
А.В. Дьяков

Гностицизм и русская философия

Опыт историко-философского исследования

[Введение](#)

[Источники для изучения гностицизма](#)

Глава I. Гностицизм как религиозно-философский феномен

[Исторический фон гностицизма](#)

[Литературный фон гностицизма](#)

[Антигностическая полемика в первые века н. э.](#)

[Происхождение гностицизма](#)

[Варианты классификации гностических систем](#)

[Основные концепции гностицизма](#)

[Гностицизм как религия и философия](#)

Глава II. Основные гностические системы

Ранние гностические учения

[a\) Симон Волхв](#)

[b\) Иустин](#)

[c\) Иудеохристианские секты](#)

[d\) Офитские секты](#)

[e\) Наассены и ператы](#)

[f\) Каиниты](#)

[Александрийский гностицизм](#)

[a\) Керинф](#)

[b\) Карпократ](#)

[c\) Василид](#)

[d\) Валентин и валентинианство](#)

[e\) Марк](#)

[f\) Варвелиоты](#)

[Кердон и Маркион](#)

[Сирийские гностики](#)

[a\) Сатурнин](#)

[b\) Варлесан](#)

[Мандеи](#)

[Глава III. Гностицизм в христианстве](#)

[Гностицизм и каббала](#)

[Глава IV. Гностические мотивы в религиозно-философской системе В.С.Соловьева](#)

[Метафизика](#)

[Этика](#)

[Эстетика](#)

[Практическая философия](#)

[Всеединство](#)

[Каббалистические мотивы в философии В.С. Соловьева](#)

[Глава V. Гностицизм у Л.П.Карсавина](#)

[Учение об Абсолюте](#)

[Космогония](#)

[Л.П. Карсавин и гностики II – III вв.](#)

Приложение I. [Софиология С.Н. Булгакова и гностическая традиция](#)

Приложение II. [Учение Н.А. Бердяева в свете гностических идей](#)

[Заключение](#)

[Библиография](#)

Введение

“Иногда им в их кельях, далёких от перипетий,

чудится странный гул. И они в него

вслушиваются, точно в мотив забытый”

К. Кавафис, “Мудрецы предчувствуют”

Феномен гностицизма в отечественной исследовательской литературе занимает двойственное положение. С одной стороны, существует значительное число исследований (хотя говорить об исчерпывающем или, хотя бы, достаточном освещении темы пока не приходится) этого явления. С другой — академическая наука так до сих пор и не представляет себе более или менее отчётливо, что же такое гностицизм. Действительно, уже в 1917 г. вышла в свет фундаментальная монография М.Э. Поснова, претендующая на итоговое освещение вопроса. В годы Советской власти гностицизм изучали крайне мало, но всё же изучали, а в последнее десятилетие к этой тематике обращаются многие исследователи. Литературы много. Но ни в одной книге, увы, нет законченного образа этого интереснейшего явления. Такой образ необходим, но нарисовать его крайне сложно. Мы, собственно, и не претендуем на “последнее слово” в указанной проблемной области. Наша задача проще и реалистичнее: мы намерены дать физиономический портрет гностицизма и проследить основные линии его влияния на русскую религиозную философию.

Настоящее исследование изначально претендует на существенную оригинальность в ряду уже ставших многочисленными работ, посвящённых феномену гностицизма. Существует по меньшей мере две принципиальные возможности изучения гностицизма. Первый подход предусматривает филологическую работу с текстами, от которой отталкивается историко-философское исследование. Таковы, например, замечательные монографии М.К. Трофимовой и А.Л. Хосроева. В данном случае, при всех достоинствах работ, авторы имеют в виду собственные, филологические и текстологические, задачи, а историко-философская проблематика представляется чем-то сопутствующим и во многом факультативным. Второй подход представляет собой фундаментальное историко-философское исследование феномена — из подобных работ последних лет, на наш взгляд, наиболее примечательна монография Р.В. Светлова. Но здесь проявляются недостатки другого рода — прежде всего, недостаточный масштаб описания явления. Наконец, в последние годы появляются интересные компаративистские работы. Во всех случаях дают о себе знать конфессиональные пристрастия исследователя. Так, М.К. Трофимова тяготеет к экзистенциалистскому пониманию гностицизма, а Р.В. Светлов рассматривает его почти исключительно в контексте платонизирующей христианской экзегетики.

Наша работа предполагает в значительной мере цельное изображение гностицизма. Это позволит нам уточнить очертания самого понятия “гностицизм”, отличить его от сходных феноменов и проследить функционирование гностического корпуса идей на протяжении всей последующей истории религиозно-философского дискурса и академической европейской философии. Особенно любопытным представляется нам рассмотреть функционирование концепций гностицизма в русской философии.

О “гностиках” (gnwstikoi) нам известно из произведений отцов церкви. Климент Александрийский (Strom. VII, 108, 1 — 2) и Юстин (Dial. 35,6) называют базилидиан, валентиниан, маркионитов, фригийцев, энкратитов, Каинитов, офитов и других. Слово “гностик” не говорило о принадлежности к определенной секте. Скорее, подразумевалась некая существенно важная особенность учений, из чего и происходило подобное словоупотребление. Гностики, как вытекает из названия, “знали”, и это “знание” (gnosis) противопоставлялось вере (pistis). Церковные писатели очерчивают круг вопросов, интересовавших гностиков, говоря, что они учили о спасении внутреннего духовного человека и его избранности (Iren. I,6,2). Уже отцы церкви подчеркивали связь гностиков с греческой философией. Так, Тертуллиан называет Маркиона “ревностным стоиком” (Praescr. haer. XXX), а Климент Александрийский сопоставляет его с Платоном и пифагорейцами (Strom. III, 3. 12).

Массе первым стал трактовать гностиков не как злонамеренных еретиков, но как заблуждающихся фанатиков. Массе указывает на связь гностицизма с платонизмом. Его диссертация о еретиках, описанных св. Иринеем, была опубликована в 1712 г.

Впервые вплотную к изучению гностицизма приступили А. Неандер, Р. Липсиус, Ф. Баур, А. Гарнак. Они рассматривали гностицизм как христианскую ересь. А. Гарнак увидел в лице гностиков первых богословов и определил гностицизм как “острую эллинизацию христианства”. Эти работы положили начало критическому изучению источников и созданию на их основе концепции гностицизма. Началось обсуждение вопросов о том, какое место в гностицизме занимает философия, какое — религия; проходит ли гностицизм путь развития от философии к религии или наоборот; в какой мере к его характеристике приложимы понятия “дуализм” и “монизм”; какую роль в его формировании сыграли античные идеи, христианство, иудаизм, вавилонская, древнеегипетская, и иранская культуры.

А. Неандер утверждал, что гностицизм есть одностороннее теоретическое направление в противовес одностороннему практическому. По А. Неандеру, гностицизм есть реакция аристократизма древнего мира против христианского принципа, через который он был низвержен, — против признания единой религиозной веры, через которую устранялись все разделения между людьми, основывавшиеся на отношении к высшей жизни.

В 70-х гг. XIX в. в гностицизме начинают усматривать явление по преимуществу религиозное, а не философское, как прежде (Гаккеншмидт, Вайнгартен, Кофман). В 90-х гг. XIX в. появляется и утверждается теория языческого происхождения гностицизма.

В. Анц считал, что гностицизм имеет отношение к “восточным” религиям. Основную гностическую идею он находил в мифе о восхождении души, который сопоставлял с месопотамскими источниками, и на этом основании видел родину гностицизма в Вавилонии.

Э. Добшюц считал, что “гносис есть прежде всего интеллектуализм, односторонняя переоценка момента познания за счёт нравственной деятельности”, а “интеллектуализму всех времён свойственны плохое понимание и полное отсутствие интереса к практическим вопросам жизни”. А. Юлихер, напротив, говорил, что “христианские гностики... отнюдь не считают себя философами религии и не рассчитывают убеждать разумностью или логичностью своего хода мыслей. Они хотят быть апостолами и пророками богооткровенной мудрости...” Общим моментом разнообразных гностических систем является то, что “они хотят достичь цели религии — освобождения духа от материи — путём сообщения тайной науки, в которой первое место занимают космогонические умозрения, а второе — указания способа ускорения процесса обожествления человека”.

Далее этой темой занялись историки и богословы Геттингенского университета: В. Буссет, И. Вейсс, Вреде, М. Дибелиус, Р. Бультман, Г. Борнхамм, Э. Кэзман, образовавшие “школу истории религий”. С этой школой сотрудничали П. Вендланд, Э. Норден, Р. Рейценштейн, Андреас и др. Интересуясь религиозным окружением христианства, они рассматривали гностицизм как явление, возникшее до христианства и независимо от него. В начале XX в. гностицизм признали явлением синкретического характера.

Труды Р. Бультмана отразили влияние философии существования на историко-богословские исследования. Для Бультмана суть гностицизма заключалась не в синкретической мифологии, а в экзистенциальном понимании мира и человека в нем. В “Евангелии от Иоанна” он увидел древний гностический миф иранского происхождения о небесном посланце, спустившемся на землю, чтобы дать откровение людям. Учение мандеев, о котором благодаря опубликованным М. Лицбарским документам стало известно много нового, возникло, по Р. Бультману, в иудейской среде и также было причислено им к гностицизму.

Г. Йонас (ученик Хайдеггера и Бультмана) заинтересовался гностицизмом прежде всего как философским явлением. (Г. Йонас в шутку называет себя аутсайдером, сознавая, что его увлеченность несколько иная, чем у тех знатоков текстов, которые читают иранские, коптские, тюркские и прочие памятники в подлиннике). Г. Йонас отделил гносис от теоретического знания греков аристотелевского толка, и от познания Бога в древнееврейских религиозных текстах. Гносис гностиков, по Йонасу, — третий тип знания. У него своя

собственная феноменология, которую стремится выявить этот исследователь. Это тайное, спасительное знание, получаемое в откровении. Гнозис неотделим от своего времени. У Плотина, Порфирия и других неоплатоников обнаруживает себя высочайшая форма того знания, которое стоит за “логосом” и “теорией” греческой традиции. Это — сфера позднеязыческой квазифилософской мысли, на границе между философией и мистицизмом.

Г. Йонаса упрекали за определение гнозиса, тождественное духу поздней античности. Однако гностицизм, по Йонасу, не есть гнозис. Автор трактует гностицизм как явление сиро-египетского типа и относит к нему большинство т.н. “христианских гностиков”, создателей сочинений из Наг-Хаммади, “Поймандра” и гностиков, осужденных Плотинем. Неприятие мира было новой чертой, отличавшей, по мнению Г. Йонаса, гностицизм от античной традиции. Гностицизм не был плодом распространения христианства в греко-римскую эпоху. Он имеет дохристианское происхождение и сам является важным действующим началом в становлении христианства.

В докладе, прочитанном на коллоквиуме в Мессине и посвященном типологии гностицизма, Йонас наметил четыре основные темы гнозиса: 1) духовная история творения, 2) условия жизни человека, 3) его природа, связанная с докосмической драмой, и 4) доктрина спасения. Гностическими эти темы делает “великий момент знания”, присутствующий в каждой из них. “Г. Йонас, — пишет М.К. Трофимова, — видит здесь историческую концепцию универсального бытия, предшествующую учению Гегеля, хотя гностиков отличает от Гегеля и сближает с Плотинем лежащая в основе движения деволуция, а не эволюция”. Дуалистичен или монистичен гностицизм? Автор решает эту проблему следующим образом: первый спекулятивный принцип его монистичен, первый экзистенциальный — дуалистичен. Иначе говоря, человек и Божество едины по своей сути, но отделены друг от друга миром. Существование Духа внутри мира (человека) — это и есть драма Божества. Знание спасительно, незнание — сон, опьянение души — препятствует человеку знать о самом себе. В противоположность ветхозаветной доктрине, значимы не царства и народности, а единственно душа человека. Г. Йонас заключает предложенную им типологию выводом, что гностицизм есть революция против иудаизма, даже если предположить, что возник он из иудаизма. Его антииудаистическую форму определяет настроенность против мира.

Еще один шаг в истолковании гностицизма был сделан А. Фестюжьером, который, вслед за Р. Рейценштейном изучив герметические документы и сочтя их гностическими (“языческий гностицизм”), воспринял их прежде всего как свидетельство упадка рационализма. По его мнению, герметизм был явлением чисто литературным, не имевшим ничего общего с каким бы то ни было религиозным установлением.

Дальнейшие разработки проблемы гностицизма стимулировало открытие знаменитой “гностической библиотеки” в Наг-Хаммади (Египет) в 1945 г. Первым найденные рукописи описал Ж. Доресс; он же выполнил первый перевод Евангелия Фомы.

Англичанин Р. Вильсон полагал, что в слишком широких территориальных и хронологических границах понятие “гностики” постепенно утрачивает свою определенность. Он настаивал на том, чтобы отделить их от “гностицизирующих”, и вернуться в общем к традиции древних. К гностикам он относил христианских еретиков, на которых нападали Ириней и Ипполит, гностицизирующими же именовал Филона Александрийского, мандеев, манихеев. В то же время Р. Вильсон отказывается видеть в гностицизме сумму идей. Скорее, это — некое пестрое идейное содержание, обнаруживавшее себя в разных формах — от высочайшего философского мистицизма до низкой магии.

В эпоху увлечения экзистенциализмом гностицизм оказался темой, к которой обращались особенно охотно. Его характеристика стала выражаться в понятиях философии экзистенциализма. А.Ш. Пюэш полагал, что гностицизм и манихейство родились из страха, сопровождающего существование человека в мире. Положение, в котором он оказывается, рассматривается как странное, невыносимое, в корне дурное. Он ощущает себя поработанным телом, временем и миром, причастным злу, которое постоянно угрожает или оскверняет его. Отсюда — необходимость освободиться... “Сходные пути мысли, выявленные в гностических источниках и у современных экзистенциалистов, — пишет М.К. Трофимова, — заслуживают быть изученными самым тщательным образом. Но оправданный интерес к психологической природе гностицизма нередко сочетается с

утратой вкуса к его исследованию с точки зрения истории общества, что, в свою очередь, вызывает протест некоторых зарубежных учёных”.

Р. Грант, не удовлетворившись психологическим подходом, рассматривает гностицизм в историческом контексте. Автор настаивает на нефилософской природе гностицизма. Это, по его мнению, религия спасительного самопознания, которое даётся в откровении, выявляющем истинное “я”. Эта религия сосредоточена не на Боге, но на самом человеке, и в основе её лежит отрицание мира. Гностицизм возник тогда, когда рухнули апокалиптико-эсхатологические надежды, вызванные падением Иерусалима.

Ведущий французский исследователь проблемы М. Тардьё, предлагая историю слова “гностический”, указывает восемь смыслов:

1. Эпистемологический смысл, идущий от Платона.
2. Прямой смысл, который М. Тардьё относит к еретическому гнозису или “историческому гностицизму”, развившемуся с I по V вв. на Востоке (Египет, Сирия, Аравия, Месопотамия) и на Западе (Италия, Южная Франция) у раннехристианских писателей и в неортодоксальных христианских течениях.
3. Ересиологический смысл.
4. В описании Климента Александрийского.
5. У Евагрия Понтийского.
6. Эзотерический смысл.
7. Синкретический смысл.
8. Психологический (феноменологический, экзистенциальный) смысл.

Следует заметить, что смысла терминов “гнозис” и “гностический” это не проясняет.

Англичанин В. Ферстер устанавливает пять существенных признаков гностицизма:

- 1). Непримируемый антагонизм между миром и Богом.
- 2). Божественный характер “я”, ощущаемого в себе гностиком.
- 3). Падение человеческого “я” в несовершенный чувственный мир, от которого оно никак не может освободиться.
- 4). Только божественный призыв из мира света разрешает узы пленения.
- 5). Только в конце мира божественный элемент в человеке возвращается к Богу.

Признаки, указанные В. Ферстером, не раскрывают специфики гностицизма и в принципе применимы к любым сходным с ним явлениям.

Немецкий исследователь Г.-М. Шенке считает, что гнозис есть освобождающее религиозное движение поздней античности. Возможность отрицательного толкования мира и бытия выражена в нем в различных формах и приведена к последовательному отрицательному взгляду на мир. Это воззрение находит свое выражение в словообразованиях, языковых построениях и искусственно созданных мифах. Гнозис не есть вырождающееся христианство (как считал А. Гарнак), гнозис не есть прямое развитие, т.е. особая ступень развития восточной (иранской) народной религии (как думают представители “школы истории религий” Буссе и Рейценштейн), гнозис не есть просто дух поздней античности (Г. Йонас). Г.-М. Шенке утверждает, что возможность отрицательного объяснения бытия была присуща людям и до гностиков, и одновременно с ними,

и после них. Гностическое же мировоззрение объясняет тот способ, благодаря которому эта общечеловеческая возможность обретает свою форму. Гностицизм предшествует любой системе, и в будущем он может снова родиться без системы мировоззрения. Осознав необходимость создать этиологический миф, который может объяснить чуждость человека в мире, он творит эту систему. Когда же появляется таковая, мы стоим у истоков самосознания гнозиса. Главные линии его развития: 1) антииудаизм, 2) встреча с христианством, 3) обращение к иранской мировой религии. Истории гнозиса, по Г.-М. Шенке, присуща тенденция сделать религию философией.

На Западе в настоящее время продолжает выходить большое количество литературы, посвящённой феномену гностицизма. Мы отметим только несколько наиболее интересных, на наш взгляд, работ. Работа Т. Чартона “Гностики” была написана для сопровождения одноимённого английского документального фильма; книга С. Холройда “Элементы гностицизма” в сжатом виде описывает основные концепции, идеи и литературу гностицизма; Дж. Филорамо в своей “Истории гностицизма”, помимо исторического материала, даёт анализ гностических текстов. Выходят исследования, рассматривающие гностицизм с позиций юнгианской психологии. Помимо серьёзных исследований, появляется большое количество маргинальных и, в целом, малоинформативных сочинений. Некоторые из них поражают своей оригинальностью — например, книга Ж. Сингер представляет собой издание гностических текстов, упорядоченное для чтения соответственно монастырским часам и дням недели, с приложением юнгианских комментариев.

В отечественной литературе также издавна предпринимаются попытки определения гностицизма. В.С. Соловьев даёт следующее определение: “совокупность религиозно-философских (теософских) систем, которые появились в течение двух первых веков нашей эры и в которых основные факты и учение христианства, оторванные от их исторической почвы, разработаны в смысле языческой (как восточной, так и эллинской) мудрости. От сродных явлений религиозно-философского синкретизма, каковы неоплатонизм, герметизм, гностицизм отличается признанием христианских данных, а от настоящего христианства — языческим пониманием и обработкою этих данных и отрицательным отношением к историческим корням христианства в еврейской религии”. В качестве признаков, отличающих гностицизм от других современных ему синкретических учений, автор предлагает следующие: 1) признание христианских данных; 2) языческое понимание и обработка христианских данных; 3) отрицательное отношение к еврейству (как к иудаизму, так и к каббале и пр.).

Основные черты гностицизма, по В.С. Соловьеву, следующие: 1). В гностическом мировоззрении присутствует идея “определённого и единого целесообразного мирового процесса”. Исход этого процесса, однако, лишен положительного содержания, т.е. в мире ничто не возвышается и не одухотворяется. 2). Гностицизм — учение аналитическое, а не синтетическое. Все категории неоплатонизма и христианства здесь остаются разделёнными (напр., Троица). 3). Общение между абсолютным и тварным миром гностики считают принципиально невозможным. 4). Гностицизм не знает Богочеловека. Спаситель либо вселяется в человеческое тело, либо является в фантомном теле. Отсюда Распятие в гностицизме не имеет никакого значения. 5). Отрицание единства человечества. Род людской делится на материальных, душевных и духовных людей, из которых спасаются лишь последние, но не благодаря Спасителю, а оттого, что изначально несут в себе божественный (“пневматический”) элемент. 6). Материя и, в частности, тело спасению не подлежит, т.к. изначально лежит во зле. 7). На практике возникают два образа жизни, одинаково оправдываемые: аскетизм и нравственная распущенность. Образ жизни для гностика никакого значения не имеет.

В.В. Болотов полагал, что “гносис явился... как опыт примирения язычества с христианством: интеллигентные язычники предлагали христианству соглашение”. Причины появления христианского гностицизма (В.В. Болотов везде использует термин “гносис”), говорит автор, были те же, что причины появления синкретизма на языческой и иудейской почве. Гностики были людьми с потребностью веры, которая и увлекла их на сторону христианства, но вместе с тем они были людьми науки. За образец они брали не столько философские школы, сколько языческие мистерии; таким образом гнозис “был языческой мистерией на христианской почве”. Под гнозисом они понимали не собственно научное или отвлечённое знание; этого знания они надеялись достичь религиозным путём. Не мышление и не личное усилие делает человека гностиком, но его вступление в гностическое общество через обряды посвящения. Однако рядом с религиозными потребностями у гностиков стояли потребности философские. Желая разрешить богословские, космологические и этические

проблемы, они ввели в круг своих воззрений и христианское учение. Однако положительное содержание христианства представлялось им узким, поскольку, давая ответы на религиозно-нравственные вопросы, оно оставляло в стороне вопросы космологические. На исконный и существенный вопрос философии, каким образом из бесконечного произошло конечное, материальный мир от духовного, христианство предлагало идею свободного творения из ничего и притом в форме настолько простой, что здесь религия и по самому содержанию и по изложению расходилась с философскою постановкою этого вопроса, так как философия плохо мирилась с идеею творения, представлявшеюся ей логическим противоречием, потому что из ничего ничего не бывает. С этической стороны гностицизм был, по В.В. Болотову, философией пессимизма: "... благодаря пессимистической закваске, гнозис явился как попытка разрешить вопрос о происхождении мира под философским вопросом о происхождении зла в мире". Христианство со своими идеями спасения и искупления открывает новый и неожиданный выход. Однако эти идеи христианства остаются непонятыми, поскольку гностики слишком привыкли к общепринятым философским концепциям. При этом сами христиане того времени, буквально понимая слова Христа о скором втором пришествии, жили в напряжённом ожидании конца этого мира. И здесь гностицизм был совершенно согласен с христианством: исповедовалась не заря нового мира, но его скорый конец; бытие мира есть или несчастье, или ошибка.

М.Э. Поснов утверждает, что гностическое движение, появилось в языческом мире раньше христианства, оно также существовало одновременно и параллельно с христианством, соприкасалось с ним, подвергалось его воздействию и само на него влияло, породив особый христианский гностицизм. М.Э. Поснов считает гнозис самостоятельным явлением античного мира, которое проникло в христианскую Церковь извне и ко П.в. вызвало к существованию более или менее самостоятельное течение в русле христианства или, попросту говоря, ересь. М.Э. Поснов различает термины "гнозис" и "гностицизм". Так, если "гнозисом" он обозначает все гностицизирующие синкретические учения поздней античности, то "гностицизмом" он называет только известный христианский феномен II — III вв. В заключении своей блестящей монографии М.Э. Поснов говорит: "Гностицизм был весьма серьёзным и сильным противником христианской церкви; а у такого противника всегда можно и даже должно поучиться, чтобы не быть побеждённым им... Гностицизм... поставил себе фантастическую цель — стать на место христианской церкви, доказать, что именно он верно воспринял, правильно понял и неизменно сохранил учение Христа и апостолов, а не церковь. Но позиция, базис гностицизма, были для этой цели крайне неблагоприятны: гностицизм — могучая река языческого синкретического течения — и вдруг истинный наследник учения Христа и апостолов! Но цель была поставлена, и невыгодность позиции пришлось возмещать чрезвычайным развитием технической стороны дела".

