения в его первой развитой форме, возникшей во II в. Реконструкция смысла этого учения, как уже сказано, очень важна для правильного понимания развития европейской философии, но справедливо и обратное: зная все наиболее оригинальные и важные концепции, возникшие в многовековой истории философии, мы можем лучше понять некоторые загадочные идеи раннехристианских памятников. И к Евангелию от Филиппа вполне применимо «ретроспективное чтение», о котором уже говорилось выше: некоторые позднейшие концепции европейской философии помогают увидеть смысл темных мест в евангелии, поскольку в них можно угадать предвосхищение этих позднейших идей и концепций.

О двух самых загадочных высказываниях Евангелия от Филиппа мы уже говорили. Первое из них – это утверждение о том, что Бог-Отец «снизошел» до того, чтобы принять человеческое тело и соединиться с Марией совершенным человеческим браком, для того чтобы «родить» Иисуса Христа (Филипп 82). Второе утверждение относится к «неудаче» и «ошибке» таинственного творца мира, который «погиб и не достиг своей надежды» (Филипп 99), т. е. не сумел создать совершенного мира.

В самом конце евангелия содержится еще один загадочный фрагмент, который с трудом поддается интерпретации. Здесь используется образ разорванной завесы из канонических евангелий: в момент смерти Иисуса завеса, закрывающая священную часть Храма, разорвалась, и это символизировало, что Бог ныне открыт человеку. Но в Евангелии от Филиппа разорванная завеса выступает символом какой-то вселенской катастрофы, которая приведет к уничтожению земного мира. «Завеса утаивала сначала, как Бог правит творением. Но когда завеса разорвется и то, что внутри, откроется, – будет покинут тогда сей дом пустынный! Более того, он будет сокрушен» (Филипп 125). Далее следует совсем загадочный тезис: «Божественность же вся не убежит в святую святых, ибо не сможет она соединиться со светом несоединенным и с Плеромой неразорванной. Но будет она под крыльями креста и под его руками. Этот ковчег будет для нее спасением, когда потоп воды захватит их» (Филипп 125). Получается, что в нашем памятнике признается *два «типа» божественности*: собственно божественность, божественность самой Плеромы, и божественность, вошедшая в земной мир, слившаяся с ним и приобретшая качества этого мира. Носителями последней божественности являются человеческие личности, они, конечно, спасутся после гибели мира, но странным образом оказывается, что они не смогут вернуться к Богу, в Плерому, поскольку не смогут избавиться от обременяющих их «дефектов бытия». Заканчивается фрагмент оптимистически: «...совершенство открыто нам с сокровенным истины. И святое святых явилось,

и чертог брачный призвал нас внутрь. Пока это скрыто, зло ведет к тщете и не выделено оно из середины семени Духа святого, они – рабы зла. Но когда это явится, тогда свет совершенный распространится на каждого. И все, кто в нем, получат помазание. Тогда рабы будут свободными и выкуплены будут пленные» (Филипп 125). В этом чрезвычайно темном отрывке утверждается, что зло, или какой-то его источник, скрыто в «семени Духа святого», т. е. *зло происходит непосредственно из того же божественного источника, из которого происходит все существующее*. Это, видимо, и является причиной того, что земное бытие, включая его божественное содержание, уже не способно вернуться к Плере; земной человек *именно в своей земной, несовершенной форме* оказывается неустранимым элементом структуры бытия. Никакого *окончательного* его преобразования и возвышения произойти не может. Здесь дается необычное метафизическое обоснование главной идеи раннего христианства – представления о центральном положении земного человека в структуре всего бытия, включая его божественные сферы.

Заключение

Учение Иисуса Христа в его исходной форме было настолько новаторским, оно давало настолько возвышенные представления о человеке и отношениях между людьми, что трудно было поверить в реальное воплощение его целей в несовершенном античном обществе. И тем не менее христианство быстро стало влиятельным движением, захватившим огромное количество людей, которые отрекались от своей прежней несовершенной жизни и пытались приблизиться к идеалу, начертанному Христом. Их новый образ жизни выходил за рамки обыденности, представлял из себя нечто поистине мистическое для тех, кто оставался погруженным в обычную жизнь.

Прагматично настроенные руководители некоторых христианских церквей (прежде всего, Римской церкви) быстро осознали невозможность построения на таких основах организации, подобной иудейской церкви, дающей церковным иерархам беспредельную власть над паствой. Люди, достигающие хотя бы относительного совершенства под воздействием учения Христа, обретали такую внутреннюю, духовную свободу, что их уже невозможно было вернуть в состояние полного послушания ни по отношению к светской, ни по отношению к религиозной власти. Ради укрепления своей власти церковные иерархи встали на путь методичного искажения благовестия Христа, они сделали все возможное, чтобы вернуть новую религию в рамки старой, иудейской модели отношения паствы и пастырей. Два столетия агрессивной борьбы закончились полной победой сторонников ортодоксального христианства над верными наследниками Христа. Соединение церкви с языческой империей закончило процесс «переделки» учения и обеспечило незыблемость ортодоксальной традиции на протяжении столетий.