Книга М.Э. Поснова поражает своей информационной насыщенностью. При этом, автор остался далёк от разрешения проблемы гностицизма — быть может, именно из-за обилия задействованного фактического материала. Однако для своего времени эта работа представлялась едва ли не исчерпывающей и, уж во всяком случае, объединяющей достижения европейской науки о гностицизме. М.Э. Поснов выдвигает относительно гностицизма десять тезисов, которые мы приведём здесь же:

“1. Гностицизм есть явление синкретическое.

2. Гностицизм представлял собою соединение культур, смешение элементов восточного мирозерцания — преимущественно религиозного — с западным, философским, начавшееся приблизительно со времени Александра Македонского.

3. Гностицизм знаменует решительно *религиозное направление* в синкретическом течении, сосредоточившемся около *вопроса об избавлении человеческой души от страданий и окружающего зла*.

4. За решение указанного вопроса (ср. по Тертуллиану: “откуда зло? и почему?”) принялись лучшие представители античного мира и создали чрезвычайно сложную “религию”, привнося в неё всё самое ценное, чем владел только языческий мир — и науку, и теософию, и мистику, и магию, и теургию.

5. Зародившись предположительно за век до рождения Христова, на развалинах Ассири-Вавилонии, в этой стране магов, “волхвов с востока”, гностицизм медленно двинулся на запад и северо-запад, принимая окраску

тех религий и стран, через которые он проходил. Главными этапами его на востоке были — Самария и Сирия; на западе Александрия и Рим.

6. Встретившись с христианством на востоке, впервые в Самарии, гностицизм должен был признать в нём “абсолютную религию”, преследующую с ним одну и ту же цель — спасение человеческой души. Он хотел привлечь христианство в качестве союзника, низведя его на самом деле на служебную роль помощника. Христианство в глазах гностиков представляло драгоценный камень, нуждающийся в шлифовке и в соответствующей оправе: то и другое мог дать только гностицизм. И вот началась непрошенная работа. Источники и вообще основные нормы христианства подверглись перетолкованию и переделке со стороны гностицизма, но не грубому, а чрезвычайно утончённому, произведённому людьми не только научно-образованными, но и талантливыми. Среди них первое место занимают Валентин, Маркион, Вардесан, Василид, Карпократ, Епифаний, Птоломей, Гераклеон, Исидор и др. Они развили обширную литературную, научную и популярную деятельность. Получилось “христианство” (=гностицизм) значительно дополненное из языческой теософии и мистерий, и представленное в научном виде. Такое христианство гностики стремились поставить на место истинного, подлинного.

7. Попытка гностиков была чрезвычайно опасна для христианства, ибо пред ним был таким образом поставлен вопрос: быть? или не быть? Ведь большинство последователей христианства состояло из бывших язычников. Для них же гностицизм должен быть чрезвычайно притягателен: он оставлял для них всё милое из язычества и кроме того христианству придавал более привлекательный в их глазах вид и характер.

8. Большинство представителей церкви того времени сознало серьёзность опасности от гностицизма. Древность сохранила много имён представителей церкви, полемизировавших с гностиками; к сожалению, их сочинения не дошли до нас.

9. Главными борцами против гностицизма и победителями его были — св. Ириней Лионский, церковный писатель Тертуллиан и Климент, учитель Александрийский. Они доказали внутреннюю несостоятельность гностицизма и всё превосходство христианского учения над ним. Во избежание опасности от гностицизма и ересей вообще, они сообщили церкви стройную каноническую организацию и заложили основы для научного раскрытия христианского учения.

10. Таким образом, гностицизм имел большое — формальное и техническое — значение для христианства. Он побудил его к внешней организации, в которой нуждалась, в условиях живого существования, и религия духа и свободы, внутреннего действия и энтузиазма. Разумеется, такую организацию христианство приобрело бы и само по себе; но гностицизм ускорил её деятельность в этом направлении. Кроме того, гностицизм подал повод представителям христианства воспользоваться для раскрытия христианского учения научными приёмами, которые делали в глазах некоторых гностицизм особенно опасным для христиан, и привлечь на служение церкви искусство в его различных видах”.

В настоящее время концепция М.Э. Поснова в целом устарела и имеет в основном историческое значение.

А.Ф. Лосев, определяя общий гностический принцип, говорит следующее: “Нам представляется, что если где-нибудь существовала в гностицизме его исходная и центральная точка зрения, то это можно находить только в самом наименовании гностического движения... Гностики — это, стало быть, какие-то “теоретики знания”, “философы знания”, “знающие”. Однако греческий термин “gnosiz” имеет огромное количество значений и специфики гностицизма не определяет. Поэтому А.Ф. Лосев даёт развернутое определение гностицизма в следующих словах: “Именно, гностицизм есть 1) оккультно- 2) пневматический и 3) космологически-человечески ограниченный 4) персонализм, причём натуралистический, весьма напряженно ставящий 5) сотериологические цели с помощью 6) мифологически сконструированной системы понятийных категорий”. В общей форме это определение следует понимать таким образом: для античного мышления абсолют был космос, видимый и слышимый, и все обобщения здесь были чисто условными, имеющими своей целью только познание этого чувственно-материального космоса. Эллинизм, и, прежде всего неоплатонизм, усердно изучали диалектические ноуменальные и сверхноуменальные области Единого, но это было углубленное изучение той же космологии. С приходом христианства античность познакомилась с опытом абсолютной личности, стоящей

выше чувственно-материального космоса и творящей этот космос, преследуя свои личные, неизменно благие, цели. Сотворённый этой личностью мир впоследствии отпал от нее. Для спасения мира является сама эта абсолютная личность в человеческом виде, со своим собственным именем и собственной священной историей.

Бог в гностицизме трактуется как личность, заменившая собой сверхноуменальное первоединство философов античного мира. Однако эта личность, будучи Абсолютом, принимается действовать по-человечески, со всеми человеческими слабостями, глупостями, страхами и ошибками. Таким образом все начинает выглядеть как космическая трагедия. И мы получаем персонализм сниженный, космологический и даже натуралистический, влияющий решительно на все стороны гностического учения. Учитывая эти специфические черты, мы сможем отличать гностицизм от всех внешне сходных с ним концепций, будь они языческими, христианскими или иудейскими. Мы имеем дело с абсолютной, трансцендентной личностью, однако она-то, эта личность, и есть предмет познания. И становится очевидным, что исповедуется эта личность по преимуществу акциденциально, атрибутивно. Недаром Василид так горячо настаивает на неприменимости определений (как положительных, так и отрицательных) к Божеству. Познанию здесь подлечит не сама абсолютная личность, а область ее атрибутов. А это значит, говорит автор, что атрибутивное общение с самой субстанцией, взятое само по себе, уже не субстанциально, а только познавательно.

В ортодоксальном христианстве абсолютная личность, являясь в человеке, непременно становится человеком, оставаясь в то же время абсолютной личностью. В гностицизме богочеловечество существует, но в совершенно ином роде. Богочеловек здесь присутствует субстанциально в Боге прежде всякого творения и в мир является не физически, но духовно, умопостигаемо, т.е. пневматически. Предвечный Христос наставлял для проповеди обыкновенного смертного человека Иисуса, а после его распятия явился ученикам, опять-таки пневматически, или гностически.

А.Ф. Лосев указывает, что у гностиков сниженное понимание абсолюта влекло за собой преувеличенную оценку человеческой личности. Впрочем, личности не всякой, поскольку спасаются только пневматики, несущие в себе божественный элемент и являющиеся, по сути, “единокровными” братьями Христа. Они спасаются на основе только собственных познавательных способностей.

А.Ф. Лосев остерегает от соблазна ввиду ошибочных изначальных действий Божества понимать гностиков как пантеистов. “Гностики, — говорит он, — ...никак не могут расстаться со своим глубочайшим опытом абсолютной личности”. Все пантеистические несовершенства у них есть “результат роковых ошибок Божества, которое вовсе не есть обожествление вещей, но вполне сверхъестественная личность”. Ещё одна опасность — принять гностиков за обыкновенных дуалистов “ввиду постоянного... вздыхания о небесном мире и ввиду напряжённого переживания разрыва с божественным и вечным...” В восточном дуализме разрыв материального и идеального или добра и зла является изначальным и вполне естественным. Для гностиков же это явление ужасающее и противоестественное, его следует преодолеть непременно и окончательно. И происходит это, опять-таки, вследствие опыта личности, стремящейся к самовосстановлению. От персонализма ортодоксального христианства гностиков отличает понятие о несовершенстве абсолютной личности, и, конечно же, умозрительное богочеловечество Христа.

Автор признаёт оккультизм весьма характерной особенностью гностицизма и “во избежание кривотолков” перечисляет пункты гностического учения, которые он определяет как оккультизм: 1) общехристианское учение об откровении, “специализированное в отношении экстатической и вообще восторженной гносеологии”; 2) преувеличенное использование пневматических моментов; 3) символизм и аллегоризм, связанные с натуралистическим персонализмом; 4) снижение абсолютной личности и преувеличение личности человеческой; 5) тщательно скрываемая магически-мистериальная практика.

Наконец, в гностических учениях мы имеем не только систему категорий — неоплатонических, христианских или каких-либо ещё. Быть может, первоначально категории у гностиков и были только категориями. Но при изучении всей исторической специфики гностицизма мы видим ясно, что перед нами именно живые личности, т.е. мы сталкиваемся вовсе не с метафизикой, а с мифологией. “Это не метафизика, — говорит автор, — это — символизм, это — магия и это — мистерия. Другими словами, это — сплошная мифология”.

М.К. Трофимова определяет гностицизм следующим образом: “Употребляя понятие гностицизм, автор имеет в виду явление поздне-античного времени, связанное с мифотворческой деятельностью, умозрениями, обрядами, символами. Единство этому явлению придают глубинные мировоззренческие установки. Это — отрицание благого Творца, негативное отношение к видимому вещному миру — ошибке злого неведущего создателя, человек же, которому враждебен и этот мир, и создатель, возвышается над ними в силу светодуховного начала, заключённого в нём, спасение представляется в виде гнозиса — пути освобождения этого начала от оков неведения, плоти, вещества. Эти установки, допускающие и такие крайности, как полное отречение от мира и его прятие, отказ от брака и либертинизм, докетизм и признание существования тела Иисуса Христа и крестных мук и т.д., в целом отгораживают гностицизм от платонизма, иудаизма, христианства, с которыми у него можно найти всего больше точек соприкосновения”.

М.К. Трофимова в качестве основных вопросов, разрешаемых гностицизмом в особенном ключе, специфически, указывает следующие: 1). Вопрос об истоках зла. Гностицизм видит истоки зла в самой божественности. Грехопадение происходит с эманацией Божества, т.е., по сути, с самим Божеством. Зло для гностиков заключается в неведении. 2). Вопрос о творении Богом мира и человека. Гностики считают творение болезнью божественности, её помрачением. Отделение бога низшего, творца, от бога высшего, благого, есть только отражение всего отпадающего от Единого, всего противостоящего ему и препятствующего своими притязаниями, своей ограниченностью невежества единству абсолютного начала. 3). Вопрос о спасении. В гностицизме спасение есть результат гнозиса, озарения, самопознания гностика. Соответственно этому Иисус в гностицизме — скорее учитель, пробуждающий, просвещающий идущего путём гнозиса, в конце концов, сливающийся с ним, тождественный ему. 4). Вопрос о человеческой личности. В гностицизме не находится места таким христианским понятиям, как промысел, дар, свобода выбора. Не о ком радеть, некому дарить, не в чем выбирать. Остаётся только просветлённость божественности.

Автор говорит, что, требуя от “человека гнозиса” всемерного самоуглубления, пробуждения спящих в нём сил, гностицизм предполагает постепенное расширение его Я до вселенских пределов, втягивание в него всего внешнего, однако же, в финале — исчезновение и первого, и второго. В этом отношении можно говорить о глубинной нерелигиозности гностицизма.

М.К. Трофимова указывает на три принципиально разные возможности изучать феномен гностицизма. Первая предполагает попытку понять, как гностики воспринимали мир и самих себя. Вторая — рассмотреть отношение к ним и их писаниям современников и критиков, как христианских, так и античных. Третья — оценить явление в его исторической перспективе, т.е. взглянуть на него глазами исследователя нашего времени. Сама М.К. Трофимова свои усилия связывает с первым направлением.

Весьма любопытна позиция Л.Н. Гумилёва, рассматривающего в свете своей теории пассионарности гностические учения как “антисистему”. “Существо позиции гностиков, — пишет этот автор, — составляет стремление заменить дискретные системы (биоценоз) на жёсткие, которые по логике развития превратят живое вещество в косное, косное при термической реакции разложится до молекул, молекулы распадутся до атомов, из атомов выделяются реальные частицы, которые, аннигилируясь, превратятся в виртуальные. Лимит такого развития — вакуум”.

Другой неспециалист, П. Козловски, полагает, что гностицизм занимает “промежуточное положение между логицизмом метафизической диалектики Гегеля, с одной стороны, и формами пойетической, персоналистской философии, как они выступают в платонизме, патристической и возрожденческой теософии, философской теологии и персонализме”. Стараясь вписать феномен гностицизма в свою теорию философской эпопеи как некоего архетипа, автор утверждает: “Повествующая теория гностицизма — это философский, а не только мифологический эпос, потому что гностическая схема истории как творения, падения и спасения отменяет общепризнанную противоположность между фиктивным мифом, с одной стороны, и историческим сообщением, как и понятийной теорией, с другой. Философский эпос гностицизма включает в себя элементы всех трёх названных форм подхода к миру”. То, что гностический эпос носит философский, а не только мифологический характер, П. Козловски подтверждает тем, что все персонажи космогонии гностиков есть в одно и то же время как персоны, так и понятия. “Гностическая система, — резюмирует автор, — самая всеобъемлющая из эпопей, она есть всецелостный эпос, рассказ о тотальной связи Бога, мира, человека и их

истории. Гностическая система не удовлетворяется какой-либо частичной историей, в её истории глобальная действительность предстаёт целиком”.

И. Мейендорф полагает, что претензия обладать неким привилегированным знанием обща гностикам и христианам вообще. Различия между христианами и гностиками в этом отношении сводится к тому, каким образом приобретается это знание: гностическое знание приобретается и передаётся на индивидуальном уровне, а христианское — принадлежит Церкви как целому. Существенными признаками гностицизма автор считает 1) дуалистическое мировоззрение — утверждение существования верховного трансцендентного Божества и низшего демиурга и 2) пренебрежительное отношение к Ветхому Завету или прямое отрицание его.

П.З. Козик, рассматривавший гностицизм с точки зрения социальных процессов в Римской империи II — III вв., утверждал, что “ведущими идеями гностиков была проповедь социального консерватизма, примирения с существующей социальной действительностью”, поскольку они не считали возможным совершенствовать мир и бороться с его злом. Что до идейного содержания рассматриваемого феномена, то, согласно этому автору, “гностицизм представлял собой сплав положений пифагорейства (учение об эманации всего сущего из природы бога) и восточной религиозной мудрости народов Двуречья и Древнего Египта”. Если попытку считать гностицизм пантеистическим учением ещё как-то можно оправдать, то утверждение о том, что эманатизм свойствен именно пифагорейству и ничему другому, принять невозможно. Что же касается “религиозной мудрости народов Двуречья и Древнего Египта” — это, на наш взгляд, откровенное признание автора в собственной поверхностности.

В.К. Шохин, сторонник компаративистского подхода, полагает: “соловьёвская София, — прямой потомок Софии валентинианцев, — имеет непосредственный коррелят в буддийской Праджне/Праджняпарамите (“Мудрость”/“Совершенство Мудрости”) и как мифологема, и как космообразующий принцип, и как “дизайнерское” начало в мире. Идентичны во всех трёх случаях и методы эзотерической герменевтики: Соловьёв так же “вчитывает” свою Мировую душу в историко-философский процесс (и в отдельные мировоззренческие, в том числе индийские, тексты), как валентиниане свои зоны в библейские и инокультурные текстовые реалии, а санкхьяики и ведантисты — свои основные категории в реалии ведийских текстов и Упанишад”.

А.Л. Хосроев в своих работах рассматривает состояние христианства в Египте в первые века н.э. на материалах “гностической библиотеки” из Наг-Хаммади. Основными характеристиками гностицизма А.Л. Хосроев полагает: 1) претензию на исключительное обладание знанием, полученным (как правило) в результате откровения и, как результат, противопоставление себя всем прочим христианам, не получившим такого знания; 2) непризнание церковной иерархии; своё понимание принципа организации общины (различное в разных группах) и, как результат, отсутствие единой церкви; 3) использование для своих построений различных (часто небиблейских) традиций и, как результат, индивидуализм в творческом процессе. Таких христиан А.Л. Хосроев называет “гностицистами”, в отличие от “гностиков” (в разряд которых попадает, например, Климент Александрийский, христианский гностик). Гностицизм автор считает изначально христианским движением, по преимуществу дуалистическим в своём богословии. Со всеми этими пунктами нельзя не согласиться, однако такая характеристика совершенно ничего не говорит о специфике гностицизма, и феномен по-прежнему остаётся неясным. Ниже мы приведём несколько столь же неспецифичных характеристик гностицизма, предлагаемых А.Л. Хосроевым:

1. “Все христиане делились на своего рода классы, причём церковные христиане, — в сравнении с теми немногими, кто обладал эзотерическим знанием, — занимали низшую ступень; это духовное противопоставление выливалось в открытую конфронтацию: Церковь беспощадно преследовала гностицистов”.

“Эзотерики” и “экзотерики” есть чуть ли не в любой религиозной или философской школе. Например, “любители мудрости”, группировавшиеся вокруг Климента Александрийского, — хотя Климент и склонялся к употреблению по отношению к христианским мудрецам термина “гностики”, в нашем, историко-философском, смысле это никак нельзя считать гностицизмом.

2. “Гностицисты отвергали Ветхий Завет, хотя и хорошо знали эту традицию, и опирались в своём богословии на новозаветные сочинения (прежде всего на Павла)”.

Это можно сказать обо всех павлинистах.

3. “Кроме того, они признавали некую тайную традицию, которая досталась им не только от библейских (например, Адам, Сиф и т.п.), но и от других мудрецов прошлого (Зороастр, Зостриан, Аллоген, Никофей, Гермес и т.п.)”.

Если это считать признаком, гностицизма, то почему бы не причислить к гностическим все вообще ближневосточные синкретические религии поздней античности?

4. “Богословие большинства из них было дуалистическим”.

Если речь о метафизическом дуализме, то это совершенно неверно. Метафизический дуализм мы можем наблюдать только у сирийских гностиков, близких по своему мировосприятию к манихейству. Для большинства же гностических систем характерен только этический дуализм, который, впрочем, повсюду обнаруживается во всём раннем христианстве.

5. “Образ жизни большинства из них был аскетическим”.

Действительно, большинство гностиков (хотя и не все) проповедовали аскетизм, но аскетизм — явление настолько обыкновенное для религиозных учений, что к характеристике гностицизма прибавить не может вовсе ничего.

С целью придать ясность терминологии Международный коллоквиум в Мессине (1966 г.) выработал в своём заключительном документе следующее утверждение: “Чтобы избежать недифференцированного употребления выражений *гнозис* и *гностицизм*, представляется необходимым, и в этом все заинтересованы, используя как исторический, так и типологический методы, установить терминологические границы для употребления понятия “гностицизм”. С одной стороны, все согласны в том, что этим термином следует обозначать лишь определённую группу религиозных систем II в. н.э., с другой стороны, что термином “гнозис” следовало бы обозначать лишь “знание божественных тайн, которое доступно только избранным”. (А. Хосроев в дополнение к этому документу предлагает различать термины “гностики” (христиане и нехристиане, претендующие на обладание знанием, напр., Климент Александрийский) и “гностицисты” (участники собственно гностических сект II — III вв.). Впрочем, и таким образом не удалось окончательно разрешить все недоумения относительно терминологии. Так, например, остаётся неясным, какой из терминов следует прилагать к секте мандеев.

В настоящей работе мы следуем правилам словоупотребления, принятым на коллоквиуме в Мессине (1966).

Исследователь гностицизма обязательно сталкивается с труднопреодолимой проблемой, на которую указывает Р.В. Светлов. “Исследователи, — пишет этот автор, — обычно выбирают следующий путь. Постулируя, что гнозис есть некая особая сторона нашей психики, реализуемая как массовое явление в отдельные исторические периоды, они, с другой стороны, стремятся отыскать те культурные факторы, влияние которых наложило на него своеобразный “позднеантичный” отпечаток. Таким образом, возникает проблема соотнесения “внеисторической” и “исторической” сторон гнозиса или же, иными словами, вопрос о том, насколько адекватны были конкретные проявления (крайне разнообразные) гнозисного духа его природе”. Уже в эпоху повального увлечения юнгианством гностицизм стали представлять неким архетипом, укоренённым в человеческом сознании и, подобно майринковскому Голему, в определённые периоды человеческой истории материализующимся в виде того или иного религиозно-философского течения. Это направление в изучении феномена гностицизма следует признать тупиковым.

Наконец, мы должны сделать ещё несколько предварительных замечаний для того, чтобы прояснить нашу терминологию.

Неверное или просто нечёткое использование терминологии, которое приводит к тому, что гностицизмом

называют явления, имеющие с этим феноменом некоторое внешнее сходство, но внутренне ему чуждые. Вот пример типичного неверного словоупотребления, ведущего к ошибке: “Иранский гностицизм характеризуется радикальным, абсолютным дуализмом: свет и тьма, дух и хаотичная, бесформенная материя вечно противостоят друг другу”.

При определении сущности гностицизма существуют две принципиальные возможности. Во-первых, феномен гностицизма определяется через присущую ему “метафизику” — спекуляцию в онтологии. Во-вторых, он может быть определён через антропологическое учение.

Наконец, мы должны сделать два замечания, которые приблизят нас к пониманию того, что же такое гностицизм.

1. Гностицизм определяет Абсолют как не-сущий. Всё сущее представляет собой результат его качественного самоопределения. Такой подход присущ также неоплатонической традиции. Однако гностицизм отличается от неоплатонизма представлением о личностном Абсолюте, так что всё сущее здесь является личностным гипостазированием. По отношению к такому Божеству материальный мир оказывается лишённым всякой сущности, т. е. “пустотой”. Таким образом, гностицизм отличим и от неоплатонизма, и от традиционного христианства. От буддизма, с которым здесь можно было бы усматривать некоторое сходство, гностицизм отличает учение о трансцендентности Божества.
2. В антропологическом плане в гностицизме имеет место отождествление человека с Божеством. Залогом спасения и основанием всех действий гностика служит его “единосущность” Богу. Такая завышенная антропология отличает наш феномен от всех прочих. Здесь, на наш взгляд, отходит на второй план даже тот аспект, благодаря которому и появилось самое наименование “гностики”. Со времён Иринеев принято считать, что принадлежность к гностическому течению определяется тем значением, которое его адепты придают знанию. Однако исключительное значение знания в сотериологии подчёркивается во многих несходных с гностицизмом учениях. В качестве общеизвестного примера можно привести египетскую “Книгу мёртвых”, которая есть не что иное, как система паролей и заклинаний для прохождения уровней загробного мира.

Манихейство не может быть отождествляемо с гностицизмом, поскольку в своём онтологическом учении содержит метафизический дуализм. Не являются гностицизмом иудейские мистические учения, в которых не может быть такого завышенного понимания человеческой личности, как в нашем феномене.

В литературе часто употребляется термин “гнозис”, у многих авторов синонимичный термину “гностицизм”. Здесь необходима чёткая дифференциация. К “гнозису” причисляют, и вполне основательно, ведическую литературу, и герметизм, и каббалу.

Указанные нами две основные черты свойственны группе учений, возникших во II — III вв. н. э. на эллинистическо-христианской почве. Феномен гностицизма ограничен также во времени и пространстве. Такие позднейшие течения, как богомилство и альбигойство, уже не являются гностицизмом. Существовавшие параллельно с историческим гностицизмом иудеохристианские учения также не могут быть с достаточным основанием причислены к гностицизму.

Источники для изучения гностицизма

Прежде, чем приступать к изучению феномена гностицизма, мы намерены бросить взгляд на состояние источников по интересующей нас проблеме. Это позволит нам установить специфику изучения гностицизма и укажет на самые возможности исследования.

Источники изучения гностицизма разделяются на две части. Во-первых, это сообщения христианских писателей-ересиологов и историков церкви, а во вторых — сохранившиеся до нашего времени гностические тексты.

Христианские ересиологи.

Христианские писатели, полемизировавшие с гностиками, долгое время оставались единственным источником для изучения гностицизма. Только в конце XIX в. исследователи сопоставили с гностицизмом Аскевианский и Брукианский кодексы — первые гностические тексты, ставшие известными науке. Раннехристианские писатели сохранили в своих книгах некоторые извлечения из сочинений гностиков. Однако их значение как источника по интересующей нас проблематике, конечно же, не в этом. Ересиологи, по меньшей мере начиная с Иринея, были принуждены образованными еретиками говорить языком спекулятивной философии. Для успешной полемики с гностиками ересиологи представляли систематическое изложение их учений. (Иринея, как известно, полагал, что уже самое изложение гностических учений служит лучшим их опровержением.) И в наших условиях, когда мы практически не имеем сочинений ведущих гностических авторитетов, такая систематика оказывается бесценной.

Материал христианских ересиологов имеет некоторые особенности, которые следует учесть при работе с полемическими сочинениями. Во-первых, это, как мы только что сказали, именно полемические сочинения, а не историко-философские или хотя бы историко-церковные. Это означает прежде всего враждебную настроенность авторов к описываемому феномену. Отсюда происходят полемический задор, брезгливо-высокомерное отношение к еретикам, разного рода преувеличения и преуменьшения, домыслы и неверные интерпретации и т.д. Во-вторых, это различная степень знакомства авторов с материалом. Далекое не все ересиологи писали на основании личного знакомства с еретиками или их программными сочинениями. Так, например, Иринея писал, будучи лично знаком с галльскими валентинианами; при этом сам же Иринея указывает, что в валентинианской среде существует широчайший плюрализм и любой ученик Валентина может дополнять и исправлять своего учителя. Поэтому мы уже не можем с уверенностью сказать, где у Иринея описано учение самого египтянина Валентина, а где — его учеников. Ближайший к Иринею ересиолог Ипполит с гностиками совсем не контактировал, а писал на основании находившихся в его распоряжении еретических текстов (которые он затем то ли сжёг, то ли просто выбросил) и книг Иринея. Позднейшие христианские писатели, как правило, опирались на сочинения Иринея и Ипполита. В третьих, не все писатели-полемисты были в состоянии верно оценить и передать гностические учения. Язычески образованному Клименту Александрийскому, безусловно, можно доверять (только он, увы, не занимался специально этой проблемой), но вот Тертуллиан, ярый противник всякой философии и языческой образованности, попросту не имел достаточной подготовки для верного изложения учений гностиков, и с ним мы можем работать только как с историком и полемистом.

У каждого христианского автора, писавшего о гностиках, есть свои достоинства и недостатки. Поэтому ниже мы скажем несколько слов по поводу главных наших информаторов из этой среды.

По-видимому, первым христианским полемистом, писавшим против гностиков, был Иустин, прозванный Мучеником, или Философом. Иустин был по национальности греком. Он родился в первом десятилетии II в. в самарийском городе Сихеме (позднее — Флавий Неаполь). Из этого же города происходил Симон Маг. Иустин был философски образованным язычником. В 130-х гг. он обратился в христианство и занялся миссионерской деятельностью. В Риме он основал христианскую школу, в которой занимался также преподаванием философии. Сочинения Иустина, специально написанные против гностиков, до нас не дошли, однако ими пользовались ближайшие к нему по времени ересиологи — Иринея и Ипполит.

Иринеи Лионский (ок. 130 — 202) — самый крупный специалист по гностицизму своего времени. Он был епископом в Южной Галлии, где во II в. были весьма распространены гностические секты. Особенно ценно, что Иринеи писал на основании не только изучения сочинений гностических писателей, но личного знакомства с гностиками. Важнейшее произведение Иринея — “Elegco” kaiv avnatroph; th" yeudwnu; mou gnwvsew"” (“Обличение и опровержение лжеимённого знания”), — по примеру Евсевия и Иеронима сокращённо называемое “Adversus Haereses” (“Против ересей”). Трактат был написан по-гречески, однако греческий текст сохранился только в извлечениях восточных христианских писателей. По-видимому, во времена Тертуллиана (ок. 160 — после 202) был сделан буквальный латинский перевод. Сочинение в 5-ти книгах было написано по просьбе какого-то друга Иринея, желавшего узнать суть валентинианского учения и лучшие способы его опровержения. В первой книге Иринеи даёт описание гностических систем, делая вывод, что само изложение нелепых гностических доктрин служит лучшим их ниспровержением. Однако во второй книге он занимается систематическим обличением противоречий, содержащихся, на его взгляд, в учениях гностиков. Ещё три книги трактата опровергают гностические учения свидетельствами Священного Писания.

Ипполит Римский был учеником Иринея. При папе Зефирине (199 — 217) он сделался римским пресвитером. Важнейшее из сочинений Ипполита (или приписываемых Ипполиту) — “Kata; pasw'n avrevsewn e[legco"” (“Обличение всех ересей”). Об этом сочинении упоминают уже Евсевий и Иероним. До 1842 г., когда на Афоне была открыта рукопись, содержащая 8 из 10-ти книг трактата Ипполита, была известна под названием “Философумы” только первая книга (которая приписывалась Оригену). Первые четыре книги “Обличения” посвящены изложению и истолкованию ересей и философских учений; 5 — 9 книги излагают учение современных Ипполиту христианских еретиков; в 10-й книге дан заключительный обзор “всех” ересей. Не сохранились книги Ипполита “Краткое опровержение ересей”, “Гомилии Ипполита на ересь Ноэта” и “К Маркиону”, по-видимому, содержавшие интересующие нас сведения о гностиках.

Тертуллиан (160 — ?) много писал против гностиков. Основным объектом его полемики был малоазийский гностик Маркион. У Тертуллиана не было философского и литературного образования, поэтому его сочинения практически не содержат сведений относительно философско-теологической спекуляции у гностиков. Основные (из сохранившихся) антигностические сочинения этого писателя: “De praescriptionibus haereticorum”, “Adversus Marcionem”, “Adversus Valentinus”, “De carne Christi” и “De resurrectione carnis”.

Климент Александрийский (? — 216) жил в Александрии Египетской в те времена, когда действовали валентинианская и василидианская гностические школы. Климент не писал специально полемических сочинений против гностиков, однако в его т.н. Великой трилогии содержатся множественные отзвуки его диалога с этими течениями. Климент много цитирует, в том числе и гностиков (Валентина и Феодота). Это христианский писатель получил блестящее языческое образование и в своих сочинениях старался привести к согласию греческую философию и христианство. Любопытно, что сам Климент выработал собственный образ гностика — совершенного христианского мудреца. О гностических чертах в учении Климента мы говорим в своём месте.

Ориген (185 — 254), знаменитый ученик Климента Александрийского, также был блестяще образован и в своей деятельности много общался с языческими философами и гностиками. У Оригена нет специальных антигностических сочинений. Однако его полемическая работа “Против Цельса” даёт много ценных сведений об офитах. Ориген здесь много цитирует Цельса, который, в свою очередь, цитирует гностиков. В этой же книге Ориген приводит офитские диаграммы, о которых мы не раз говорим в настоящей работе. Наконец, Ориген, один из самых замечательных христианских мыслителей, создал богословскую систему во многом гностического характера. Об этом мы говорим отдельно.

Епифаний Кипрский (367 — 403) известен прежде всего как ересиолог. Он много путешествовал и подолгу жил в тех местностях, которые были в IV в. центрами действия неортодоксальных христианских сект. Епифаний много общался с гностиками. Кроме того, он отличался хорошим знанием языков (греческого, еврейского, сирийского, коптского и латыни) и читал еретические сочинения. Однако, к сожалению, у него не было общего философского образования, он никогда не занимался систематическим изучением богословия. Поэтому в ересиологических сочинениях Епифания многое представлено неточно и неверно. Источником всех

ересей он считал Оригена.

Евсевий Кесарийский (Памфил) (ок. 260 — 340) считается отцом церковной истории. Его главное сочинение — “Церковная история”. Евсевий не писал специально против гностиков, но в своей систематической “Церковной истории” он касается и вопроса о гностицизме. При этом Евсевий цитирует некоторые утраченные сочинения раннехристианских писателей.

До середины XX в. сочинения ересиологов были практически единственным источником для исследования гностицизма. Исключение составляли только два чудом сохранившихся гностических текста — т.н. Аскевианский и Брукианский кодексы (т.е. “Пистис София” и т.н. “Книги Йеу”), а также малые (слишком малые) фрагменты из гностических сочинений, цитируемых у тех же церковных писателей. Ситуация существенно изменилась в связи со знаменитым открытием “гностической библиотеки” в Наг-Хаммади.

Гностические тексты.

До знаменитого открытия в Наг-Хаммади было известно лишь три крупных гностических текста — Аскевианский и Брукианский кодексы, а также послание валентинианина Птоломея к Флоре, воспроизведённый у Епифания (Наег. XXXIII, 3.).

Аскевианский кодекс (codex Askewianus) получил своё название от имени первого известного владельца — англичанина Эскею (Askew), который неизвестно где приобрёл эту рукопись в XVIII в. Текст, который впервые был издан в 1857 г. Г. Петерманом, представляет собой гностическое сочинение “Pistis Sophia” (т.е. “Вера Премудрость”). Коптский текст середины IV в. представляет собой перевод с греческого.

Брукианский кодекс назван так по имени шотландского путешественника XVIII в. Джеймса Брюса (James Bruce). В 1769 г. Брюс исследовал истоки Нила и у местных жителей приобрёл рукопись на коптском языке (также перевод с греческого), содержащую два текста, которые теперь известны как Книги Йеу. Впервые текст был издан в 1882 г. Амелино.

В 1890-х гг. был обнаружен ещё один манускрипт с гностическими текстами, который некий феллах нашёл замурованным в стене. Так стали известны тексты: “Апокриф Иоанна”, “Премудрость Иисуса” и “Деяния Петра” (впрочем, только “Апокриф Иоанна” носит специфически гностический характер).

Эти тексты не были сочинениями великих гностических учителей, но представляют собой переводы периферийных для гностицизма трудов, а потому не в состоянии дать отчётливой картины воззрений их авторов и читателей.

Библиотека из Наг-Хаммади.

В 1945 г. произошло событие, открывшее новый этап в изучении гностицизма. В Верхнем Египте (район Наг-Хаммади), на правом берегу Нила, было обнаружено большое собрание коптских папирусов с гностическими текстами. Местечко Хенобоскион, где были обнаружены рукописи, известно тем, что здесь Пахомий (292 — 346), основатель общежительного монашества, стал учеником анахорета Паламона. Вероятнее всего, “гностическая библиотека” была заложена в тайник во второй половине IV в. Как известно, в 367 г. Афанасий Великий написал Пасхальное послание, направленное против еретиков и апокрифических книг. Глава пахомиевых монастырей Феодор приказал сделать коптский перевод послания и распространить его среди монахов для руководства при выборе книг для чтения. По-видимому, в таких обстоятельствах владелец рукописей решил от них избавиться.

Тексты “гностической библиотеки” были переведены с греческого на коптский на рубеже III — IV вв. и не являются, таким образом, оригинальными сочинениями валентиниан или других гностиков.

Состав текстов из Наг-Хаммади весьма разнообразен:

1. Евангелия.

- a) “Евангелие от Фомы” (II, 2) — собрание изречений Иисуса своим ученикам;
- b) “Евангелие от Филиппа” (II, 3) — сборник рассуждений на богословско-этические темы;
- c) “Евангелие истины” (I, 3 и XII, 2) — рассуждение о спасительной деятельности Христа;
- d) “Евангелие от египтян” (III, 2 и IV, 2) — космологическо-сотериологический трактат мифологического характера.

2. Деяния.

- a) “Деяния Петра и 12 апостолов” (VI, 1) — рассказ о путешествии апостолов в некий город и об их встрече с Иисусом, представшим в виде торговца драгоценными камнями Литаргоила.

3. Послания.

- a) “Послание Петра к Филиппу” (VIII, 2) — беседа апостолов в воскресшем Иисусом на Елеонской горе;
- b) “Послание к Регину” (I, 4) — письмо учителя к ученику с догматическим толкованием воскресения.
- c) “Послание блаженного Евгноста” (III, 3 и V, 1) — послание некоего Евгноста к ученикам, толкующее об устройстве мира.

4. Диалоги.

- a) “Премудрость Иисуса Христа” (III, 4) — христианизация текста “Послания блаженного Евгноста”;
- b) “Диалог Спасителя” (III, 5) — беседа Иисуса с апостолами и Марией Магдалиной о спасении;
- c) “Книга Фомы Атлета” (II, 7) — диалог воскресшего Иисуса с апостолом Фомой;
- d) “Рассуждение о восьмёрке и девятке” (VI, 6) — диалог Гермеса Трисмегиста с учеником о духовном совершенствовании;
- e) “Асклепий” (VI, 8) — диалог Гермеса Трисмегиста со своим учеником Асклепием.

5. Апокалипсисы.

- a) “Апокалипсис Павла” (V, 2) — повествование о путешествии апостола Павла от четвёртого неба до десятого (см.: II Кор. 12:2-4);
- b) “Апокалипсис Иакова” — рассказ о тайном учении, данном Иисусом Иакову до и после воскресения первого;
- c) “(II) Апокалипсис Иакова” (V, 4) — текст с тем же названием, речи Иакова перед иудеями и его мученическая смерть;
- d) “Апокалипсис Адама” (V, 5) — эсхатологическое откровение (о потопе и будущих судьбах мира), полученное Адамом от Бога;
- e) “Апокалипсис Петра” (VII, 3) — рассказ о видениях апостола Петра;

- f) “Зостриан” (VIII, 1) — откровение, полученное неким Зострианом от “ангела знания”;
- g) “Аллоген” (XI, 3) — откровение, полученное неким Аллогеном от божества Иуиль, а также рассказ о его восхождении к познанию небесных сущностей;
- h) “Марсан” (X, 1) — видения пророка-гностика Марсана;
 - i. “Три стелы Сифа” (VII, 5) — гимны божественным сущностям;
- j) Мельхиседек” (IX, 1) — откровения об Иисусе Христе, полученные библейским Мельхиседеком от ангела;
- к) “Парафраз Сима” (VII, 1) — космологическое и сотериологическое откровение, полученное Симом от Дердекии, “сына... беспредельного света” (8.24-25);
- l) “Второй трактат великого Сифа” (VII, 2) — откровение Иисуса Христа о его сошествии на землю с гностическим истолкованием;
- м) “Мысль нашей великой силы” (VI, 4) — откровение о трёх исторических периодах;
- н) Гипсифрона” (XI, 4) — книга видений некой Гипсифроны.

1. Апокрифы.

- a) “Апокриф Иакова” (I, 2) — послание апостола Иакова о тайном учении Христа;
- b) “Апокриф Иоанна” (II, 1; III, 1 и IV, 1) — откровение Иисуса апостолу Иоанну.

2. Молитвы.

- a) “Молитва апостола Павла” (I, 1);
- b) Герметическая молитва (VI, 7).

3. Литература премудрости.

- a) “Поучения Силуана” (VII, 4);
- b) “Изречения Секста” (XII, 2).

4. Толкования.

- a) “Толкование о душе” (II, 6).

5. Богословско-философские трактаты.

- a) “Трёхчастный трактат” (I, 5);
- b) “Валентинианское учение” (XI, 2) — как и предыдущий текст, даёт философскую картину осмысления мира;
- c) “Трактат без названия” (II, 5);
- d) “Ипостась архонтов” (II, 4) — как и в предыдущем случае, текст даёт мифологическую картину универсума.

6. Гомилии.

а) “Подлинное учение” (VI, 3);

б) “Свидетельство истины” (IX, 3) — обращение к избранным о сущности истины и Закона;

с) “Объяснение знания” (XI, 1) — проповедь гностического автора о необходимости совершенствования.

Сочинение “Гром — совершенный ум” (VI, 2) представляет собой “самопрокламации женского божества, имеющие по духу и стилю аналогии в литературе премудрости и в ареталогиях Исиды”.

Помимо этих текстов, в состав “гностической библиотеки” входит отрывок из “Государства” Платона (588В — 589 В) (VI, 5). Некоторые из сочинений были ранее известны на греческом (“Молитва благодарения”, Поучения Секста”), латинском (“Асклепий”) или коптском (“Апокриф Иоанна”, Премудрость Иисуса Христа”) языках.

Все сочинения из Наг-Хаммади можно разделить по происхождению на христианские и нехристианские. К числу нехристианских принадлежат герметические тексты (“Рассуждение о восьмёрке и девятке”, “Молитва благодарения”, “Асклепий”), книги неоплатонические (“Зостриан”, “Аллоген”, “Три стелы Сифа”, “Марсан”), произведения “Послание блаженного Евгноста”, “Парафраз Сифа”, “Гром — совершенный ум”, “Апокалипсис Адама”, “Нория” (IX, 2) и, наконец, отрывок из платоновского “Государства”. Остальные тексты можно отнести к христианским.

Кроме того, можно выделить тексты, принадлежащие разным гностическим школам. К валентинианским сочинениям относятся “Молитва апостола Павла”, “Апокриф Иакова”, “Евангелие истины”, “Послание к Регину”, “Трёхчастный трактат”, “Евангелие от Филиппа”, “(I) Апокалипсис Иакова”, “Валентинианское учение” и “Объяснение знания”. К “сифианской” группе текстов относятся “Апокриф Иоанна”, “Ипостась архонтов”, “Трактат без названия”, “Евангелие от египтян”, “Послание блаженного Евгноста”, “Парафраз Сима”, “Три стелы Сифа”, “Зостриан”, “Нория”, “Марсан”, “Аллоген”, “Первомысль в трёх образах” (XIII, 1), “Мельхиседек”.

Наконец, выделяются полемические сочинения гностиков против Церкви: “Апокалипсис Петра”, “Второй трактат великого Сифа” (VII, 2), “Свидетельство истины” и “Объяснение знания”.

Гностическая литература, по-видимому, была некогда весьма обширна, однако до нас дошла лишь незначительная часть этих сочинений. В наши дни представляется вполне справедливым замечание М.Э. Поснова: “При огромном богатстве гностической литературы остатки от неё кажутся какими-то жалкими, — как бы незначительными руинами некогда величественного и очень красивого здания”.

Исторический фон гностицизма.

*“Бывают эпохи, когда людям жить легко,
но очень противно. Именно таким был
закат Римской империи...”*

Л.Н. Гумилёв,

“Тысячелетие вокруг Каспия”.

Для того, чтобы предметно говорить об историческом фоне гностицизма, нам следует бросить взгляд на социально-политическую ситуацию в Римской Империи в I — II вв., т. е. во время возникновения гностицизма.

К I в. Империя охватывала огромные территории — от Испании на западе до Сирии на Востоке. Статус имперских областей и их развитие были весьма различны. Рим стремился ассимилировать наиболее культурные провинции и латинизировать их. Многие города Испании и Галлии получили права римского гражданства. Это способствовало романизации и процветанию городской культуры. В Галлии быстрее и интенсивнее романизовались южные и центральные области. На востоке римские власти делали ставку на полисное устройство эллинизированных областей. Греческие города с греческим или эллинизированным населением находились в наиболее выгодном положении. Впрочем, в Малой Азии оставались обширные территории с сельским населением, жившим общинами; полисное устройство здесь не играло большой роли.

На границах Сирии продолжали существовать зависимые царства, которые попеременно то подчинялись провинциальному управлению, то снова получали своих собственных правителей, как правило, получивших римское воспитание.

При Юлиях-Клавдиях к Империи были присоединены три провинции — Фракия, Мавритания и Британия. Понт был обращён в провинцию, а в Южном Крыму появились римские гарнизоны. Однако в то же время в правление Нерона была фактически потеряна Армения — с видимым сохранением престижа Рима, поскольку армянский правитель Тиридат получил диадему из рук Нерона.

При Августе префект Египта Элий Галл предпринял экспедицию в Южную Аравию и дошёл до Мариабы. На Эритрейском море развилась оживлённая торговля, в которой участвовали купцы из Александрии, Пальмиры, Индии и Аравии. Установились регулярные морские сношения с Индией. В то же время на территории нынешней Абиссинии возникло царство Аксум; здесь жило много купцов из Империи и господствовал греческий язык. Таким образом, “границы имперского духа” были шире, чем границы самой Империи.

Единой императорской власти должен был соответствовать единый религиозный культ. Император Октавиан Август предложил объявить покойного Цезаря божеством. А поскольку сам Август был некогда усыновлён Юлием, то и он стал почитаться как сын бога. В восточных провинциях, где были сильны традиции религиозного почитания монархов, этот культ прижился легко (первые святилища Августу были построены в Малой Азии). В некоторых надписях Август прямо назван богом, а день его рождения — началом “благоветий” (*eu;aggevlion*). Римляне, не привыкшие к обожествлению живого человека, почитали гения императора. Этот культ имел общегосударственный обязательный характер.

Вместе с тем сохранялись официальные культы традиционных божеств. Однако к I в. авторитет олимпийских божеств сильно упал. Как отмечал В. Тарн, “философия убила их в глазах образованных, а индивидуализм — в глазах простых людей”. Несмотря на это, в греческих (и не только) городах по-прежнему строили храмы и воздвигали статуи богам-покровителям. Но такое обращение к богам всё более принимало декоративный характер, служа более признаком причастности греческой культуре, нежели религиозности.

Римское юридическое отношение к религии привело к появлению в городах официальных культов органов власти: например, почитались статуи Народа, Совета, Римского сената. Кроме того, почитались как божества Честь, Мудрость, Добродетель и т.п. Традиционная же римская религия уже не удовлетворяла ничьих религиозных потребностей. Поэтому к этим богам стали относиться по меньшей мере непочтительно.

Однако религиозные запросы человека не исчезают ни в какую эпоху, а потому возникший религиозный вакуум должны были заполнить квазирелигиозные явления. Большое распространение по всей территории Империи получило колдовство, связанное с культом Гекаты, а также всевозможные гадания. Колдовство всегда существует и всегда осуждается наиболее образованной частью общества и правительствами, но к I в. в Римской империи оно стало повальным увлечением. Что касается гаданий, то они в Древнем мире были приняты повсеместно; однако теперь люди обращались не к официальным способам гадания, которые практиковали жрецы-профессионалы, а к восточным астрологам и магам.

На место олимпийских божеств (и отождествлённых с ними римских богов) в сознании большинства стали восточные умирающие и воскресающие божества — Осирис, Аттис, Адонис, Дионис, Таммуз и др. На рубеже нашей эры получили распространение прежде малочисленные союзы орфиков. Очень популярен сделался культ бога-спасителя Митры (с которым христианству пришлось выдержать ожесточённую борьбу). В общем можно сказать, что религиозное сознание тяготело к идее “живого” личного бога, с которым возможно человеческое общение. Как отмечал М.Э. Поснов, “религии востока приводили в колебание все струны души и давали удовлетворение потребностям в религиозных переживаниях, которых сухой трезвый культ римлян не мог удовлетворить”.

Что же касается миро- и самоощущения членов религиозных общин, то здесь происходят два, на первый взгляд, противоположных движения. С одной стороны, возникает ощущение всечеловеческой общности: даже в иудаизме с его доктриной богоизбранного народа появляется концепция Ягве как всемирного божества, к которому прибегают все народы; эту идею акцентировало раннее христианство.