Но, искорененное из жизненной практики людей, подлинное христианство успело породить совершенно новую модель философского описания мира и человека, резко отличающуюся по своим главным принципам от концепций ан-

тичной философии. И именно в этой форме оно продолжало жить и развиваться, опосредованно влияя на жизнь людей и на всю систему культуры. Еще раз сформулируем главный вывод нашей работы: *богатство и оригинальность концепций европейской философии на протяжении столетий обеспечивалось тем, что в ней продолжало жить подлинное христианство, подлинное учение Иисуса Христа, преданное забвению в церкви и в «официальном» христианстве*. При всем их желании ортодоксальным идеологам не удалось подчинить философскую мысль своему пониманию христианства, свободные мыслители при последовательном развитии своих идей с неизбежностью выходили за узкие рамки догматики и вступали в резкое противоречие с ортодоксальным учением. В этом смысле историю европейской философии можно назвать историей борьбы за подлинное христианство против христианства искаженного. Этот факт осознали многие представители европейской философии, о чем мы уже говорили во введении. Но несовместимость философии и ортодоксального христианства признавали и проницательные сторонники последнего. В русской философской традиции в качестве наглядного примера можно вспомнить книгу С. Булгакова «Трагедия философии (философия и догмат)», написанную в 1920–1922 гг., но опубликованную впервые только в 1993 г. Анализируя основную линию развития европейской философии, Булгаков приходит к выводу, что философские мудрствования непременно уводят в «ересь», а поэтому лучше вообще отказаться от них ради «чистоты» веры.

Таким образом, для того чтобы дать окончательное доказательство правильности проведенной реконструкции истории раннего христианства, необходимо проследить судьбу учения Иисуса Христа в истории европейской философии, проследить, какие формы оно принимало в величайших системах европейской мысли. Реализация этой задачи потребует объемного исследования, но время для этого уже пришло, такое исследование является насущно необходимым. В завершение ограничимся только одним характерным примером философского выражения неискаженного христианства.

Вероятно, первой последовательной попыткой восстановления подлинного учения Христа без оглядок на догматическое учение церкви является философская система Майстера (Иоганна) Экхарта. Прежде всего, мы находим здесь пантеистический тезис о сущностном тождестве Бога и человека и понимание Бога как внутренней сущности всех вещей и мира в целом: «Кто Богом ... в сущности обладает, тот воспринимает Бога Божественно, и для того Он сияет во всем, ибо все вещи отдают для него Богом, и из всех вещей ему является Бог»⁷. Экхарт до предела усиливает этот тезис, признавая нераздельное тождество отдельного человека и Бога: «Ты должен познавать Его без помощи образа, без посредства, без уподобления. “Но если я познаю Его без посредства, я стану вполне Он, а Он – я!” Это именно я и разумел. Бог должен стать “я”; а “я” – Богом, так всецело одним, чтоб этот Он и это “я” стали Одно и так пребыли – как чистое бытие, – чтоб и творить в вечности единое дело!»⁸

⁷ См.: Майстер Экхарт. Об отрешенности. М.; СПб., 2001. С. 19.

⁸ См.: Майстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 148–149.

В полном соответствии с логикой гностического христианства Экхарт из своего исходного положения о возможности для человека прийти в единство-слияние с Богом выводит несущественность ключевого постулата церковного христианства о грехопадении и неискоренимой греховности людей. Конечно, Экхарт не отрицает наличия греха в человеке, но он признает грех легко преодолимым и, по существу, не требующим такой радикальной процедуры «искупления», как голгофская жертва Христа. Он утверждает, что для человека, который хочет взойти к Богу, «высшая ступень, на какую можно подняться, заключается вот в чем: быть без греха благодаря Божественному раскаянию»⁹. Более того, он доходит до того, что признает *всю совокупность возможных грехов* не имеющей никакого существенного значения для указанного человека: «Истинное и лучшее покаяние, с помощью которого стремительно поднимаются к горнему, состоит в том, чтобы человек начисто и совершенно отрекался от всего, что не является Богом и Божественным в нем самом и во всяком творении... Чем сего больше, тем истинней покаяние и тем больше оно изгонит грехов и даже само наказание. Да, в скором времени ты сумел бы в праведном отращении стремительно и мощно отойти от всех прегрешений и устремиться к Богу с такой силой, что, сотвори ты хоть все грехи, что со времен Адама были соделаны и впредь будут свершаться, – это вкупе с наказанием тебе полностью простится и если бы ты умер сейчас, то был бы возведен пред лице Божье»¹⁰.

Несовместимость этого положения с догматическим учением не вызывает никакого сомнения, неслучайно соответствующий тезис обратил на себя особое внимание инквизиторов, расследовавших степень еретичности взглядов немецкого философа, и он вошел в 28 положений, инкриминированных Экхарту в обвинительной булле папы Иоанна XXII (под номером 15)¹¹.