В 63 г. до н. э. Помпей, завоеватель Сирии, ввёл войска в Иудею, а в 6 г. н. э. Иудея и Самария стали императорской провинцией. Население Палестины было неоднородным. Большинство населения говорило на арамейском языке (и его диалектах). В то же время был широко распространён греческий. Греческая культура вообще оказывала значительное влияние на Иудею со времён Александра Македонского; при реставрации второго Храма Ирод использовал в его архитектуре колонны с коринфской капителью. Вместе с тем, большое влияние на Палестину оказывал Египет. Особняком стояла Самария: после разрушения Израильского царства в VIII в. до н. э. эта область была заселена переселенцами, которые, смешавшись с местным населением, образовали самобытный этнический тип. Иудеи не признавали самаритян единоверцами. Хотя они почитали Тору и в целом были близки к иудаизму, большое влияние на религиозный фон здесь оказывали халдаизм и иранские культы. Поэтому здесь появлялось большое количество ересиархов и “мессий”.

Греки и римляне, жившие в Палестине, проявляли интерес к иудейской религии. В Капернауме некий римский центурион по своей инициативе выстроил синагогу. Евреи жили общинами по всей территории Империи, и иудаизм был известен далеко за пределами Палестины. В Риме на рубеже нашей эры он был весьма моден. Даже императрицу Поппею, супругу Нерона, подозревали в приверженности иудаизма.

В I в. в Палестине было много бродячих проповедников, предвещавших скорый приход “мессии”, который освободит евреев и станет их “истинным царём”. Появлялись и сами “мессии”, самыми известными из которых были Акиба и Бар-Кохба. Впрочем, после Иудейской войны 66 — 70 гг., в ходе которой перестали существовать и второй Храм, и еврейская государственность, этими мессиями уже не так увлекались. Религиозная активность евреев проявлялась не только в виде радикальных движений (зелотов и секариев), но и в форме пустынножительства и ухода от мира. Секты ессеев и терапевтов оказали весьма значительное влияние на формирование раннехристианских представлений. Кумранская же община задала тон всей иудео-христианской литературе I — II вв.

Члены кумранской общины, существовавшей во II в. до н. э. — I в. н. э., исповедовали иудаизм, однако при этом считали, что жречество осквернило Иерусалимский храм своим нечестивым поведением и исказило

сущность Завета. Поэтому они называли себя “Новым заветом”, полагая, что прежний Завет нарушен сторонниками иудаистической ортодоксии; помимо этого самоназвания они назывались также “общиной нищих” или просто “нищими” — “эвйоним” (это название применяли к себе некоторые иудеохристианские секты первых веков н. э.) и “сынами света” (в противоположность “сынам тьмы”). Кумраниты жили замкнутой общиной, в которой были приняты общность имущества, обязательный для всех членов общины труд, совместные трапезы и изучение священных текстов. Эти сектанты практиковали ритуальные омовения, которым должно было предшествовать внутреннее покаяние (что нашло яркое выражение в раннем христианстве). Но при этом кумранитам (как и всему ессеистству) было присуще стремление сделать культ менее формальным.

Целью общины была подготовка к решающей борьбе “сынов света” против “сынов тьмы”, что даёт повод некоторым исследователям говорить о дуалистическом характере доктрины кумранитов. Не стоит при этом забывать, что этот дуализм носил исключительно этический характер — к такому дуализму склоняются едва ли не все аскеты, и отчётливое его выражение мы находим в раннем христианстве. Гораздо любопытнее для нас учение кумранитов о собственной “избранности в качестве “сынов света”, по-видимому, предопределённым Божеством. Эта черта предвосхищает не только гностическое, но и манихейское самоощущение. В текстах Кумрана выделяется фигура Учителя Праведности, по-видимому, жившего во II в. до н. э. Как отмечает И.С. Свенцицкая, “кумраниты ставили основателя своей общины выше ветхозаветных пророков, поскольку он (учитель) мог истолковывать все тайны, содержащиеся у пророков”. Такой же тип “учителя” мы находим у гностиков.

Кумраниты не были общежитием философов. По-видимому, большую часть общины составляли люди малограмотные. Кроме того, кумраниты (как и все ессеи) не стремились выработать новую религиозную систему и, продолжая оставаться иудеями, не могли выйти за рамки, которые сами же для себя и установили. Иными словами, из кумранской общины не могли вырасти ни христианство, ни гностицизм. При этом в научной литературе принято представление о кумранитах как о непосредственных предшественниках ранних христианских общин — на основании многочисленных фразеологических и терминологических совпадений между новозаветной и кумранской литературой, а также в силу сходства устройства кумранской общины с ранним христианским монашеством (впрочем, возникшим намного позже).

В начале I в. н. э. в Палестине появилась ещё одна религиозная группа, существовавшая в рамках иудаизма. Наиболее известным проповедником этой группировки был Иоанн Креститель, по-видимому, связанный с кумранской общиной. Согласно Евангелию от Луки, он “возрастал, и укреплялся духом, и был в пустынях до дня явления своего Израилю” (Лк. 1:80.). Иоанн, как и кумраниты, выступал против фарисеев и саддукеев и проповедовал скорый приход Мессии и, как и они, крестил омовением в водах Иордана. Иосиф Флавий сообщает: “Ирод умертвил этого праведного человека, который убеждал иудеев вести добродетельный образ жизни, быть справедливыми друг к другу, питать благочестивое чувство к Предвечному и собираться для омовения. При таких условиях (учил Иоанн) омовение будет угодно Господу Богу, так как они будут прибегать к этому средству не для искупления различных грехов, но для освящения своего тела, тем более что души их заранее уже успеют очиститься” (“Иудейские древности”, II, XX, 2.). По-видимому, Иоанн отказался от изоляционизма кумранитов и перешёл к активной проповеди, что и стало причиной его гибели. У этого Иоанна, как известно, крестился и сам основатель христианской религии. Кроме того, с проповедью Иоанна связано, по-видимому, возникновение секты мандеев.

Христианство первоначально существовало как иудейская секта. Однако Иисус отличался от других мессий по двум существенным пунктам: во первых, манифестацией всечеловеческой значимости своего учения, а во вторых, он прямо объявил себя Божеством. Для традиционных иудаистических чаяний не годилось ни то, ни другое: евреи ждали именно еврейского мессию и, будучи строгими монотеистами, не могли принять учения о божестве Иисуса. Поэтому, хотя в самый ранний период христианство распространялось в еврейских общинах и через их посредство, обращено оно было по преимуществу к неевреям. В эллинизированном мире эта религия выглядела вполне приемлемой: культы умирающих и воскресающих божеств, как и божеств-спасителей, не были новшеством. (Правда, христианство предложило линейную концепцию истории вместо циклической, так что умирание и воскресение этого Божества было однократным, — но для того, чтобы оценить по достоинству этот факт, к христианству должны были обратиться философы; поначалу же едва ли

кто-то обратил на это внимание.) Раннее примитивное христианство не отличалось ни интеллектуализмом, ни изяществом, но импонировало низам общества. Конфликты с имперскими властями, приведшие к гонениям на новую религию, были вызваны не необычностью культа, а отказом почитать официальных богов, а главное — гения императора, т. е. имели политический характер.

Наконец, нам следует сделать несколько замечаний общего характера относительно религиозного и интеллектуального состояния Империи в I — II вв.

Обыкновенно говорят, что II — III в. н. э. были периодом, кризисным, или переходным, для античной культуры. Переходность рассматриваемой эпохи в литературе часто описывается при помощи трёх нижеследующих положений: 1) дуализм, 2) синкретизм, 3) монотеизм. Положения эти не все плохи, так что с них начнём и мы.

Прежде всего, следует помнить о различии между дуализмом этическим и метафизическим. Метафизический дуализм подразумевает присутствие в мире двух изначально бытийствующих сущностей — доброго и злого, светлого и тёмного начал. Такое представление присутствует в иранских религиозно-философских учениях — маздеизме, зороастризме, манихействе, а также даёт о себе знать в концепциях сирийских гностиков. В имперских религиях эллинистической эпохи такого дуализма не найти. Этический дуализм, как правило, заключается в противопоставлении духа и материи. И этот этический дуализм не присущ разве только буддизму. В эллинистическом мире мы обнаруживаем его на каждом шагу — и у платоников, и у Филона, и в греко-римских и привозных религиозных культах, и в христианстве. Этический дуализм всегда сопутствует дуализму метафизическому. Обострение этического дуализма (например, в доктринах пламенных аскетов) приводит к обратной связи, хотя и без достаточных философских оснований.

Синкретизм есть по преимуществу тяга к универсальному религиозно-философскому языку. Как справедливо отмечает Р.В. Светлов, “синкретизм приводил к эклектике, то есть к произвольному выбору различных аспектов наиболее противоречащих друг другу учений и объединения их на основе идеологемы равноправия разных путей к Абсолюту”. Действительно, религиозный синкретизм эпохи, имеющий своей почвой необычайную восприимчивость греческого мышления ко всему иноземному, ярко проявился именно во II — III вв.

Монистическая тенденция, доселе имплицитно присущая греческому философскому мышлению, в эллинистическую эпоху перерастает в стремление к монотеизму. Во многом это происходит оттого, что эллинистическая культура приобретает тотально религиозный характер. Г. Йонас отмечает: “Религиозный подъём поглотил греческую мысль и изменил её характер: эллинистическая светская культура превратилась в явно религиозную языческую культуру, как для защиты от христианства, так и в силу внутренней неизбежности”. Следует иметь в виду, что ближневосточный культурный синкретизм возник задолго до завоевательных походов Александра Македонского — в VII — VI вв. до н. э., т. е. во времена ассирийского и персидского завоеваний Египта. Идея единобожия была знакома уже Ксенофану, Анаксагору и Сократу. Конечно, платоновское “единобожие” не тождественно иудейскому монотеизму: у Платона речь идёт об абстрактном Абсолюте, а у евреев — об Абсолюте личностном. В синкретическую эпоху эти два взгляда сближаются и порой происходит их слияние (например, в герметизме).

Что же? Из всего этого должен вырасти гностицизм? Отнюдь не обязательно. Из этого может вырасти всё, что угодно. Гностицизм — это не юнговский архетип и не крепкий напиток, который можно получить при определённых условиях из определённого сырья. Закон всемирного тяготения не мог не быть открыт, поскольку яблоки падают на землю, а люди об этом размышляют. А вот поэма “Евгений Онегин” могла быть и не написана — ни Пушкиным, ни кем-либо другим. Религия сродни поэзии, а не физике. И, хотя ниже мы будем рассматривать источники гностицизма, мы не усматриваем здесь никакого вульгарного детерминизма.

Не следует, кроме того, забывать, что религиозно-философские учения функционируют не только как становящееся, но и как ставшее, и оба эти модуса неотделимы один от другого. Когда мы рассматриваем II — III вв., нам эта эпоха представляется переходной — разрушением мировосприятия античного и вызреванием мировосприятия средневекового (лучше — христианского). Однако, как отмечал А.Ф. Лосев, “переходность

никогда не означает механической смеси старого и нового, а всегда имеет свою собственную историческую физиономию, в которой хотя и не так трудно установить старое и новое, но которая ни в каком случае не сводится на это механическое смешение”. Сходную мысль выражает Р.В. Светлов: “Мы имеем в виду попытку вынести за скобки “переходность” II — III веков, рассмотреть эти столетия, забыв о смене “космоцентризма” “теоцентризм”, о принципиальном отличии постнической христианской догматики от установок позднейших неоплатоников и т.д. Иными словами, рассмотреть II и III века с точки зрения того, что говорили жившие тогда авторы, а не того, что их слова будут значить для последующих столетий”. Ни к чему постоянно помнить о том, что изучаемая эпоха квалифицируется как переходная. Да и синкретизм — это ведь не лоскутное одеяло. Всякая религия только тогда может удовлетворять религиозную потребность человека, если является ему цельным течением, без остатка включающим его личность в свой поток. Верующий, сколь бы ни была концептуализирована его вера, переживая религиозный опыт, не думает о компонентах, составивших его конфессию. Религия всегда цельна. А гностицизм — это именно религия, хотя мы и говорим о нём преимущественно как о философии.

Да и самый характер философствования в эллинистическую эпоху сильно отличался от классической модели философии. Как отмечает А.В. Сёмушкин, “философы поздней античности при всём их почтении и некритическом доверии к своим предшественникам в общем-то равнодушны к умозрительному величию и рационалистическим достоинствам философии периода классики. В их пиетете перед философским прошлым есть некая извиняющаяся недоговорённость, скрывающая умышленные или неумышленные намерения **преодолеть** классику (выделение автора — А.Д.); в их отношении к последней сказывается по преимуществу обаяние и культ памятных имён, а не связанных с ними философских учений... В системе их воззрений эти идеи... включаются в неё на правах добротного материала или сопутствующего фактора и к тому же используются в перспективе новых, несвойственных классике ценностно-эпистемологических установок”. Мыслящий субъект, продолжает этот автор, ищет более интимного и непосредственного контакта с реальностью, склоняясь к внелогическим гносеологическим процедурам. “Научно-теоретический идеал **знания**, свойственный классике, уступает место интеллектуально-мистическому переживанию, или **гнозису**, - медитативной этико-религиозной рефлексии о сущности и судьбе мира и человека. Для гнозиса уже недостаточно познать сущее и рационально-логически его обосновать; ему хотелось бы восчувствовать его изнутри, вступить с ним в доверительный и жизненно-конструктивный диалог”. Это приводит к радикальной аксиологизации онтологии.

А.В. Сёмушкин выделяет три момента, характеризующих перемены в стиле философствования, произошедшие в эпоху эллинизма: 1) депрофессионализация теоретической мысли; 2) архаизирующий пафос, опирающийся на доклассическую традицию; 3) анонимность философствования, приводящая к переадресованию авторства авторитетам древности, героям или богам.

Литературный фон гностицизма

*Не томит,
не мучит
выбор,*

*Что
пленительней
чудес?*

Н. Гумилёв, “Христос”.

В настоящем разделе мы постараемся очертить тот круг литературных источников, которыми могли вдохновляться интересующие нас гностики. Разумеется, мы оставим в стороне те философские исторические и беллетристические сочинения, которые читали интеллигенты Империи в образовательных, научных или развлекательных целях. Нас будет интересовать литература особого рода — “священные” тексты, на которых могла базироваться религиозно-философская спекуляция I — III вв.

В первые века н. э. среди религиозно настроенной интеллигенции Империи широкое хождение имели халдейские тексты. А.Ф. Лосев замечал: “Когда в начале нашей эры ходили по рукам какие-то халдейские произведения и античные философы думали, что они находятся под влиянием этого халдейства, то халдейство в этом смысле имело, скорее, только условное значение... Под халдейством в те времена, собственно говоря, и понимали только практически-мистическую направленность, в то время как халдейская теория в сравнении с традиционной античной философией имела, можно сказать, в некотором виде жалкий вид”. К тому же, “халдеи, о которых тогда шла речь... были разновидностью вавилонского жречества, а под Вавилоном и Египтом в те времена понимали, в первую очередь, только склонность к практической мистике и к теургическому магизму...”. Наибольшей известностью из этой литературы пользовались “Халдейские оракулы” — произведение неизвестного автора, написанное гекзаметрами. Многие известнейшие философы-неоплатоники (кроме, разве что, Плотина) относились к этому сочинению с глубоким почтением.

Текст излагает космогоническую систему, в начале которой находится троица: Отец, Потенция (также называемая Гекатой) и Демиург. Кроме того, здесь говорится о некоей монаде, высшей, чем Отец — “безмолвий” или “сверхкосмической отцовской бездне”. Отец характеризуется как Огонь, а его порождение — “второй бог” — есть “второй огонь”. По-видимому, это нечто навряде характеристики Единого у Ямвлиха, кроме того, напоминая учение о скрытом и явном огне у Симона Волхва. Потенция лишена этого огня и отлична от Ума, который также исходит от Отца и пребывает с ним. Эта потенция при посредстве Ума заключена в материи, из которой Ум творит огненный космос. Демиург именуется вторым Умом и связан с первым Умом через посредство Потенции. Потенция, или Геката, порождает Мировую Душу и Добродетель, в то же время являясь принципом вселенской любви. Геката представляет собой “интеллектуальную преграду” между первым и вторым Умами, которые стремятся к смешению. Геката, кроме того, называется Реей и является источником и потоком блаженных интеллектуальных существ. Наконец, халдейский текст вводит учение о существах-посредниках (между божественным и материальным мирами) — это птицы вертишейки, выступающие как передатчики мыслей Отца и “собиратели” и “усовершенители” космоса. Кроме того, текст упоминает об ангелах. О человеческой душе говорится, что, не будучи наделена настоящим мышлением, но имея способность к ощущению, она падает в материальный мир, но после смерти тела выходит из забвения и возвращается в лоно Отца. Здесь мы ничего нового по сравнению с платонической традицией не находим.

Халдейские тексты выступают против астрологии, птицегадания и гадания по внутренностям животных. Основным теургическим действием здесь считается молитва, понимаемая как “огненно-жаркое постижение” (επινοια), т. е. высокоморальное состояние, выдвигающее триаду “вера, истина и любовь” (конечно же, егоs, а не агаге). “Несомненно, под влиянием халдейства, — отмечает А.Ф. Лосев, — Прокл (In Alcib. I, p. 356) прямо считает веру, истину и любовь путями восхождения всего существующего к благу”.

В этих халдейских концепциях мы находим прямую переключку с гностическими идеями. Конечно же, здесь

отсутствует учение о персонифицированном Абсолюте, без чего невозможен теизм, но общая направленность мысли и диктуемый терминологией способ мышления позволяет говорить о близости к гностицизму.

В интересующую нас эпоху весьма популярны были сочинения, именовавшиеся “Сивиллиными пророчествами”. В сфере действия культа Аполлона пророчествовали несколько Сивилл, причём в различных местах. В 83 г. до н. э. в Риме при пожаре погибло наиболее значительное собрание текстов, связанных с пророчествами Сивиллы. Текст под названием “Сивиллины оракулы” представляет собой смесь различных языческих, иудейских и христианских воззрений. Древнейшие книги этого сборника (III — V) — иудаистические, в I — II книгах к иудаизму примешиваются христианские элементы, а в VI — VII книгах заметны гностические черты. Сивилла пророчествует о гибели Рима, да и всего мира, о Страшном суде и наказании грешников, а также о блаженстве праведников в преображённом земном мире. В качестве Антихриста выступает император Нерон.

С I в. н. э. в грекоязычной литературе стали распространяться небольшие трактаты, связанные с именем Гермеса. Гермес здесь выступает как автор текста, как реальный человек или как источник божественной мудрости. Эти сочинения получили наименование “герметических”. “Герметический корпус” содержит 18 греческих фрагментов, с общим названием “Поймандр”. Кроме того, известно ещё три латинских герметических сочинения — т.н. “Асклепий”.

В “Поймандре” говорится об абсолютном божестве, которое именуется Отцом, Умом, светом, истиной и жизнью и имеет андрогинную природу. От Отца отделилась тьма — материя в виде традиционных четырёх элементов (воды, земли, огня и воздуха). Отец произвёл из себя Слово и Демиурга. Демиург создал семерых архонтов-мироправителей, которые ведают судьбами всех живущих. Мир Демиург создал из тёмной материи, отпавшей от Отца. Человек создан Отцом, причём последний настолько совершенен, что стоит на одном уровне с первым. Первочеловек, познав красоту породившего его света, также пожелал заняться творением, на что испросил разрешения у Отца. Прекрасный образ Первочеловека отразился в водной стихии. Испытывая нарциссические чувства, Первочеловек пожелал вселиться в природу, а природа устремилась к нему. Так человек стал телесным. Понятно, что в силу такого происхождения телесности спасение должно мыслиться как освобождение от всего материального и телесного. Расставаясь с телом при своей земной смерти, человек проходит семь планетных сфер и сливается с Отцом.

При соединении Первочеловека с природой возникли семь первых людей — андрогинов. Затем Отец разделил их на мужчин и женщин и заповедал плодиться и размножаться, постичь своё бессмертие и осознать Любовь как причину смерти. Человек имеет, таким образом, двойственную природу (“то, что в тебе видит и слышит, — это Слово Господне, а Ум — Бог-Отец”) — божественную и материальную. Здесь, впрочем, содержится трудность: ведь материя-тьма также божественного происхождения. Для спасения человеку необходима помощь Божества или его посредника. Проходя через семь планетных сфер, человек возвращает архонтам грехи и страсти, в которые, как в одежды, облеклась его душа при нисхождении в мир. Затем душа человека входит в Бога и сама становится Богом.

На наш взгляд, текст слишком расплывчат, чтобы можно было сделать заключение о том, имеем ли мы дело с обыкновенным пантеизмом (с трактовкой демиургических действий в духе Платона) или же с теизмом гностического типа — а может быть, со смесью того и другого. (Н.В. Шабуров считает даже космогонию “Поймандра” дуалистической.) Во всяком случае, такая космогония весьма близка к гностической: материя представляет собой, правда, нечто вполне субстанциальное, и здесь мы видим чистейший пантеизм, но в то же время она не подлежит спасению заодно с человеческой душой, признаваемой “единоприродной” Божеству. Пожалуй, здесь всё-таки больше всего язычества с его неременным пантеизмом, но это язычество уже граничит с теизмом.

“Асклепий” — латинский (возможно, перевод с греческого) диалог Гермеса и его ученика Асклепия. Текст неоднороден и состоит из трёх частей, по-видимому, принадлежащих разным авторам. В первой части стоическая огненная пневма трактуется как персонифицированное Божество, творящее мир. При этом, впрочем, пневма создаёт всю космическую иерархию своим постепенным нисхождением. Поэтому в сочинении можно выделить смешение платонических, стоических и иудаистических (или иудаистическо-

христианских) элементов. Однако во второй части появляется отчётливый дуализм, поскольку говорится о противопоставлении добра и зла, причём последнее искони присуще материи. Третья часть, самая эклектичная, трактует о творении человека и о разуме, которым его наделил Бог. Кроме того, автор (или авторы) этой третьей части сочинения говорит о способности человека творить богов и о сотворённых им земных богах.

Герметические сочинения представляют собой смешение различных элементов — языческих, иудейских и христианских (в т. ч. — гностицистических). На наш взгляд, с гностицизмом, помимо общности терминологии и самого способа мышления, герметизм роднит учение о ноуменальном богочеловечестве. Здесь говорится о том, что трансцендентное Божество произвело из себя Сына, именуемого Человеком, — конечно же, не в плотском отношении. Иными словами, этот герметический богочеловек является одной из ипостасей Божества, но существует предвечно, а его причастность божественности и материальности лишь интеллигибельна.

А.В. Сёмушкин отмечает: “оценивая герметизм, не следует забывать одно существенное обстоятельство: эллинистический эклектизм порождается не столько стихийным бессилием мысли, сколько сознательным философским творчеством. Он охотно приемлет всевозможные теории, но не желает останавливаться на их арифметической сумме. Используя их все, он претендует на то, чтобы сказать своё слово в философии”. Прочитанный нами автор утверждает в трёх аспектах проблемный антиномизм герметизма: в онтологии — антиномия трансцендентно-демиургического бога и имманентно-эволюционного мира с перевесом первого над вторым; в эпистемологии — антиномия рационально-дискурсивного и иррационально-богооткровенного с перевесом второго над первым; в антропологии — антиномия смертного (человеческого) и бессмертного (божественного) с перевесом второго над первым, что ведёт к антропософии.

Говоря о той литературе, которой могли пользоваться гностики, мы, конечно же, должны сказать об иудаистическом корпусе текстов. “Танах” к I — II вв. н. э. был доступен всему грекоязычному миру благодаря т.н. “Септуагинте” — переводу, выполненному во II — III вв. до н. э. по инициативе Птолемея II Филадельфа. Помимо этих канонических текстов, широкое хождение имели иудейские апокрифические книги — Книга Еноха, Вознесение Моисея, Апокалипсис Баруха, Апокалипсис Ездры (3-я книга Ездры), Апокалипсис Авраама, Завет 12-ти патриархов, Книга Юбилеев, Мученичество Исаяи, Паралипомены Иеремии, т.н. Адамовы книги и др.

Для нас наибольший интерес представляют Книга Еноха и Апокалипсис Баруха.

Книга Еноха, составленная во II в. до н. э., была особенно популярна как в иудаистических кругах, так и в раннем христианстве. Это сочинение излагает откровения, которые Енох получил во время своего странствования на небо — о грядущем приходе “сына человеческого”, воскресении мёртвых, рае и аде. Енох именуется “стоящим у престола” Ягве, отчего в некоторых вариантах мыслится богочеловечески. Он поставлен над ангелами как домоправитель. Автор (или, скорее, авторы) Книги Еноха, рассматривая причины происхождения зла, обращается к Быт. 6.2-4, где говорится о “сынах Божиих”, сожительствовавших с “дочерьми человеческими”. Эти падшие ангелы совратили человечество и посеяли зло; теперь они заключены в звёздах небесной сферы (это последнее весьма напоминает манихейскую трактовку звёздного неба). Книга Еноха была обнаружена среди кумранских документов.

Апокалипсис Баруха (текст сохранился на сирийском языке) — повествование о том, какие откровения получил праведник Барух (Варух) после разрушения Иерусалима императором Титом. Барух повествует о своём путешествии по небесным уровням и их топографии, о грехопадении ангелов и об ангельских функциях.

Что касается литературы христианства, то здесь, по-видимому, первыми записями стали сборники цитат из Ветхого завета, в которых речь шла о приходе мессии (т.н. testimonia — “свидетельства”). Несколько позже, по-видимому, появились “логии” — записи изречений основателя христианства, начинавшиеся словами “Говорит Иисус”. Этими записями пользовались составители Евангелий. На рубеже I и II вв. наиболее авторитетными считались евангелия от Матфея и от Марка; богодухновенность Евангелия от Луки признавали не все группы христиан. Евангелие от Иоанна вызывало неприятие во многих общинах. Во II в. Татиан создал сводный текст четырёх евангелий — “Диатессарон”, который признали только в Сирии. “Канон Муратори”, составленный в конце II в., перечисляет четыре евангелия, но не упоминает некоторых апостольских посланий

(к евреям, II Петра, Иакова и трёх посланий Иоанна); из апокалиптической литературы “канон Муратори” признаёт сочинения Иоанна и Петра.

Помимо текстов, вошедших в канон Нового Завета, в среде христиан II — V в. имели хождение многочисленные апокрифы: Первоевангелие Иакова (по-видимому, эбионитское), Евангелие псевдо-Матфея (Книга о рождении блаженной Марии и детстве Спасителя), Евангелие о рождении Марии, История Иосифа плотника, Евангелие Фомы (гностическое), Евангелие детства (называемое также Евангелием Фомы, но отличное от одноимённого гностического сочинения), Евангелие Никодима (состоящее из двух различных сочинений — “Деяния Пилата” и “Сошествие Христа во ад”), Евангелие египтян (гностическое), Евангелие вечное, Евангелие Андрея, Евангелие Апеллеса (ученика гностика Валентина), Евангелие двенадцати апостолов; евангелия Варнавы, Варфоломея, Василида, Керинфа, эбионитов, Евы, Иакова старшего, Иуды Искарюта, Левкия, Лукиана, Исихия, Маркиона, Петра, Филиппа, Фаддея, Валентина, Евангелие евреев, Вопрошания Марии, Повесть о законном священстве Христа, Евангелие совершенства; многочисленные “Деяния” — Петра и Павла, Павла и Фёклы, Варнавы, Филиппа, Андрея, Фомы, Иоанна, Фаддея и др.; апокалипсисы Петра, Павла, Варфоломея, Фомы, Стефана; послания Павла к Лаодикийцам, Павла к Коринфянам, “Переписка апостола Павла с философом Сенекой”, Проповедь Петра и др. При отборе “канонических” текстов большая часть этих сочинений была утрачена или уничтожена.

В научной литературе признано, что авторы первых трёх канонических евангелий пользовались неизвестным нам источником (Q); кроме того, автор Евангелия от Марка пользовался ещё какими-то записями, а авторы евангелий от Матфея и от Луки работали с текстом Марка.

Антигностическая полемика в первые века н. э.

Основными противниками гностиков в первые века н. э., конечно же, были христианские писатели. Они преследовали весьма конкретные цели: оградить легковверную паству от пагубного влияния гностических учений. Собственно философский спор мало занимал этих авторов, да, к тому же, в большинстве своём они просто не были готовы к диалогу с гностиками — в силу невысокого уровня образованности и из-за неразработанности в то время самой ортодоксальной христианской доктрины.

Первый известный нам христианский писатель-ересиолог Иустин Философ был платоником и, по-видимому, получил хорошее образование. Он полагал, что философы древности знали некую совершенную истину, которая впоследствии была утрачена и теперь частично представлена различными ересями. Поскольку истина может быть лишь одна, философия и откровение Логоса не должны иметь принципиальных различий; древние философы и пророки черпали истину из одного источника. Наследовать этой традиции должны христиане, которые получили новое откровение Логоса.

Наиболее значительным полемическим сочинением против гностиков в раннехристианской литературе является труд Иринея Лионского “Против ересей”. Первоначально Ириней намеревался ограничиться изложением гностических учений, полагая, что их “нелепость” будет для них лучшим опровержением. Однако впоследствии он всё же пришёл к убеждению, что следует заняться также систематическим опровержением гностических доктрин. Поэтому, изложив в первой книге своего пятичастного сочинения основные известные ему гностические учения, во второй он обличает “неправильность” использования Св. Писания еретиками и старается показать “нелепость” их доктрин, в третьей — отстаивает правильность апостольского предания и защищает учение о Творце и Христе, в четвёртой — излагает мысль о единстве Ветхого и Нового Заветов, в пятой — утверждает телесное воскресение и излагает христианское эсхатологическое учение. В целом опровержение Иринея выстроено на противопоставлении христианского монотеизма и гностического “многобожия”. При этом Ириней не желает замечать ни монизма, ни трансцендентализма, присущих гностическим учениям, и любой ценой стремится представить гностиков язычниками.

Последователь Иринея Ипполит Римский в своём “*Refutatio omnium haeresium*” утверждает, что все ереси происходят от “языческой мудрости”. При этом у Ипполита не было должной философской подготовки; с текстами Платона он обращается весьма небрежно, что даёт повод заподозрить его в подобной же недобросовестности по отношению к гностикам.

Первый из западных отцов церкви Тертуллиан считал гностиков учениками греческих философов; поэтому они слишком много исследуют и слишком уж стремятся к знанию. А истинный христианин, говорил Тертуллиан, не должен знать ничего, кроме правила веры.

Александрийский богослов Климент противопоставил “ложному” гнозису - гнозис “истинный”. Вполне компетентный в греческой философии, Климент в то же время был несамостоятелен и эклектичен в своих воззрениях. Он опирается как на христианское Писание, так и на греческих философов и поэтов. На мировоззрение самого Климента большое влияние оказали сами гностики, так что у него появилось учение о “христианском гностике” как идеале мудрого человека.

Ученик Климента Ориген, первый самостоятельный христианский мыслитель, также испытал на себе влияние гностических учений. Впрочем, выступая против гностиков, Ориген заботился больше о собственных построениях, нежели об опровержении чужих.

В целом следует отметить, что даже самые образованные христианские писатели в своей антигностической полемике опирались на “богодухновенные” канонические тексты и не смогли полемизировать с гностиками на должном философском уровне.

О значительной популярности и широком резонансе гностических идей свидетельствует трактат основателя неоплатонической традиции Плотина “Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох” (En. II, 9). Невозможно установить, с какой именно из гностических школ полемизирует Плотин. Его критика

направлена против следующих положений гностической доктрины: “что чувственный мир безобразен и плох; что творец этого мира зол; что мир был сотворён и однажды погибнет; что первопричина творения мира — падение одной из божественных ипостасей — Софии, или мировой души; что божественных ипостасей больше трёх; что индивидуальная душа избранного к спасению человека — единственная искра божественного огня в этом мире; что такой избранной душе, и только ей одной, доступно прямое постижение верховного божества и воссоединение с ним”. Ввиду важности платиновского свидетельства против гностиков мы остановимся на этом сочинении подробнее.

Плотин упрекает гностиков в том, что они “не укоренены в древней эллинской [философии]” (6). “Вообще-то у них [гностиков] кое-что взято от Платона, — пишет Плотин, — а кое-что они изобретают новое, чтобы создать собственную философию; и вот эти-то изобретения ничего общего не имеют с истиной”. Платоновскими этот автор полагает учение о посмертном суде и наказании, адских реках и перевоплощении душ, учения о сущем, об уме, Демиурге и Душе. При этом он упрекает гностиков за то, что они смешивают чистый платоновский Ум с Демиургом. Подобно Иринею, Плотин порицает своих оппонентов за ненужное умножение умопостигаемых сущностей: “таким умножением они низводят умопостигаемую природу, унижают её, делая похожей на природу чувственную”. Кроме того, “в совершенные [природы] они вводят возникновение и уничтожение; нашу вселенную они ругают; в соединении с телом они видят вину души; они поносят того, кто управляет нашей вселенной; отождествляют демиурга с [мировой] душой; и наделяют эту душу такими же страстями, какие испытывает душа частная”.

Плотин много полемизировал со своими современниками, но при этом всегда оставался в рамках рационального философского спора. Но гностики вызывают у него неприкрытое негодование; он заявляет, что с этими людьми бесполезно спорить, поскольку они исходят не из рациональных положений и не желают слушать своего оппонента. Плотин, подобно христианским полемистам, опасается того, что гностики совершат множество легковверных: “Неразумные люди позволяют, без рассуждения, убедить себя подобными речами: мол, ты будешь превосходить всех, не только людей, но и богов”. Философ доходит до откровенной ругани: “...Если вам так не нравится [этот мир], никто не заставляет вас в нём жить”. По-видимому, логические аргументы в своём трактате Плотин адресует своим ещё не соблазнённым ученикам, а гностикам — эмоциональные и моральные порицания.

Но, конечно же, несмотря на эмоции, полемика с гностиками для Плотина служит главным образом поводом к решительному размежеванию с платоновской креационистской космогонией. Мир не был сотворён, утверждает он, а потому не имеет ни начала, ни конца. Таким образом, в лице гностиков он критикует как Платона, так и христианство. Но, конечно же, размежёвываясь с христианскими представлениями, он не может отречься от Платона и потому навязывает этому последнему своё понимание демиургической деятельности как следствия природы Души. Иными словами, критика гностицизма для Плотина была важным этапом в становлении его собственной философии. Т. Ю. Бородай отмечает: “То, что мы называем неоплатонизмом, сложилось не вследствие перевода гностического мифа... на язык греческой метафизики, а вследствие попытки сохранить равновесие между двумя опасными крайностями, угрожавшими этой метафизике изнутри: между более или менее материалистическим пантеизмом с одной стороны, и более или менее нигилистическим дуализмом, — с другой”.

Ученик Плотина Порфирий также свидетельствует о спорах своей школы с гностиками. Говоря об учителе, он пишет: “Были при нём среди христиан такие, которые отпали от старинной философии, — ученики Адельфия и Аквилы; оспаривали они на писания Александра Ливийского, Филокома, Демострата, Лида и выставляли напоказ откровения Зороастра, Пикофея, Аллогена, Меса и тому подобных, обманывая других и обманываясь сами, словно бы Платон не сумел проникнуть в глубину умопостигаемой сущности! Против них он высказывал на занятиях очень много возражений, записал их в книге, озаглавленной нами “Против гностиков”, а остальные предоставил на обсуждение нам. Амелий написал против книги Зостриана целых сорок книг, а я, Порфирий, собрал много доводов против Зороастра, доказывая, что книга его — подложная, лишь недавно сочинённая, изготовленная самими приверженцами этого учения, желавшими выдать собственные положения за мнение древнего Зороастра”.

Происхождение гностицизма

Проблема происхождения гностицизма по сей день не решена. На Международном коллоквиуме по проблеме гностицизма в 1966 г. (Мессина) прозвучал тезис о том, что определить происхождение гностицизма означает разрешить саму научную проблему гностицизма.

Даже несомненное, на наш взгляд, положение, — что гностицизм есть специфически христианский феномен, и говорить о “вне-христианском” (иудейском, языческом и пр.) гностицизме не имеет смысла, — постоянно находит противников. Так, например, виднейший русский исследователь гностицизма начала XX в. М.Э. Поснов пишет: “Гносис приблизился к христианству и вкрался в него, прежде всего, через иудео-христианство, а затем уже и через язычество. Поэтому в посланиях апостольских яснее других заметны следы именно иудейского гносиса. Но, с другой стороны, иудейский гносис не был чисто иудейского происхождения; в иудейских сектах — у ессеев и терапевтов, а также в раввинизме и филонизме дают себя знать языческие влияния, так что через иудейский гносис прокрадывался в христианство и языческий. А затем, в апостольский же век, придвинулся к христианству и стал с ним бок о бок, а к самому концу I-го века и вторгся в него чистый языческий гносис в лице Симона Мага и других гностиков”.

Гностицизм, возникший в условиях смешения различных культурных и религиозных традиций, был синкретическим учением. Однако идеи религиозных и философских систем поздней античности, попав в руки гностиков, приобретали совершенно отличное от первоначального звучание и, будучи “переварены” гностицизмом, уже мало напоминали оригинал. Нам известно, что гностики пользовались целыми книгами других религиозных и философских традиций, понимая их в собственном смысле. Л.П.Карсавин считает, что методом религиозного синкретизма вообще является “метод научно-аллегорического истолкования теогоний, космогоний и священных книг”. В качестве предшественников гностицизма называют иудаизм, халдейские магические культы, греческие философские системы (неоплатонизм, неопифагорейство, стоицизм), иранские учения, буддизм и др. Безусловно, черты сходства со всеми этими традициями у гностицизма есть, но его происхождения это не определяет.

При изучении вопроса о происхождении гностицизма многие исследователи увлекались чисто внешними чертами сходства его с другими религиозно-философскими системами. В результате они выстраивали односторонние теории, основывающиеся на априорных утверждениях авторов, и ни в какой мере не удовлетворительные.

Нам ничего не остаётся, как ещё раз попытаться выяснить, с какими же явлениями гностицизм родственен (и в каком отношении), а с какими он не имеет ничего существенно общего.

Гностицизм и христианство.

При рассмотрении любой гностической системы нельзя не признать, что в основании её находится типично христианская концепция. Гностическое учение может казаться весьма причудливым, в нём может не быть учений ни о Троице, ни даже о Христе, но тем не менее непременно обнаруживаются главные моменты, позволяющие говорить о существенно христианском характере концепции: метафизический монизм, этический дуализм, линейная концепция космогонического и исторического процессов. Всё это можно сказать не только о христианстве, но и об иудаизме, однако существенной чертой иудаизма является не монотеизм (который вообще-то в истории религий не такая уж редкость), а Завет личностного Божества со своим народом.

Даже в тех немногих подлинно гностических системах, где нет учения о Христе, обнаруживаются названные нами черты христианства. Наиболее важным здесь представляется наличие линейной концепции космогонического процесса, которая была принципиальным новшеством по сравнению со всей античной религиозной спекуляцией.

Христианство — монотеистическая религия, однако монотеизм здесь не столь последователен, как в иудаизме, и эта “непоследовательность” имеет принципиальный характер: Божество здесь дифференцировано в виде Троицы. Такая же дифференцированность, правда, на большее число ипостасей, присутствует и в гностицизме.

Таким образом, гностицизм от иудаизма отличается тем же, что и христианство: своим платоническим учением о Божестве. Поскольку гностики были люди в большинстве своём хорошо образованные, это не могло не быть для них существенным.

Однако, поскольку мы говорим о гностицизме как явлении, существующем всецело на почве христианства, мы также должны отличать его от внешне сходных с ним явлений в самом христианстве. И это гораздо труднее. Дело в том, что гностицизм II в. был практически единственным (и вполне адекватным!) богословским выражением раннего христианства. Однако в то же время гностицизм оказался нетождествен христианству вообще. Почему? В наше время это вполне ясно — не потому, что наша наука обострила наше зрение, но потому, что само христианство впоследствии внятно выразило свои основные концепции. Иными словами, гностики оказались еретиками только *post factum*.

Прежде всего, конечно, христианское большинство было шокировано “бесконечными родословиями” гностических систем, которые резко отличались от простоты (даже — примитивности) раннего христианства. Но ведь у Маркиона, например, не было никаких “родословий”, а в нём сразу разглядели инакомыслящего. Что же в учении Маркиона отталкивало деятелей ранней церкви — антииудаизм или учение о двух богах? Антииудаизмом были заражены все павлины, и едва ли он мог выглядеть чем-то экзотическим или неправомерным. Но вот учение о двух богах — Высшем и Низшем — вносило слишком уж резкий субординационизм в учение о Божестве, который уже во II в., задолго до Никейского собора, мог вызывать неприятие. Но самое главное было в том резком этическом дуализме, который следовал из учения Маркиона и который приводил к ненавистничеству по отношению к тварному миру. Церковному христианству также не чужд этический дуализм, однако он существенно смягчён доктриной субстанциального богочеловечества Христа. Этого-то учения о субстанциальном богочеловечестве в гностицизме не было. Значит, дело всё-таки именно в расхождении гностиков с христианским большинством по вопросу о природе Христа. Христос был слишком человечески близок верующим, чтобы можно было признать докетизм гностиков. Ну и, наконец, церковные христиане попросту не нуждались в знании о тайнах бытия и божественной природы, тогда как для гностиков это было насущно необходимо.

Однако всего этого недостаточно. Этический дуализм присущ всей поздней античности. Недаром живший в IV в. Плотин стыдился своего тела. А что касается докетизма, то ведь он должен был импонировать верующим массам более, чем мысль о том, что Бога можно предать позорной смерти на кресте. Боги и полубоги являлись людям и жили среди них. Однако основателем новой мощной религии стал не интеллектуал Аполлоний Тианский, а простой человек Иисус. Религия не тождественна философии; философия лишь на время и лишь для интеллектуально развитых людей может занять место философии. Если человек смутно представляет себе объект своего религиозного чувства, то это — не вера, а суеверие. Система суеверий, опять-таки, не может заменить религию. Гностицизм был слишком высоколоб, он мог быть религией только для людей с хорошим философским образованием, а таких во все времена немного. Религия утверждается не в философских диспутах, а посредством обращения народных масс. А народным массам больше подходило примитивное христианство, нежели утончённые спекуляции гностиков.

Наконец, конфликт гностицизма с церковным христианством был конфликтом философии и богословия. И в этом нет ничего удивительного: религия нуждается в философии, но и постоянно входит с ней в противоречия. “Свободная стихия богословствования”, о которой говорил Л.П. Карсавин — вещь труднодостижимая и, уж конечно, не доставляющая устойчивости религии — скорее уж наоборот. Гностики заставили христианство в целом заговорить на языке философии, однако сами были отвергнуты церковным христианством.

И всё же во II — III вв. существовал “народный”, или “массовый” гностицизм, который тяготел к церковной обрядности и, по крайней мере, на первых порах, старался не отделять себя от христианской церкви. И это означает, что гностицизм (возможно, в несколько упрощённых и адаптированных к каждому конкретному региону) всё же удовлетворял религиозным потребностям весьма значительного числа людей. При этом, однако, хотя христианство в целом и декларировало ориентацию на царство Небесное, а не земное, гностицизм, как все элитарные религии, был сравнительно пассивен в своём распространении и потому проигрывал в конкурентной борьбе с “ортодоксальным” христианством.

Как мы уже сказали, у нас могут возникнуть трудности с отличением гностицизма от сходных с ним явлений на христианской почве — особенно если наш взгляд сосредоточен на II — III вв. и не видит пока развитого христианского богословия. Но вот само церковное христианство этого времени прекрасно отличает от себя гностиков, и мы в большинстве случаев можем доверять ранним церковным писателям, когда они говорят о “еретиках”. У этих писателей, правда, нет отчётливой терминологии, и к их классификациям подходить надо с большой осторожностью, но вот чутьё на всякого рода инакомыслие у них превосходное. Впрочем, об этом мы будем подробно говорить в каждом конкретном случае.

При таком генетическом родстве гностицизма с церковным христианством в этом последнем не может не обнаруживаться множество элементов, сходных с гностицизмом. Наиболее ярким выражением здесь является “церковный гностицизм” Климента Александрийского и Оригена. Ниже мы будем говорить об этих замечательных деятелях подробнее, пока же отметим, что, безусловно, ни о каком гностицизме в этих случаях говорить не приходится. И Климент, и Ориген — церковные писатели, у которых мы не найдём ни резкого антииудаизма, ни докетизма, ни учения о грехопадении Софии... Сходство их идей с гностическими объясняется, скорее всего, сходным способом мышления и образованием.

Итак, относительно связи гностицизма и христианства можно сказать следующее. Для гностицизма очень важной является концепция линейного развития мирового и исторического процесса, которой античное мышление дохристианской эпохи не знало. Во всех гностических системах обнаруживается учение о личностном абсолюте, которого опять-таки не было в языческих религиях и философской интуиции эллинизма. Эти две главные черты позволяют утверждать, что гностицизм — явление, развивающееся на почве христианской богословской и философской спекуляции. В то же время гностицизм отличен от церковного христианства и имеет собственные отчётливо выраженные черты.

Гностицизм и иудаизм.

В XIX в. в исследовательской литературе появились утверждения о связи гностицизма с иудаизмом. Некоторые исследователи даже прямо выводили гностицизм из иудаизма. Корни этого феномена усматривали как в самой иудейской ортодоксии, так и в периферийных, связанных с экзегетикой, течениях еврейской религии.

Что касается самого ортодоксального иудаизма, то весьма маловероятно происхождение из него гностицизма ввиду резкого антииудаизма последнего. Гностицизм объявляет Бога Завета несовершенным, ущербным Демиургом и к тому же вводит такую дифференцированность божественной личности, что едва ли нашлось бы много евреев, способных признать такое учение.

Говоря о периферийных течениях в иудаизме, обыкновенно указывают на ессеизм и Филона Александрийского. Так, по мнению М.Э. Поснова, Филон и секту ессеев с гностицизмом объединяет дуализм Бога и материи. Однако мы не находим никакого дуализма ни у Филона, ни у гностиков. Филон исповедует единую ветхозаветную личность, личность как принцип, отделённую пропастью от материального мира. Дуализмом это можно считать лишь с очень большой натяжкой. Восточный дуализм предполагает естественное изначальное существование противоположных сущностей: добра и зла, духовного и материального. Ничего похожего в гностицизме нет. Гностики очень остро переживали разрыв с Богом и видели в этом разрыве нечто противоестественное, что должно преодолеть. Кроме того, материальный мир гностики признают тварным, и, следовательно, вторичным по отношению к миру духовному. Что же касается ессеизма, то оно, несомненно, оказало значительное влияние на формирование христианской доктрины, но ничего специфически гностического здесь также не обнаруживается. Что же касается ессеев и терапевтов, то мы практически ничего не знаем о богословской спекуляции этих сектантов (если таковая вообще была), а потому сравнивать их с гностиками попросту нет никакого повода.