На основе отрицания существенности греха трансформируется представление о божественном совершенстве человека, о вхождении в Царствие Небесное: если в догматическом христианстве это возможно только после смерти, с помощью радикального преобразования земного бытия человека волей Бога, то в гностическом христианстве Экхарта эта возможность присутствует в каждом моменте земной жизни и может быть реализована силами самой личности, открывающей в себе Бога: «Тот человек, что ради Бога от всех вещей сумел бы отречься, подает ли их Бог или не подает, обладал бы подлинным Царством Небесным»¹².

Еще можно отметить явно проявляющийся в проповедях Экхарта *эзотеризм*, убеждение в существенном превосходстве немногих подлинно верующих (мистически верующих) над массой «стандартно» верующих, презрительно называемых Майстером «скотами». Рассматривая в проповеди «Об отрешенности» различие между внутренним и внешним человеком и констатируя, что большая часть людей живет только внешним, Экхарт утверждает: «Знай, что чело-

⁹ См.: Майстер Экхарт. Об отрешенности. С. 30.

¹⁰ Там же. С. 32.

¹¹ Там же. С. 316.

¹² Там же. С. 50.

век, который любит Бога, употребляет не более душевных сил на внешнего человека, чем того требуют пять чувств: внутренний человек обращается ко внешнему только, поскольку он руководитель и наставник, который не даст им применять свои силы по-скотски, как делают это многие люди, живущие ради плотской похоти, подобно неразумным скотам; эти люди на самом деле более достойны названия скотов, нежели людей»¹³. Здесь напрашивается сравнение с высказыванием из Евангелия от Филиппа: «Есть много животных в мире, имеющих форму человека» (Филипп 119). Экхарт решительно развивает этот тезис, который в самом древнем памятнике не имел существенного значения. Возможно, это связано с тем, что он жил уже совсем в другую эпоху, чем автор Евангелия от Филиппа, и уже хорошо знал силу людей, которые только по своей видимости имеют «форму человека». Экхарт всеми силами пытается защитить подлинное христианство от «нашествия» такого рода людей, которые уже близки к окончательной победе над подлинно верующими в мире.

Похожим образом он аттестует людей в проповеди «О неведении». Рассуждая о том, что человек призван дойти до высшего знания, которое совпадает с «божественным неведением», т. е. еще раз противопоставляя обычное знание и знание высшее, божественное, мистическое (которое вполне может быть названо «гнозисом», поскольку его суть в том, чтобы познать свое тождество Богу), Экхарт снова признает тех, кто стоит вне такого мистического знания, «скотами»: «Для познания создал Бог человека; так говорил пророк: “Господи, соделай их знающими!” Там, где неведение, там отрицание и пустота. Человек поистине скот, обезьяна, безумец, пока он коснеет в невежестве! / Здесь нужно подняться к высшему виду знания, и это неведение не должно происходить от невежества, но от познания должно прийти к неведению. / Там станем мы вещами божественным неведением, там будет облагорожено и украшено наше неведение сверхъестественным знанием!»¹⁴

Противостояние людей, коснеющих в невежестве и готовых довольствоваться принятыми без размышления догматическими формулами, и людей свободной мысли, стремящихся обрести «зрячую» веру, основанную на ясном познании и разумении, проходит через всю историю европейской культуры. К сожалению, первые одерживали верх во все переломные моменты истории и подавляли все попытки радикально переломить ситуацию и восстановить неисказенное христианство в качестве реальной основы личной и социальной жизни людей; результатом этого стала полная деградация христианства в современную эпоху. Теперь уже уверенно можно сказать, что христианство в его исторической, церковной форме осталось в прошлом, оно уже не может быть реформировано, на что надеялись многие думающие люди предшествующих эпох (в России самый выдающийся пример таких надежд дает утопический проект В. Соловьева, а позднее движение «нового религиозного сознания» и петербургские Религиозно-философские собрания в начале XX века). Церковь, «вотчина» Великого инквизитора, остается инструментом политики, формой социаль-

¹³ См.: Майстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. С. 61.

¹⁴ Там же. С. 75.

ного управления, средством успокоения, «слабых душ» (некой разновидностью психотерапевтической практики), но ничего подлинно религиозного и мистического в ней почти не осталось.

Единственной формой, в которой подлинное христианство продолжает жить в современном мире, является серьезная философия, развивающая многовековые традиции европейской христианской мысли. Философия, являясь центром европейской культуры, не могла избежать глубокого кризиса, который в последние полвека переживает европейская культура, поэтому в западных странах она приобрела столь же «фантомный» характер (в форме постмодернизма, аналитической философии и прочих «модных» направлений), что и церковная религия. Но все-таки только с помощью возрождения содержательной философии на основе восстановления самых оригинальных форм религиозной метафизики ныне может произойти возвращение первоначального, неискаженного христианства в европейскую культуру и в жизнь людей.