Многие исследователи настаивают на влиянии восточного дуализма (и, в частности, парсизма). Ещё в конце XIX в. Ж. Маттер отождествлял гностические идеи с учением Филона (как для гностиков, так и для Филона — высшее бытие есть первоначальный свет или архетип света, источник эманации лучей, которые просвещают души; он есть душа мира и, как таковой, действует во всех своих частях; он бесконечен и живёт как прототип времён; его образ — Логос; последний представляет собою более блестящий свет, чем простой огонь, однако

не есть чистый свет). Все эти идеи, которые мы находим у гностиков, полагает Ж. Маттер, Филон заимствовал в зародыше у Платона; последний же сам воспринял их на востоке, из учения Зороастра. Нам следует согласиться, что подобное световое учение характерно как для платонизма, так и для иранских религий, но здесь нет хотя бы в сколько-нибудь выраженном виде ни иудаизма, ни гностицизма.

С.Н. Трубецкой указывает на еврейскую ангелологию и связанный с нею магизм. Однако еврейская ангелология есть учение о посредничестве между Богом и человеком. В гностицизме такого посредничества нет. Зоны гностиков представляют собой последовательные эманации Божества, и существующая иерархия здесь является развитием этого Божества, никак не связанным с тварным миром. С.Н. Трубецкой говорит о системе тайных “паролей” и заклинаний, открывающих человеку проход через небесные уровни, которые и были “тайным знанием” секты терапевтов. Безусловно, всякого рода заклинания и invocации использовались гностиками. Однако такая “каталогизация” и такое знание присущи магизму в целом и не являются специфическими ни для гностицизма, ни для еврейской ангелологии. Наконец, относительно иудаизма мы должны указать следующее: Бог иудеев, как бы он ни был удалён, есть непременно Бог этого мира, и никаких поводов говорить о его трансцендентности не возникает. Говорить о связи иудейства с гностицизмом мы можем лишь в той мере, в какой говорим о связи иудейства с христианством. При этом надо иметь в виду распространённость иудаизма благодаря диаспоре (кстати, не такой недоступной чужеродным влияниям, как теперь) по всей территории Империи и то, что христианство первоначально распространялось именно через иудейские общины. Однако новая мировая религия не могла быть специфическим еврейским явлением. К тому же, в I в. н.э. иудаизм, собственно, уже не был чисто еврейским феноменом. Наконец, если Иисус и был еврейским Мессией, то Христом и Богом-Логосом он стал только на греческой почве.

Гностицизм и иранский дуализм.

Многие исследователи, настаивающие на восточном происхождении гностицизма, обращаются к иранским религиям. Здесь самой характерной чертой выступает метафизический дуализм, о котором мы уже имели случай говорить. Однако при рассмотрении гностических систем нетрудно обнаружить, что метафизического дуализма иранского толка у гностиков практически нет. Впрочем, вопрос об иранском влиянии на гностицизм поднимается в научной литературе вновь и вновь. А.Ф. Лосев замечает: “...Это влияние достаточно эфемерное, поскольку у гностиков в их стремлениях от материального к идеальному миру первую роль играло весьма напряжённое и обострённое чувство личности, в то время как восточный дуализм, как бы напряжённо ни старался преодолеть его человек, в конце концов трактовался как нечто естественное, как нечто необходимое и само собой разумеющееся”. В качестве примера несомненного влияния персидского дуализма на христианское учение мы можем указать манихейство. Здесь, впрочем, мы попадаем в несколько щекотливое положение. Безусловно, иранскому дуализму в гностических системах не место, т.к. дуализм внёс бы сильнейшие противоречия (прежде всего, в самую идею монотеизма). Однако у сирийских гностиков дуализм (и именно иранского типа) присутствует. У сирийцев, впрочем, это было, скорее всего, явлением неосознанным, а вовсе не результатом философской спекуляции или мистического откровения.

Гностицизм и греческая философия.

Влияние греческой философии на гностицизм не подвергается сомнению уже со времён Иринейя. Тертуллиан говорит: “Как раз от философии сами-то ереси и получают подстрекательство. Отсюда зоны, какие-то неопределённые формы и троичность человека у Валентина: был он платоник. Отсюда и Маркионов Бог, который лучше из-за безмятежности своей: этот пришёл от стоиков”.

Однако здесь мы опять сталкиваемся с уникальностью гностического мышления, с восприятием идей столь своеобразным, что даже там, где мы несомненно видим продукт переработки греческих идей (например, в системах наиболее платонически мыслящих гностиков — Василида и Валентина), мы не можем выявить прямой связи с исходным материалом. Обычно исследователи, настаивающие на греческом происхождении гностицизма, прежде всего указывают на платоновскую триаду (Единое, Ум, Душа). Но даже у самого “христианского” неоплатоника — Плотина — триада вовсе не христианская Троица (а гностический Абсолют, при всей своей дифференцированности, остаётся именно христианским Абсолютом), т.к. последняя являет собой непременно персонифицированный абсолют, которого совершенно не знает античность. Далее,

платоническая триада подразумевает единство мира, так что материальный мир оказывается тем же Богом, только на определённой ступени развития. У гностиков же мы видим пропасть, безнадёжный разрыв между Богом и материальным миром. Другие точки соприкосновения, такие, как экстатическое познание, логические построения в сократовско-платоновском духе и др. сомнения не вызывают. То же можно сказать о пифагорейском учении о числе как докачественном расчленении Единого. Итак, мы можем заключить следующее: влияние греческой философии на гностицизм несомненно, однако гностические учения являются принципиально новым пониманием “эллинской мудрости” (и принципиально новым мышлением по отношению к античности), пониманием с точки зрения опыта абсолютной личности.

Гностицизм и ближневосточные языческие учения.

Вопрос о влиянии на гностицизм халдейских и иных языческих магических представлений по сей день остаётся довольно тёмным. Исследователи, считающие гностицизм продуктом языческого мышления, указывают на магизм и учение о “тайном знании”. Так, Рейтценштейн находил много аналогичного гностицизму в герметической литературе. Мы уже говорили о том, что магизм вовсе не является специфической чертой гностицизма. М.Э.Поснов говорит о “языческом гнозисе”. Действительно, среди языческих религиозно-философских систем первых веков христианской эры встречались такие, что придавали необычайно высокое значение знанию. Но гностицизм вовсе не был только гиперболическим представлением природы человеческого знания. У гностиков учение об эзотерическом знании было только разделом знания об абсолютной личности. А язычество как раз и не знало никакой абсолютной личности и, отсюда, не имело соответствующей терминологии. “Языческим гностицизмом” мы можем в какой-то мере считать только учение мандеев. Секта мандеев возникла, по-видимому, несколько раньше христианства (некоторые исследователи, в том числе В.С. Соловьёв, ставят её в некоторую туманную связь с первоначальной проповедью Иоанна Крестителя). Самое слово “manda” по-еврейски означает “знание” и таким образом по самоопределению мандеи также гностики. У мандеев мы, действительно, находим идею о спасении посредством знания, и именно в гностическом понимании. Однако учение мандеев впоследствии приобрело такие христианизированные черты, что теперь уже едва ли может считаться языческим. С язычеством гностицизм роднит экстатическое переживание познания Божества. Однако у гностиков это уже не античная “сладость экстаза”, а нечто иное, сродни средневековому мистицизму, наполненное трагическим и болезненным переживанием разрыва, чудовищной пропасти. Впрочем, мистерии гностиков всё ещё более напоминают Элевсин, нежели средневековую Европу.

Такая же трансформация происходит и с языческим мифологизмом. Античный миф по своей сути цикличен. В гностических учениях мы видим единый конечный и целесообразный процесс. Меняется и само восприятие человека: вместо ограниченного мифологическим пространством космоса-сцены являются безнадёжно огромные (“фаустовские” в терминологии О.Шпенглера) пространства, перед которыми оказывается уже не герой или полубог, а мятущаяся в вечном поиске совершенства душа. Это уже не античное представление о космосе, но предвестие европейского романтизма.

Гностицизм и буддизм.

В XIX в. была популярна теория связи гностицизма с буддизмом. Утверждали, что семена гнозиса были оригинально индийского происхождения, занесённые столь далеко на запад благодаря буддийскому движению, которое первоначально покрывало весь Восток, от Тибета до Цейлона... Христианский гнозис не прямо потомок индийского гнозиса, насколько он сообщался в различных мистериях, очень возможно, например, Элевсинских или Фригийских. Для универсальной традиции первым основателем мистерий считается Дионис, принесший их прямо из Индии... Известные учения гнозиса об аскетизме, покаянии имеют весьма много точек соприкосновения с буддизмом... Сам первый Будда в его собственном положении вечного покоя соответствует “беспредельному времени” Зороастра и “Вифосу” (Viqvz, Глубина) Валентина. При желании мы, действительно, можем найти много общего между этими учениями. Будда, нирвана, “четыре благородные истины” в раннем буддизме вполне сходны с Христом, плеромой и гнозисом гностических учений. Следует признать, впрочем, что мы не имеем почти никаких исторических данных о проникновении буддийской проповеди на территорию Империи. (Единственным примером прямого знакомства с буддийской доктриной в нашем случае является сирийский гностик Саторнил.) Скорее, здесь имеет место общность

религиозного фона у народов Нильской долины и доарийского населения Индии, этническая общность которых считается вполне доказанной. Такой точки зрения придерживается и В.С. Соловьёв.

В 1801 г. переводчик персидской версии Упанишад А. Дюперрон указывал на множественные черты сходства брахманизма со средиземноморскими эзотерическими учениями. Петербургский востоковед И. Шмидт в 1828 г. писал о сходстве гностицизма и буддизма. В 1835 г. И. Баур отмечал сходство валентинианского деления людей на “духовных”, “душевных” и “плотских” с концепцией трёх гун в системе санкхья; в 1858 г. переводчик “Санкхья-карики” Х. Лассен добавил к этому утверждение о сходстве двух систем в связи с присутствием в них докетизма. В 1862 г. Ф.Э. Холл сближал учения гностиков и санкхьяиков в вопросе о дифференциации человеческой души на автономные “интеллект” и “волю”; в 1902 г. Дж. Кеннеди провёл параллель между этими доктринами и буддийским представлением о расщеплении индивида на пять скандх и, кроме того, подчеркнул определяющее значение представления о мире как страдании в буддизме и у Василида. В 1907 г. В. Буссе изучал параллели в мифологеме Первочеловека и ведийском гимне о Пуруше. В 1950-е гг., после открытия “гностической библиотеки” из Наг-Хаммади, тибетолог Дж. Туччи вывел ряд гностическо-буддийских параллелей. У. Бьянки в 1967 г. указывал на близость между гностическим мироотрицанием и антикосмизмом Упанишад. В то же время буддолог Э. Конзе находил сходство между буддизмом и гностицизмом в самом понимании “знания” (gnosis и jnana), в разграничении сфер власти Абсолюта и Демиурга, в мифологемах Софии и Праджняпарамиты, а также в антиномической этике. В 1980 г. С. Кент проанализировал сходства в космогонии и сотериологии валентиниан и санкхьяиков, сопоставив космический статус Софии и Пракрити.

В настоящее время происходит возрождение концепции связи гностицизма с буддизмом и индийской философией вообще. Так, В.К. Шохин пишет: “соловьёвская София, — прямой потомок Софии валентинианцев, — имеет непосредственный коррелят в буддийской Праджне/Праджняпарамите (“Мудрость”/“Совершенство Мудрости”) и как мифологема, и как космообразующий принцип, и как “дизайнерское” начало в мире. Идентичны во всех трёх случаях и методы эзотерической герменевтики: Соловьёв так же “вчитывает” свою Мировую душу в историко-философский процесс (и в отдельные мировоззренческие, в том числе индийские, тексты), как валентиниане свои зоны в библейские и инокультурные текстовые реалии, а санкхьяики и ведантисты — свои основные категории в реалии ведийских текстов и Упанишад”.

Тот же автор даёт сводку параллелей между гностицизмом и брахманистскими мистическими учениями. При этом В.К. Шохин отрицает за гностическим Абсолютом персонифицированность с точки зрения “конечной истины” и заменяет его “субстантивированным Всеединством”. С таким подходом вполне можно согласиться, но при этом не следует забывать, что гностики на обыденном уровне мыслили Абсолют всё-таки именно как личность.

Помимо общности в метафизике и сотериологии, В.К. Шохин указывает на способы передачи учения в брахманистских системах, сходные с таковыми же в гностицизме: 1) обращение ученика к выбранному им учителю с просьбой разрешить для него вопросы об основах бытия; 2) изложение учителем эзотерической доктрины, раскрывающей “иератическим” языком недоступное для непосвящённых знание об устройстве макро- и микрокосмоса; 3) описание того, как реализуется полученное учеником знание на ступенях “восхождения” в результате обращения к предложенной учителем практике; 4) окончательное посвящение ученика в общество “избранных”. Аналогичным образом производится передача знания в гностицизме. “Эзотерические диалоги, - отмечает этот автор, - моделирующие перестройку сознания, заметно отличаются от сократических диалогов, “повивающих” знание (как критическое осмысление понятий), а наглядные пособия по медитации — от новозаветных притч, чей насыщенный дидактизм никогда не снисходит до медитативных “картинок”.

При всех этих несомненных сходствах гностицизма с традициями брахманистской философии нам всё же приходится признать, что это сходство представляет интерес в основном для компаративистских исследований. Влияние индийских учений на Средиземноморье во II — III вв. было весьма незначительным.

Гностицизм как синкретическая религия.

В начале XX в. гностицизм признали явлением синкретического характера, возникшим по меньшей мере за несколько десятилетий до н. э. (В. Буссе, Группэ, Рейтценштейн, Вендланд, Келер и др.). К примеру, Ж. Маттер считал, гностицизм ничего другого не делает, как только резюмирует из других религиозно-философских систем самое важное. Гнозис, говорил он, пришёл восполнить через свои системы то, чем манкировали они, и реформировать доктрины и учреждения язычества.

Безусловно, гностицизм имеет синкретический характер. Однако синкретизм не означает механического смешения разнородных элементов: религия может функционировать только как нечто цельное, а не как лоскутное одеяло. (Само христианство тоже можно охарактеризовать как синкретическую религию.) Все разнородные элементы не только были сплавлены в гностицизме воедино, но были прочитаны (или “вчитаны”) в гностическом контексте совершенно по-новому и, по существу, перестали быть тем, чем были первоначально.

Самое понятие *synkretismos* обозначает некую слитность, нерасчленённость чего-либо, т. е. неразвитое первоначальное состояние предмета, но также и сочетание разнородных противоречивых элементов. В конце XIX — начале XX вв. синкретизм понимали в духе немецкого богослова Г. Коликста, внедрившего этот термин в научный обиход — как “сочетание различных философских начал в одну систему” без “истинного объединения”. В начале XX в. понятие “религиозный синкретизм” стало означать нерасчленённость иррациональных элементов религии. В настоящее время термин синкретизм был “уточнён” примерно следующим образом: “Под религиозным синкретизмом следует понимать объективный процесс соединения, слияния различных религиозных элементов, верований и культов в ходе их взаимодействия друг с другом и образования новой, целостной системы мировоззрения, мироощущения и культа со своей специфической структурой”.

Синкретизация выражается в образовании новых идеологических и культовых форм. При этом следует постоянно помнить о том, что развитая (и развивающаяся) религия представляет собой единство становящегося и ставшего. В каждый конкретный момент она имеет вид законченного учения со своим канонем, культом и традицией, но уже через самый краткий отрезок времени оказывается иной. В процессе такого эволюционирования религии происходит “объединение различных взаимодействующих идеологических систем путём “снятия” прешествующих форм их существования”.

Примерами синкретической религии могут служить и христианство, и сама система государственных культов Римской империи начала н. э. Поэтому характеристика гностицизма как синкретического учения ничего не добавляет к его пониманию.

Итак, суммируя всё вышесказанное, на данный момент мы можем утверждать, что гностицизм — религиозно-философская система синкретического характера, возникшая и функционирующая на почве раннего христианства, с выраженным в духе эллинской философии доктринальным учением.

Варианты классификации гностических систем

Наука, изучающая гностицизм, сталкивается с большим разнообразием гностических учений. Гностицизм существовал не как организованная религия со своими литературным канонами, церковью и богослужением, но, скорее, как некий корпус идей, интерпретируемый в каждом случае вполне самостоятельно. Поэтому в научной литературе предпринимались многочисленные попытки классификации.

А.Неандер (1843) исследовал генезис и конструкцию различных гностических систем и разделил гностиков на иудействующих и антииудействующих (эти вторые делятся на а) уклоняющихся в сторону язычества (офиты, Карпократ) и б) пытающихся понять христианство в его чистом содержании (Сатурнин, Маркион, Татиан).

Х.Баур рассматривал гностицизм в отношении не только к иудаизму, но и к язычеству. Этот исследователь предложил свою классификацию гностических систем: 1) формы гностицизма, связывающие христианство с иудейством и язычеством — системы Валентина, офитов, Василида, Сатурнина и Вардесана; 2) форма гностицизма, строго отделяющие христианство от иудейства и язычества — маркионитство; 3) форма гностицизма, отождествляющая христианство с иудейством и противопоставляющая христианство и иудейство язычеству — “псевдо-Климентины”.

Л.Гизелер классифицировал гностиков с точки зрения происхождения их систем на а) александрийских, отходящих от платоновского понятия материи как *μή ον* и б) сирийских гностиков, дуализм которых отзывается парсизмом.

В отечественной литературе первую классификацию гностических систем предложил В.С. Соловьев. В его классификации “логическое основание совпадает с этнологическим”:

1. Египетский гнозис.

“Существенная для гностицизма непримиримость между абсолютным и конечным, между Божеством и миром, является сравнительно в скрытом и смягченном виде”. Происхождение мира есть результат неведения или ненамеренного отпадения от Божества. Сюда относятся системы Керинфа, Валентина и Василида, а также египетских офитов.

2. Сиро-халдейский гнозис.

Здесь мир признается “злонамеренным созданием противобожественных сил”. Раздвоение выступает в основном в космогониях. Сюда относятся нахашены (азиатские офиты), ператы, сифиане, каиниты, елкезаиты, Юстин, Саторнил и Вардесан.

3. Малоазийский гнозис.

Здесь гностические антитезы выступают не столько в космогонии, сколько в “священной истории”. Сюда относятся антиномисты Маркион и Кердон.

Симона Волхва и его последователя Менандра В.С.Соловьев предлагает считать “связующим звеном между египетским и сиро-халдейским гнозисом”. Секту мандеев автор связывает с первоначальной проповедью Иоанна Крестителя и предлагает видеть в ней “прототип гностицизма”.

М.Э.Поснов в своей классификации использует географический признак, считая его также и тематическим:

1. Восточные (сирийские) гностики

— офиты,

— Саторнил,

- Василид,
- Кердон,
- Маркион,
- Вардесан,

2. Западные (александрийские) гностики

- Валентин,
- Карпократ.

(Симона Волхва М.Э.Поснов считает “отцом всех ересей” (по выражению Иринейя) и в свою классификацию не включает.)

Все вышеперечисленные классификации достаточно условны. Так, например, в наиболее основательной, на наш взгляд, классификации В.С. Соловьёва сириец Василид причисляется к египетской ветви гностицизма, а Вардесан, проповедовавший учение, сходное с валентинианским, оказывается в группе сиро-халдейских гностиков. В настоящее время исследователи гностицизма практически отказались от попыток классификации гностических учений.

Основные концепции гностицизма

“Я помню, как она спросила однажды, с таким волнением, так умоляюще, правильно ли она поняла его мысль: “Я говорю о том, что Бог не только не создавал нас, но и не собирался нас создавать и что мы — произведение божества низшего разряда, Демиурга, в ошибку считавшего себя Богом? Господи, как это похоже на правду; и эта гордыня, эта самонадеянность передалась его детям”.

Л. Даррелл,

“Александрийский квартет”, “Жюстин”.

Везде в гностицизме мы находим последовательно монистическое учение. При этом гностики — более последовательные монисты, нежели ортодоксальные христиане. “Стремление к монистическому построению, — пишет Л.П.Карсавин, — характеризует гениальные системы Василида и Валентина и только оно объясняет развитую и сложную иерархию эманации и промежуточных божеств, воздвигаемую на почве восточных теогоний”. Ниже мы вкратце рассмотрим основные положения спекулятивной философии гностицизма, стараясь обращать внимание на концепции, общие всем (или хотя бы большинству) гностическим системам.

Абсолют гностической метафизики определяется резко апофатически и имеет много общего с представлениями об абсолюте в греческой (преимущественно платонической) философии. У Василида учение о сверхбытии (которое присутствует уже в “Пармениде” (137c-142b) Платона, у Филона и Нумения) выражено наиболее ярко. Василид категорично отрицает возможность приписывать какие-либо признаки или свойства первоначалу; о нём нельзя сказать даже того, что оно непознаваемо и неизреченно. По Василиду, всё действительно существующее не может быть выражено словом, ибо всякое слово (в том числе имена собственные) указывает только общие роды и виды, а не действительные индивидуальные существа и предметы; таким образом всякое именование есть не действительное выражение бытия, а только условный намёк на него. При этом нельзя также сказать, что оно есть ничто или что оно есть Бог. Это — “не существующий бог”. Будучи ничем, гностическое первоначало потенциально содержит в себе всё. При этом в самом первоначале различается первоначало как такое (первоначало как положительное ничто) и его потенция. Такая традиция существует также у неоплатоников. Так, у Ямвлиха в Едином различается одно такое, которое выше всякого познания и бытия (а также наименования) и другое, которое является началом всякого бытия и потому называется Единым и Благом. (Этот момент присутствует уже у Плотина, но ещё не зафиксирован у него терминологически.) У Прокла также от абсолютно непознаваемого Единого отделяется другое Единое, которое уже содержит в себе некоторую множественность; эта едино-множественность ещё не содержит в себе никаких качеств и есть только энергия различения и членения, и потому предшествует Уму. Однако гностики вводят такое различие по меньшей мере за два века до Плотина. У Валентина первоначало, именуемое Глубиной (Βυqvz), само будучи выше всякого определённого бытия, имеет в себе абсолютную возможность всего определённого бытия как свою мысль и радость. В таком невыраженном состоянии мысль Глубины называется у Валентина Молчанием (Sigh). “Непостижимое (toJ akatalhpton) Глубины, — пишет В.С. Соловьёв, — всегда остаётся в Молчании, постижимое же (to katalhptovh) становится началом всего (arch ton panton), будучи из потенциальной мысли первоэона произведено в действительность актом его воли”. Сходным образом определяется первоначало в системе Симона Волхва: это — двойственный огонь, скрытый и явный (первый скрывается во втором, а второй возникает из первого), характеризующийся у Симона также аристотелевскими понятиями потенции и акта. Первый акт первоначала есть всеобъемлющая мысль (epinoia),

мысленно рождая которую, абсолют определяется как ум и отец.

Гностическое мышление, будучи мышлением позднеантичным, склонно оставлять в дифференцированном виде качественное раскрытие абсолюта. Здесь возникает учение об эонах. Чтобы составить правильное представление о гностических эонах, необходимо иметь в виду, что Божество в учениях гностиков не есть первоначало, о котором учит вся греческая философия. По сравнению с античностью здесь принципиально новое понимание — персонализм. Это — не абстрактный абсолют, но живая личность, персоне. “Бог, — пишет А.Ф. Лосев, — трактуется здесь как личность, вполне заменившая собою сверхнуменальное первоединство языческих философов”. И учение об эонах поэтому — уже не пантеизм, но субординационизм, причём субординация имеет место внутри божественной личности.

Далее возникает вопрос о происхождении мира. Решение этого вопроса, на наш взгляд, и есть та оригинальная черта, которая отличает гностицизм от прочих религиозно-философских концепций. Гностические эоны нельзя считать только логическими категориями. (А.Ф. Лосев пишет: “...Мы не станем впадать в ошибку многих исследователей, рассматривающих гностицизм как особого рода метафизику. Нет, это не метафизика, это — символизм, это — магия и это — мистерия. Другими словами, это — сплошная мифология”). Эти логические категории есть сами по себе живые действующие личности. Метафизика соединена здесь с мифологией. Каждый миф в гностицизме аллегоричен и символичен, а потому понятийность исключить никак нельзя. Но в то же время эта понятийность — только один из моментов мифа. А.Ф. Лосев пишет: “...Монотеизм... у Валентина всё-таки не получается, поскольку его Отец не имеет никакой своей истории и своей собственной мифологии. То и другое возникает у Валентина только в связи с последним эоном, Софией, а до Софии священная история и мифология Отца заменяется эманационной логикой безличностного развития абстрактных категорий”.

В плане онтологическом эоны представляют собой последовательные эманации (т.е. “истечения”) из первоначала, с последовательным убыванием степени божественности по мере удаления от первоисточника и соответствующим субординационизмом. Количество эонов и их имена различны в разных гностических системах. У Валентина их 30, а у Василида — 365. (Число эонов у Василида соответствует числу дней года. Олицетворяет эти эоны божество по имени *Αβραχας* (цифровые соответствия греческих букв этого имени $1+2+100+1+60+1+200=365$).

Эоны (*αιώνες*) составляют плерому (*pleroma*), т.е. полноту божественного бытия. Все категории плеромы трактуются как результат желания Отца существовать для иного и быть познанным из инобытия. Такая субординация ближе к языческому представлению о богах, чем к христианской концепции абсолютной личности. У Валентина, по-видимому, наиболее чётко была разработана система эонов как логических категорий. Поэтому перечислим их поимённо: первый эон именуется “глубина” или “бездна” (*υφω*), также “первоначало”, “первоотец”. Мысль глубины составляет второй эон и называется “молчание”, “мысль” (*εννοια*), “благодать” (в изложении Ипполита первой пары эонов нет, а есть один Отец, а число эонов дополняется Христом и Духом Святым). Из первой пары эонов возникает вторая: 3) “отец”, “ум” или “единородный” и 4) “истина”. Первые две пары эонов Валентин называет четверицей. Из ума и истины происходят 5) “логос” и 6) “жизнь”; далее возникают 7) “человек” и 8) “церковь”. Человек здесь не является ни земным, ни небесным, ни космическим человеком. Две последние пары эонов образуют вторую четверицу, а вместе с двумя начальными — совершенную осьмерицу (огдоаду). По избытку наполненности огдоада производит ещё 22 эона. Логос и жизнь производят декаду: 9) “глубинный” и 10) “смешение”, 11) “нестареющий” и 12) “единение”, 13) “самородный” и 14) “удовольствие”, 15) “неподвижный” и 16) “слияние”, 17) “единородный” и 18) “блаженная”. Вероятно, Валентин комментировал эти эоны достаточно глубоко, но мы этого комментария не имеем. Из человека и церкви происходит додекада: 19) “утешитель” и 20) “вера”, 21) “отчий” и 22) “надежда”, 23) “материнский” и 24) “любовь”, 25) “вечный” и 26) “разумение”, 27) “церковный” и 28) “блаженство”, 29) “вожделённый” и 30) “мудрость”. Плерома у Валентина характеризуется ещё одной категорией — категорией “предела” или “креста”, выполняющей двойную функцию: отделять от “глубины” первой сизигии все остальные эоны и ограничивать плерому от кеномы (*κενομα*, “пустота”).

Далее возникает вопрос о возникновении мира. Решение этого вопроса, на наш взгляд, и составляет

оригинальность гностицизма по сравнению с прочими религиозно-философскими системами. Гностики уже достаточно христианизированы, чтобы уйти от античного пантеизма. Мир, таким образом, не может возникнуть посредством эманации из Божества, поскольку это было бы само же Божество, т.е. очередной эон. Поэтому необходимо должно существовать творение, о котором говорится везде в христианской доктрине. Однако последовательно монистическое мышление гностиков не допускает ветхозаветного творения “из ничего”: из ничего может получиться только ничто, а не что-то (т.е. мир). Это значит, что творение подразумевает некую субстанцию. А никакой иной субстанции, кроме божественной, не существует, т.е. опять-таки получается эманатизм и пантеизм. Гностики решают эту проблему следующим образом: божественные эоны по мере удаления от первопричины в своей божественности тяготеют к нулю и инобытию. Поэтому последний эон, наиболее удалённый от первопричины и потому наиболее тяготеющий к ничто или инобытию, София-Премудрость, впадает в грех и выплёскивает часть божественной сущности в ничто (кенома, “пустота”). Эта часть божественной сущности, пребывая в инобытии по отношению к Абсолюту, и составляет тварное человечество и мир.

Таким образом, перед нами трагическая ошибка или даже грехопадение Божества (поскольку София именно и есть само Божество как его эон). В гностицизме имеет место сниженное представление о Божестве. Его эоны, будучи мифологическими личностями, ведут себя совершенно человечески, так что, наконец, дело доходит до прямого грехопадения. У Валентина, при всей метафизической отчётливости, это грехопадение Божества в лице Софии описывается весьма поэтически. София, 30-й эон плеромы, будучи максимально удалена от верховного первоотца, пытается устремиться к нему, минуя все посредствующие эоны. Это вносит смуту во всю плерому, и для устранения этой смуты Ум и Истина (вторая пара первой четверицы) порождают новую пару эонов: Христа и Духа Святого. Однако ещё до этого дерзость Софии была остановлена Крестом или Пределом, который не позволил ей двигаться к первоотцу и заставил вступить в брачный союз (сизигию) с её парным эоном, Вожделенным. Явление Христа и Духа Святого умиротворило и Софию, и всю плерому. Именно благодаря Христу все эоны непоколебимо становятся самими собою и осознают необходимость всеобщего подчинения первоотцу. Всё постижимое в плероме отныне явлено в Христе, а иерархическая последовательность её ступеней подтверждена Духом Святым. Все мужские эоны теперь становятся Умами и Словами, Человеками и Христами, а все женские — Истинами, Жизнями, Церквами и Духами.

Утвердившись сама в себе, плерома должна была наполнить и кеному (пустоту), с тем, чтобы сделать её не враждебной силой, но продолжением и завершением самой плеромы. Однако воздействие на кеному было возможно только через Софию, которая была завершающим эоном плеромы, самым близким к кеному. Однако здесь сказалась дерзость Софии: восстановиться в плероме она смогла, только исключив из себя слепорождающее переживание — Энтимесу (Entumhsi"); а это лишало её полного совершенства, так как в ней не оказывалось внутреннего и восторженно творческого принципа. Для преобразования Софии плерома порождает предвечного Иисуса. Христос из жалости преобразил также Энтимесу, которая, получив бытие и форму (а также знание от Иисуса), начинает носить имя Ахамот (от еврейского *chochmah*, мудрость, т.е. то же, что греческое *sophia*), но пребывает в кенOME. Преображённая София-Ахамот, наделённая теперь уже сознательным стремлением к плероме, вступает в брак с ангелами, окружавшими Иисуса в тот момент, когда он давал ей знание. От этого брака рождается Демиург, который создаёт семь космических сфер и тем самым материальный мир, т.е. заполняет кеному и лишает её первичной бесформенности. Сам Демиург, однако, не обладает знанием Софии-Ахамот и не знает ничего о плероме. Кроме Демиурга, рождённого от брака с ангелами, Ахамот рождает из своей печени (из-за недопущения её в плерому) ещё и Космократа, носителя мирового зла. Как именно появляется человечество, Валентин не описывает (возможно, здесь упущение ересиологов). Различные гностические системы решают этот вопрос по-разному. В учении офитов Демиург Ялдабаот, желая утвердиться как верховное божество и игнорируя плерому, создаёт земного человека. Он вдыхает в своё творение “силу жизни” и таким образом лишается его сам. У Карпократа человеческие души через воображение и желание внешних предметов пленяются низшими космогоническими силами и впадают в рабство материальному миру. В системе Саторнилы семеро ангелов без ведома Отца творят из материи мир. Им показывается некий светлый образ, явившийся от высшей силы. Образ быстро исчезает; восхищённые ангелы, желая его запечатлеть, творят человека. Этот человек выходит неудачным и ползает по земле как червь, но в виду того, что ангелы намеревались создать человека по образу “высшей силы”, Отец из жалости посылает человеку искру жизни. Так или иначе, человеческие души (т.е. часть Божества) оказываются заключены в грубую материю — тела.

Мир, лишённый знания, вечно стремится не зная куда. Этот мир, собственно, есть объективация печали Софии. Человечество же разделяется на три рода людей: “духовные” (pneumatikoi), которых создала сама София, “душевные” (в том числе и Демиург) и “плотские” (somatikoi). (Это представление, по-видимому, восходит к словам ап. Павла о трёх родах людей. (См. Рим. 8.1-5; 1 Кор. 2.14-15, 3.1-3.)). Первые имеют ту же природу, что и София, т.е. “единосущны” Божеству и, восходя к нему, сливаются с ним в неразличимом тождестве. “Душевные” после покаяния в конце мира получают относительное спасение, но не входят в плерому. “Плотские” же в конце времён истребляются огнём, возникшим из земных недр.

Для восхождения к первоотцу “пневматикам” (“духовным”) требуется только одно — знание (gnvsi). Это знание о миротворении и о плероме. Кроме того, это знание поимённо всех эонов и их “паролей”. “...Гностик, — пишет А.Ф. Лосев, — хотел спастись знанием, а не спастись в своём теле, причём знанием весьма дерзким и самовластным и, мы опять сказали бы, вполне капризным”. В связи с таким сотериологическим учением у гностиков стоит и христология. Поскольку пневматики имеют ту же природу, что и Божество, богочеловечество не является необходимым. Учение о богочеловеке в гностицизме присутствует. Богочеловек Христос у Валентина существует в плероме предвечно, ещё до всякого миротворения, а вовсе не возникает при соединении Логоса с человеческой природой. Такое богочеловечество гностикам не нужно, поскольку материя спасению не подлежит. Точно так же не нужно им и распятия и земной смерти Христа. Поэтому, например, у Василида появляется обыкновенным образом рождённый человек Иисус, оказывающийся первым из пневматиков, который по внушению Христа проповедует тайное учение. Таким образом, никакой искупительной жертвы здесь нет, а есть только благовествование истинного знания. Любопытно, что у валентиниан были даже споры о теле Христа, причём восточные валентиниане признавали это тело только духовным, а западные допускали также и душевное тело; о физическом и материальном теле Христа ни те, ни другие не говорили. Поэтому и деу Марию гностики считали всего лишь вместилищем Христа, через которое Христос проходит, как вода через трубу.

В гностицизме материя гибнет, потому что она сама по себе имеет злую и “глупую” природу, будучи объективацией печали Софии-Ахамот, а печаль эта возникла ввиду несовершенства софийного творения. Поэтому в сотериологическом учении у гностиков главную роль играет знание, а не объективная субстанция человека. Объективная субстанция человека и мира есть материя. Таким образом, гностическая сотериология есть критика христианской доктрины телесного воскресения.

Такое понимание материи отличается и от язычества, и от христианства. Как отмечает А.Ф. Лосев, у античных философов материя не есть сама по себе зло, поскольку способна воплощать в себе как зло, так и добро. У античных мыслителей зло появляется, когда эйдос воплощается в материи не целиком, но только отчасти, т.е. уродливо. Здесь материя при условии совершенного воплощения в ней эйдоса воскресает так же, как и в христианстве. Однако античная философия не знает абсолютной и неповторимой личности, а потому материя здесь и воскресает, и погибает бесчисленное количество раз в вечном циклическом превращении. Поэтому и зло в античности есть нечто вполне естественное. Христианство же выдвигает идею абсолютной личности, а не некий момент в природном цикле. Эта неповторимая личность присутствует и у Валентина, но неповторимость у него не нуждается ни в материи, ни в богочеловеке, ни во всеобщем воскресении мёртвых и материальной природы вообще, а только в знании и в пневматиках, которые это знание реализуют.

По мнению гностиков, ничто в мире не возвеличивается и ничто не принижается. Зло в мире происходит вследствие нарушения божественного порядка, и спасение, которое возвещает Мессия, есть только апокатастасис, т.е. восстановление первоначального порядка. Часть Божества (человеческие души) оказывается заключена в грубую материю (человеческие тела) злонамеренным или неведающим Демиургом. Эти человеческие души пребывают в “плёну” материи. Но спасение не может быть найдено, поскольку абсолют инобытия этому миру. Спасение приходит от самого Божества. Кроме Божества, ничего всерьёз не существует, и события за пределами плеромы также представляют собой ничто иное, как личную историю абсолюта. Весь мировой процесс, — включая грехопадение Божества и события в тварном мире, — является единым процессом самопознания Божества. Тварный мир, говорит Валентин, возникает только затем, чтобы абсолют мог познать себя из инобытия (т.е. чтобы Божество было познано из тварного мира пневматической частью человечества). Поэтому мировой процесс важен не как апокатастасис, а как процесс, как самопознание

Божества, причём здесь опять-таки важен не результат, а осуществление божественного самопознания, ибо это именно и есть его качественная форма существования. (Гегель в “Феноменологии духа” говорит о познании истины: “...Суть дела исчерпывается не своей целью, а своим осуществлением, и не результат есть действительное целое, а результат вместе со своим становлением”). В свете всего вышеизложенного мы видим, что познание (а по большому счёту — самопознание) гностиков представляется единственно существенным космическим процессом. Космос осуществляется именно благодаря этому процессу познания-самопознания.

Гностический абсолют для человека представляется непознаваемым. И познание здесь может быть только атрибутивным. Именно для такой атрибутивной познаваемости и возникают плерома и тварный мир, которые являются как бы письменами Бога. Божественная сущность, поэтому, проявляется и может быть прочитана “знающим” (гностиком). Абсолют, таким образом, предстаёт и субъектом, и объектом познания в их диалектическом тождестве. Именно такие взгляды мы встречаем много позже в классической немецкой философии, наиболее чётко выраженными — у Гегеля. Абсолютный дух, считает Гегель, не дан непосредственно, он представляет собой сложный процесс развития, становления, в котором дух из самого себя производит путём самопознания всё богатство форм — природу, человека, государство, искусство, религию, науку. Субъект и объект, дух и вся реальная действительность не противостоят друг другу как чуждые противоположности, а представляют собой диалектическое единство противоположностей. Развиваясь, абсолютный дух порождает эти противоположности, развёртывает и снимает их, достигая в конце своего развития и высшего единства.

У Климента Александрийского сохранились извлечения из Феодота, ученика Валентина. Обладать гнозисом, говорит Феодот, означает знать: “Кто мы были? Чем мы стали? Откуда мы вышли? Куда мы заброшены? К какой цели мы движемся? Откуда мы получаем искупление? — Что есть порождение? И что есть перерождение?”. Решение этих вопросов является насущно необходимым для гностика. В личностном плане это приносит гностику спасение, но, как мы говорили, важна не сама эта цель, а путь к ней, ибо это познание есть самопознание Абсолюта, т.е. то единственное, ради чего существует мироздание. Гнозис (знание) предстаёт в качестве определяющего начала, которое обнаруживает себя и в человеке, и во вселенной, и в высшем, и в низшем; гнозис, иными словами, тождествен истинному бытию.

Будучи частью Абсолюта, гностик принимает на себя его функции самопознания. Гностик осознаёт свою тождественность Божеству, а поскольку, кроме Божества, ничто реально не существует, и бытию в целом. М.К. Трофимова пишет: “Гностик тождествен божеству, внешний мир — жизни внутренней, спасающий — спасаемому, антропософия становится теософией, характеристики онтологические переходят в гносеологические и психологические”. Самораскрытие Божества предстаёт как диалектический процесс, где абсолют раскрывается как единство противоположностей: себя — иного, единого — многого. Концепция единства бытия подразумевает двойственность, выражающуюся в противопоставлениях: свет — тьма, жизнь — смерть, истина — символ, порождение — творение, открытое — сокрытое. Поэтому гнозис есть и единство всего бытия (осуществляемое во множестве), и мир высший (дополняемый миром низшим), и спасение (но необходимое лишь при творении), и путь одного человека (но и всего мироздания). Такая диалектика носит весьма выраженный характер в гностических текстах. Это миропонимание трудно определить как монистическое или дуалистическое в целом.

Объяснение такому миропониманию следует искать в том типе познания, что определяется термином “гнозис”. Это познание не является определяющим, как в других религиозно-философских системах. В гностицизме познание неотделимо от бытия; познание здесь и есть подлинное бытие (и наоборот). Гностики постоянно противопоставляют гнозис (истинное познание) — ложному знанию, т.е. аналитической модели мира, которая в их представлении неразрывно связана с “мерзостями” этого мира. Однако при этом сами гностики вынуждены пользоваться логикой и понятийным аппаратом этого аналитического мышления.

Гнозис есть “тайное” знание (“тайные слова”, “слова сокровенные”) в нескольких аспектах. Прежде всего, гнозис — тайна в онтологическом плане, т.е. это некое прочтение “тайнописи” бытия (явное предвестие Шеллинга и европейского символизма). Это также тайна в гносеологическом плане, т.к. здесь используются особые приёмы экстатического познания. Далее, гнозис есть знание лишь для избранных; не обладающие “пневматической” природой люди не могут и не должны иметь этого знания. Наконец, таинственна самая

возможность проявления смысла в тварном мире (отсюда происходит и представление о христианских таинствах).

Здесь же коренится склонность гностиков к магическим манипуляциям. Плотин свидетельствует: “Они записывают заклинания и молитвы, с которыми якобы надлежит обращаться к [высшим началам] — не только к душе [мира], но и к тем, кто выше неё. Зачем? — Затем, что верят, будто с помощью заклинаний, заговоров и особых напевов смогут заставить их внимать себе и исполнить просимое. То есть если кто из нас достаточно поднаторел в магическом искусстве и может произнести написанное правильно, на все лады изменяя голос, выводя нужные мелодии и припевы, производя в нужных местах положенные придыхания, присвисты и прочие штуки, — [то может командовать богами]” (Еп. II, 9, 14.). Всякая магия (и всякая наука) основывается на том представлении, что, зная истинную природу предмета, мы приобретаем способность на него воздействовать, получаем над ним некоторую власть.

Гностики говорят о двух разных видениях: видении “в мире” и видении “в истине”. Видение “в мире” направлено на множественность вещей и предполагает субъектно-объектное противопоставление. Видение “в истине” направлено на абсолютное и требует от постигающего единства с постигаемым. Однако тот, кому доступны оба уровня видения, открывает в самопознании уровень единства. (Ср.: “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” (“Евангелие от Филиппа”, 44).

Теперь рассмотрим процедуру познания в гностицизме. Прежде всего это — поддержанное чувством личное переживание объекта, отождествление постигающего и постигаемого, когда совмещаются внешний и внутренний планы. Гнозис представляет собой прежде всего особого рода волевое усилие: “Пусть тот, кто ищет, не перестаёт искать до тех пор, пока не найдёт, и, когда он найдёт, он будет потрясён, и, если он потрясён, он будет удивлён и он будет царствовать над всем” (“Евангелие от Фомы”, 1). “Знание, полученное в экстазе, — пишет М.К. Трофимова, — и память об этом состоянии озарения как о вершине гностического пути составляют центр мировоззрения гностиков, формируют их самосознание”.

Момент гностического познания описывается как чувственно окрашенное, личное состояние, напоминающее творческий экстаз художника. С художественным восприятием мира гностиков роднит также символизм. Гностическая “расшифровка” мира является символической по преимуществу, ибо “истина не пришла в мир обнажённой, но она пришла в символах и образах” (“Евангелие от Филиппа”, 67). Это — явное предвестие символических концепций Шеллинга и европейского символизма. По Шеллингу, мироздание представляет собой символическое письмо Божества; даже более того, “универсум построен в Боге как абсолютное произведение искусства и в вечной красоте”. Природа у Шеллинга символична именно постольку, поскольку в ней осуществляется развёртывание духовного первоначала. “Божественное знание символически выразилось в мире через язык; стало быть, реальный мир в целом, именно поскольку сам он опять-таки есть единство реального и идеального, есть первичный язык”. По Шеллингу, символ есть “изображение абсолютного с абсолютной неразличимостью общего и особенного в особенном”. И, наконец, искусство “само есть эманация абсолютного”.

Незнание есть корень зла во вселенной. Гностик и вселенная повторяют и замещают друг друга; драма вселенной становится личной драмой человека, и наоборот. Такое принятие личной ответственности за всё мироздание требует также личной ответственности за мировое зло. Это зло есть внешнее по отношению к гностик — то, что ещё не изведано, не пережито, не преодолено в самом гностике и потому не обрело в нём единства. Зло есть восприятие познающего, не поднявшееся над множественностью, его незнание, с которым ему надлежит совладать. Поэтому на этом высшем уровне постижения гностик уже не испытывает к тварному миру неприязни, но только любовь. Гностик сам спасает вселенную, а чтобы спасти её, он должен её любить: “[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 даёт без любви, нет ему пользы от того, что он дал” (“Евангелие от Филиппа”, 45).

Спасение приобретает не только индивидуальный, но и всеобщий характер. В этом свете даже к грубой и косной материи вырабатывается новое отношение: “Человек святой свят весь, в плоть до тела его. Ибо, если он получил хлеб, он освятит его, или чашу, или другое всё, что он получил — он очищает это. И как не очистит он также тела?” (“Евангелие от Филиппа”, 108). Гностик сам становится Христом и собственными силами спасает не только себя, но и весь мир. Спасение в гностицизме отнюдь не эгоистично, но предстаёт служением тем, кто не может спастись собственными силами. Здесь возникает морально-этическая концепция, наличие которой у гностиков раннехристианские писатели-полемисты отрицали: “Тот, кто обладает знанием истины, — свободен. Свободный не творит греха, ибо тот, кто творит грех, — раб греха... 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 ещё не смог подняться до свободы знания” (“Евангелие от Филиппа”, 110).

Избранность в гностицизме, о которой мы говорили выше, есть избранность особого рода. Речь идёт в основном о единственности, неповторимости пути каждого, кто идёт по пути гнозиса. Гностическое избранничество имеет следствием не индивидуализм, но социальность особого рода: социальность познающих, т.е. общность людей, ответственных за всё мироздание. Здесь возрождается древнее иудаистическое представление о праведниках, ради которых мир может быть искуплён в глазах Божества (Ср.: “Любовь духовная — это вино и миро. Наслаждаются этим все те, кто будет помазан этим. Наслаждаются также (и) те, кто стоит вне их, пока стоят те, кто помазан” (“Евангелие от Филиппа”, 111).

В этическом плане гностицизм представляет собой дуалистическое учение (как, впрочем, и всё христианство, только в христианстве этот дуализм в конце концов преодолевается). (Л.П.Карсавин замечает: “Моральный мотив неумолимо удерживает гностиков в русле дуализма, впрочем — в силу целостности гностицизма — добро и зло являются для них действительно аспектами или категориями бытия”.) Это — дуализм между духом и материей. Отсюда, однако, возможны два вывода: 1) отказ от участия в “делах плоти” (суровый аскетизм, который проповедовал Маркион) и 2) полный либертинизм, происходящий от представления, что для пневматика, имеющего божественную природу, метафизически и нравственно безразлично, какой образ жизни вести (у некоторых гностических сект (например, у каинитов) это положение доходило до сознательной проповеди всех грехов: человек должен исчерпать все возможности греха, чтобы скверна сделалась для него принципиально невозможной. Отказ от всего материального подразумевал многочисленные посты, отказ от употребления мяса, вина, от брака и деторождения. Деторождение в некоторых гностических сектах порицалось ещё потому, что при умножении человечества происходит рассеяние божественных элементов.

Воззрение, согласно которому человек имеет ту же природу, что и Божество, можно найти едва ли не во всех языческих религиозно-философских системах. Уже Эмпедокл считал души людей частями божественного мира Любви, разобщённого Враждой. Платон утверждает, что душа имеет демоническую природу: “Что касается главного вида нашей души, — пишет он, — то её должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который... обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение” (Tim. 90a.). Однако в языческих учениях близость человека к богу лишь потенциальна и подразумевает одержимость высшей силой. Гностик же связан с Божеством непосредственно, он консубстанциален Богу. Как отмечает Р.В. Светлов, “Имманентное человеку начало мыслиться настолько абсолютным, что гнозис не удовлетворяется традиционным делением на душу и тело. Оппозиция “душа — тело” указывает не только на их противоречие, но и на их взаимозависимость. “Внутренний Бог” должен быть каким-то третьим, внешним для этого противостояния и одновременно снимающим его началом”.

Гностицизм как религия и философия

Наука, занимающаяся изучением религии, выработала множество дефиниций этого сложного и многосоставного явления — от супранатуралистического априоризма до постмодернистских концептов, полагающих религию одним из видов public relations. Несомненно, что религия служит для удовлетворения религиозной потребности человека и потому своими основными элементами имеет религиозное сознание и религиозную деятельность. Иными словами, религиозный субъект здесь осуществляет связь с объектом через посредство культовой (теургической) деятельности. При этом религия выполняет ряд функций — мировоззренческую, компенсаторную, коммуникативную, регулятивную, легитимирующую и т.п.

Философия, способная выполнять те же функции, сама по себе не содержит культовой (и вообще религиозной) практики, необходимой для получения человеком религиозного опыта. В то же время философия в состоянии обосновать эту практику так же успешно, как и богословская система.

Философия поздней античности максимально приблизилась к религии, в то время как религиозные системы, в свою очередь, обнаружили для себя необходимость в неформальном (т.е. обязательно в той или иной мере философском) основании. Философы видели теперь свою высшую цель в теургической деятельности. Однако это ещё не означало, что религия философизуется. Ведь последняя должна удовлетворять потребностям самых широких человеческих масс, а требовать философского мышления от всего человечества по меньшей мере неправомерно. И тем не менее, в некоторые исторические периоды философские и богословские концепции, принимая на себя функцию vox populi (и, само собой, претендуя быть vox Dei), приобретали первостепенную важность для самых широких и необразованных слоёв общества. Вспомним, например, арианский спор, который едва не привёл к гражданской войне из-за буквы “йота”. Конечно же, неграмотные крестьяне и ремесленники не понимали, чем хорош или плох Никейский символ (как не понимало этого большинство западных епископов), однако “подобосущие” и “единосущие” стали символами характера религиозности для всего христианского населения Империи, а это уже очень серьёзно. Но, повторим ещё раз, дело не в “чистой” философии.

Всякая более или менее развитая религия есть обязательно религиозно-философская система, поскольку она должна функционировать на двух уровнях — концептуализированном и низовом. Первый позволяет формулировать внутренне непротиворечивую и стройную доктрину, способную, к тому же, противостоять своим оппонентам, а второй — привлечь максимальное число адептов, что и делает религию жизнеспособной и даёт ей возможность развивать экспансию. Этот концептуализированный уровень существования религии нуждается в философствовании. А вот философия вполне может обойтись и без религии. Однако, давая ответы на те же вопросы, что и религия, философия, как правило, сталкивается с этой последней, и тогда возникает т.н. “религиозная философия” — понятие терминологически не вполне ясное, но нам придётся им воспользоваться. Это уже не философия в чистом виде, поскольку, оставаясь в русле академической науки, религиозная философия в то же время принимает на себя в той или иной степени функции и ответственность, свойственные религии.

Если попытаться определить сущность гностицизма в нескольких словах, мы приходим к следующему определению: гностицизм — это рационализация мистического опыта. В то же время верным является и обратное утверждение: гностицизм — это мистифицированное переживание рационального построения. Эти два определения, которые по сути есть одно и то же, приводят нас к старой схеме “рациональное — иррациональное”, которая, помимо того, что всем надоела, ведёт нас в тупик. Если мы хотим добиться положительных результатов, мы должны отбросить и первый, и второй позитивизм (и любой третий тоже). Бунт против позитивизма за последние сто лет также стал традиционным и выработал собственное клише: научное — ненаучное. От этой схемы также следует отказаться. Когда мы произведём такую “редукцию”, мы оказываемся во власти новых схем — экзистенциалистских, структуралистских и т.п. Надо ли говорить, что эти схемы также должны быть отброшены?! Остаётся одно: выработать новый концепт, применимый к изучению гностицизма. В конце концов, только так и функционирует философия.

Феномен гностицизма обыкновенно описывают только с одной стороны — внешней. Между тем для этого учения намного важнее его “внутренняя” сторона — мироощущение гностика. Сами гностики чётко различали

“видение в мире” от “видения в духе”. Первое представляет собой традиционный и весьма обыденный дуалистический взгляд на мир, разделяющий всё на субъект и объект, “я” и “не-я”. Такое “видение в мире” лежит в основании всякой религии и является её необходимым условием. Напомним: живая и действующая религия предполагает субъект религиозного опыта и чувства и их объект, т. е., попросту говоря, верующего и Божество. Однако гностическое “видение в духе” снимает эту субъект-объектную дуальность в двух аспектах, о которых мы теперь поговорим.

Во-первых, самый познавательный процесс (который здесь представляется центральным для всей доктрины моментом), согласно гностикам, снимает субъект-объектное разделение мира; познающий сливается с познаваемым, и они становятся неразличимы. Гностик отождествляет себя с каждым познаваемым предметом, и таким образом происходит “искупление” этого предмета: косный материальный мир, до этого пребывавший в плену неведения и потому, в сущности, лишённый “подлинного” бытия, теперь “выкуплен” познающим, введён в сферу разумности-познаваемости-качественности, т. е., в конце конов, божественности. Во-вторых, сам гностик “единосущен” Божеству, имеет ту же природу, что и Бог. Иными словами, гностик — это и есть Бог на определённой ступени его качественности. А раз так, то не может быть никаких религиозных субъекта и объекта: не станет ведь нормальный человек молиться самому себе! Вместе с тем источник спасения гностик усматривает в себе самом, а потому сам для себя становится единственным объектом упования на спасение, но такое чувство, сколь бы экзистенциально напряжённым оно не было, едва ли можно назвать религиозным. Повторим: в гностицизме исчезает всякое различие между спасаемым и спасающим.

Такой подход по силам далеко не всякой личности; большинству людей необходимо опираться на всемогущество Божества, искать у него помощи и “прощения”. Принять на себя ответственность за всё зло мира и в одиночку взяться за его преодоление может только весьма незаурядный человек. Поэтому гностик Валентин учил, что гностическое “спасение” доступно не всем, а только “духовным” людям, т. е. тем, которые субстанциально единосущны Абсолюту; остальные же — “душевные” и “плотские” — спасения не достигнут.

Кроме того, снятие субъект-объектного различия, о котором мы привыкли думать, что именно оно делает человека личностью и свидетельствует о появлении у него сознания, может быть понятно лишь после соответствующей подготовки. Прежде всего, для этого необходимы изрядное образование и (или) интенсивный мистический опыт, безразлично какой — аскетический, либертинистический, наркотический и т.п. Этому способствует любая дезориентация чувств и сознания. Поэтому в гностических общинах могли сосуществовать крайний аскетизм (шокировавший даже сурового монтаниста Тертуллиана) с крайними же степенями распущенности; и то, и другое пугало писателей-ересиологов, поскольку они интуитивно чувствовали в любом случае чуждость формализованности христианской доктрины. (В этом отношении как раз и можно считать гностицизм тем модусом в христианстве, где возобладала “свободная стихия богословствования”.) Гностиками становились городские интеллигенты и деклассированные (т.е. социально и психологически дезориентированные) сельские жители. Этим последним философию заменял мистический опыт, получаемый под руководством искусных наставников, и занятия магией.

В свете всего вышесказанного мы можем ответить на вопрос о том, является ли гностицизм II — III вв. религией, вполне отрицательно. Это даже не квазирелигиозная система, а, скорее, некая традиция психической культуры, успешно выполнявшая функции религии. Таков же, например, буддизм тхеравады. Однако психическая традиция — это также и не философия, хотя, конечно же, с философией здесь больше общего, чем с религией. В основании психической традиции всегда лежит философская система, и гностицизм в этом отношении — не исключение.

Уже в XIX в. начались споры о том, проделал ли гностицизм путь от религии к философии или наоборот. А. Гарнак определял этот феномен как “острейшую эллинизацию христианства”. В противоположность ему Ж. Киспель утверждает, что “гностицизм есть христианизация греческой философии и восточного мистицизма на основе евангелия”. Второе утверждение, пожалуй, ближе к истине. Вспомним хотя бы, что представляло собой христианство ко II в.: при своей широкой популярности в доктринальном отношении это была довольно примитивная полу-иудаистическая секта, богословский потенциал которой как раз и начал проявляться в споре с гностиками. Что же касается гностических систем того времени, они показывают высокий интеллектуальный и культурный уровень своих главных деятелей. Этим людям, получившим хорошее “греческое” образование,

привлекало в христианстве его учение о персонифицированном Абсолюте, чего экзистенциально недоставало многим платоникам и стоикам. Вместе с тем нельзя считать однозначно неверным определение А. Гарнака: христианство, порвавшее ко II в. с иудаизмом, искало точку опоры в греческой образованности и потому, действительно, активно эллинизировалось. Эта свободная эллинизация как раз и привела многих христиан к гностическим учениям, которые, собственно, были первым философски состоятельным выражением христианской доктрины.

Глава II. Основные гностические системы

*Эон, Эон, Плэрома,
Плэрома — Полнота,
До домного до дома,
До тронного до трона,
До звона, громозвона
Ширяй, души душа!*

М. Кузмин, “Базилид”.

В настоящей главе мы намерены дать обзор наиболее значительных гностических систем. Побуждает нас к этому, прежде всего, огромное разнообразие учений гностиков; хотя мы и постарались выделить общие им всем концепции и интуиции, в каждом случае необходимо отдельное исследование. Кроме того, “почувствовать” гностицизм только и можно во всём его многообразии и плюрализме.

Мы уже говорили о малой целесообразности в нашем случае каких бы то ни было классификаций. Однако в настоящей главе мы для удобства выделяем три группы гностических учений, объединённых некоторыми общими интуициями или настроениями, когда имеет смысл общий анализ.

а) Симон Волхв

Разве по ристалищам бродят учителя?

Разве не живут они в безмятежной обители?

(Голубой, голубой хитон!)

Хотите ли воскресить меня, хотите ли

Убить, уста, что покой похитили?

(И никто не знает, откуда он.)

М. Кузмин, “Учитель”.

По-видимому, первым гностиком мы должны признать Симона Волхва, упоминание о котором встречается в книге Деяний. Здесь говорится, что Симон хотел купить у апостолов благодать Духа Святого за деньги. Этот Симон “перед тем волхвовал и изумлял народ Самарийский, выдавая себя за кого-то великого. Ему внимали все, от малого до большого, говоря: сей есть великая сила Божия. А внимали ему потому, что он немалое время изумлял их волхвованиями” (Деян. VIII, 9 — 11.). Под влиянием проповеди апостола Филиппа он крестился и “не отходил от Филиппа; и, видя совершающиеся великие силы и знамения, изумлялся”. После неудачной попытки симонии он, по-видимому, продолжал свою деятельность. Ириней пишет: “...Так как волхв не веровал в Бога, то он вступил в сильное соперничество с апостолами, чтобы и самому явиться славным, и с большею ревностью предался изучению всего искусства волхвования, так что множество людей приводил в изумление” (Adv. Haer. I, XXIII, 1.).

Сведения о Симоне обнаруживаются также у Иустина Мученика в его первой апологии (26) и в разговоре с Трифоном (120). Этот апологет был земляком Симона — оба происходили из самарийского местечка Гиттон. Иустин говорит, что Симон и его ученик Менандр находились под непосредственным влиянием демонов и выдавали себя за богов. Ириней и Ипполит пользовались не дошедшей до нас синтагмой Иустина. Ириней говорит: “Он жил при Клавдии Цезаре, который, говорят, почтил даже его за искусство волхвования статуей” (Adv. Haer. I, XXIII, 1). Ему противоречит Ипполит, который относит прибытие Симона в Рим ко времени правления Нерона, когда здесь же находился ап. Павел. Некоторые исследователи, впрочем, сомневаются в том, что Симон из книги Деяний и ересиарх, описываемый Отцами церкви — одно и то же лицо.

Ириней излагает учение Симона следующим образом: “Этот Симон самарянин, от которого произошли все ереси, образовал свою секту следующего содержания. Он, выкупив в Тире, финикийском городе, некоторую женщину, по имени Елену, водил её всюду с собою и выдавал за первую Мысль, мать всех вещей, чрез которую он в начале замыслил создать ангелов и архангелов. Ибо эта Мысль, выходя из него, и зная волю своего Отца, низошла в нижние области (пространства) и породила ангелов и власти, которыми, по его словам, и сотворён этот мир. После того, как она их произвела, была она задержана ими из зависти, так как они не хотели считаться порождением какого-либо другого существа. Его самого они вовсе не знали; а его Мысль была удержана порождёнными ею властями и ангелами и терпела от них всякое бесчестие, так что она не возвратилась к своему отцу и даже была заключена в человеческое тело, и по временам, как бы из сосуда в сосуд, переходит из одного женского тела в другое. Она была в той Елене, из-за которой произошла Троянская война; поэтому также был ослеплён Стезифор, который поносил её в своих стихах, но после, когда он раскаялся и написал так называемы палинодии, в которых он её восхвалил, опять получил зрение. Странствуя из тела в тело, терпя от сего всегда бесчестие, она наконец отдалась в развратный дом...” (Adv. Haer. I, XXIII, 2.).

Примечательно, что Елену Симон выкупил именно в Тире: здесь практиковалась ритуальная проституция в честь богини Астарты. Существует версия, согласно которой Елена сперва появилась в окружении самаритянского мессии — Досифея, широко применявшего лунарную символику: 30 его учеников

представляли дни лунного месяца, а Елена (Селена) олицетворяла луну. Позднее Симон отнял у Досифея и сан, и Елену. О Досифее говорят Егезипп, Евсевий (IV, 22), Епифаний и Филастрий. Самыми важными сведениями о Досифее располагает Ориген (Contr. Cels. I, 57; De princ. IV, 17.). В учении Симона Елена ещё не называется Софией, но имеет все софийные черты, разработанные в учениях великих египетских гностиков.

Ириной продолжает: “Поэтому, Он пришёл Сам, чтобы опять взять её к себе и разрешить её от уз, а людям доставить спасение чрез познание Его. Так как ангелы худо управляли миром, потому что каждый из них стремился к верховной власти, то Он пришёл для исправления вещей и сошёл, преобразившись и уподобившись силам, властям и ангелам, чтобы явиться среди человеков человеком, хотя он не был человек; и показался пострадавшим в Иудее, хотя он не страдал” (Adv. Haer. I, XXIII, 3.). Несколько выше Ириной сообщает, что Симон “учил, что он есть тот самый, который между Иудеями явился как Сын, в Самарии нисходил Отцом, к прочим же народам пришёл как Дух Святой” (Adv. Haer. I, XXIII, 1.).

Ириной сообщает также некоторые сведения относительно этической доктрины Симона: “Пророки же предсказывали, вдохновляемые ангелами, устроителями мира; поэтому, на них более не обращали внимания те, которые веруют в Него и в Его Елену и, как свободные, делают, что хотят; потому что люди спасаются Его благодатью, а не за дела праведные. Ибо дела праведны не по природе, а случайно, так как ангелы, создавшие этот мир, установили это, имея в виду посредством таких заповедей поработить людей. Поэтому, Он обещал, что этот мир разрушится, и что Его последователи освободятся от власти сотворивших мир” (Adv. Haer. I, XXIII, 3.). Такая резкая критика Ветхого Завета свойственна практически всем последующим гностикам. Из этого следуют либертинизм и магические действия, так возмущавшие ересиологов: “Поэтому мистические жрецы этой секты живут сладострастно и занимаются делами волхвования, как каждый из них может. Они употребляют заклинания и заговоры. Любят прибегать к средствам, возбуждающим любовь и влечение, к так называемым духам домашним и наводящим сон и другим забавным проделкам. Они имеют также изображение Симона, представленного в виде Юпитера, и Елены — в виде Минервы, и молятся им” (Adv. Haer. I, XXIII, 4.).

Некоторые (впрочем, едва ли достоверные) сведения содержат “Псевдо-Климентины”. Здесь сообщается о противоборстве Симона с ап. Петром в Кесарии и в Риме, где Симон пытался взлететь с высокой башни, но, по молитве апостола, разбился.

Более важным представляется сообщение Ипполита (Ref. VI.), который излагает учение Симона по его (Симона) собственному, до нас не дошедшему, сочинению “Великое изъяснение” (Mega;lh a;pofasi”). Здесь даётся философская концепция, согласно которой Абсолют обозначается как двойственный огонь, скрытый и явный (pu'r diplou'n — to; mevn ti kruptovn, to; dev ti fanero;n); первый скрывается во втором, а второй, явный, происходит из первого. Кроме того, Абсолют обозначается аристотелевыми понятиями du;navmi" и e;nergeia. Абсолютное начало своим первым актом производит всеобъемлющую Мысль (e;rivnoia), этим актом определяясь как Ум и Отец. Первая сизигия — Ум и Мысль, — производят Звук и Название, Рассудок и Вожделение. В этих “шести корнях бытия” скрывается единое абсолютное первоначало, которое есть непостижимое молчание. По выражению В.С. Соловьёва, “в своей чистой потенциальности как нераскрывшийся зачаток, или точка бытия, оно есть по преимуществу малое (to; mikrovn); но, будучи таковым лишь для видимости, оно становится великим, определяясь в себе как ум и мысль и вечно выводя из себя все дальнейшие определения мира умопостигаемого, — а это мысленно великое становится беспредельным в явлениях реального мира, который развивается по той же схеме активно-пассивных, мужеско-женских сочетаний, как и мир умопостигаемый”. Первой сизигии (Уму и Мысли) соответствуют небо и земля, Звуку и Названию — солнце и луна, Рассудку и Вожделению — воздух и вода. Всё это — проявления той творческой силы, с которой отождествлял себя Симон Волхв, — “явный огонь”.

А.Ф. Лосев замечает: “...Лежащие в основе всего бытия мысль и знание являются у Симона не отвлечёнными понятиями, но личностью, причём личность эта запутывается в своих собственных созданиях. Это... нужно считать концепцией космически и человечески-бытовым образом сниженного абсолютного, но натуралистически ориентированного персонализма”. Несомненно, в системе Симона обнаруживается в отношении Абсолюта персонализм именно такого характера, который присущ всем вообще гностическим учениям. Имея в виду также учение этого ересиарха о Елене, мы полностью присоединяемся к мнению А.Ф. Лосева, что “Симон Маг действительно является первым по времени представителем гностицизма со всеми

преимуществами своего раннего появления в смысле наивной откровенности и, вместе с тем, со всеми недостатками в смысле ограниченности и малого развития религиозно-философской системы”.

Преемником Симона был Менандр, самаритянин, “который также достиг совершенства в искусстве магии”. Менандр, по-видимому, также выдавал себя за божество. Ириной сообщает: “Он говорит, что первая сила неведома всем; но он послан от невидимых сил, как Спаситель для спасения людей. Мир сотворён ангелами, которые, по его учению, так же, как и у Симона, произведены Мыслью. По его словам, чрез искусство волхования, которое он преподаёт, он доставляет силу побеждать самих ангелов, сотворивших мир. Ибо его ученики чрез крещение в него получают воскресение, и не могут умереть, но остаются нестареющими и бессмертными” (Adv. Haer. I, XXIII, 5.).

в) Иустин

В конце V книги “Refutatio” Ипполит описывает систему Иустина псевдогностика (tav 'Ioustivnou tou' yeudognostikou') (Ref. V, 28.). Ипполит ставит доктрину Иустина в связь с рассказом Геродота о Геракле. Этот гностик обставлял своё учение таинственностью. Ипполит передаёт его требование: “Клянись, если хочешь знать то, что глаз не видел и ухо не слышало, и на сердце человеку не пришло, знать верховного благого, возвышающегося над всем, и хранить не подлежащие разглашению тайны учения” (Ref. V, 24.).

В начале всего Иустин полагает три нерождённых начала, два мужских и одно женское. Из мужских первое называется Благим (a]gaov"); оно обладает предвидением всего. Второе мужское начало — Отец всего рождённого, называемый также Элогим (Elweim); оно лишено предвидения, непознаваемо и невидимо. Женское начало, называемое Эдем и Израиль, также лишено предвидения; оно гневно, двоедушно и двутело: в верхней своей части оно подобно деве Геридате, а в нижней — змее. Эти три начала — корни и источники всякого бытия. Увидев Эдем, Отец вступил с нею в супружескую связь, от которой родились 24 ангела: 12 отцовских и 12 материнских. Имена отцовских ангелов: Михаэль, Амен, Барух, Габриэль, Эссадеус и др.; имена материнских: Бабель, Ахамот, Наас, Бель, Белиас, Сатан, Саель, Адонеус, Левиафан, Фарао, Каркаменос, Латен. Эти 24 ангела составляют рай; третий отцовский ангел Барух аллегорически означает древо жизни, а третий материнский — Наас — древо познания добра и зла.

Ангелы Элогим создали человека из земли верхней части Эдем, а из земли нижней её части — животных. Человек выступал как бы залогом единства и любви между ангелами и их родителями. Эдем вложила в человека душу, а Элогим — дух. Адам и Ева аллегорически изображают на своём уровне бытия брак Элогима и Эдем. Рай был разделён на четыре части четырьмя реками, и ангелы стали управлять им.

После такого миротворения Элогим решил посмотреть на мир сверху, для чего поднялся в верхние области неба. Здесь он увидел свет, много лучший, чем созданный им. Он понял, что не является верховным божеством, как он до сих пор полагал, раскаялся и устремился к высшему Благому. Элогим воссел по правую руку Благого, однако вспомнил о своём духе, вложенном в человека, и пожелал вернуть его себе. Благой, однако, не позволил разрушать тварный мир и человека.

Покинутая Эдем сначала пыталась привлечь Элогима через своих ангелов и собственной красотой. Однако эти действия не имели никакого успеха. Тогда обиженная и разгневанная Эдем стала мучить дух Элогима, оставшийся в людях. Прежде всего, она послала Нааса в образе змея разрушить брак Адама и Евы. В помощь людям Элогим послал своего ангела Баруха, который заповедовал им не есть плодов с дерева познания добра и зла. Поскольку это дерево олицетворяется Наасом, то заповедь Баруха означала: не повиноваться этому ангелу. Однако Наас всё же выполнил свою миссию: соблазнил Еву и научил Адама педерастии. С этого времени начались страдания людей, для облегчения которых Элогим направил на них своё “благоволение”, которое указывает путь восхождения к Благому. Барух был послан к Моисею, чтобы через него побудить евреев обратиться к Благому. Однако Наас через душу Моисея искажил заповеди Баруха и дал людям свои собственные. Так началась в человечестве борьба духа и души. Эдем через своего ангела Нааса следила за всеми действиями Элогима и последовательно препятствовала им.

После ряда неудачных действий через ветхозаветных пророков Элогим выбрал человека из обрезанных — Геракла — и послал его поразить 12 ангелов Эдем. Геракл совершил свои 12 подвигов, которые аллегорически изображают его победы над ангелами. Когда Гераклу уже казалось, что его миссия завершена, к нему приблизилась дева Омфала — она же Бабель или Афродита — и лишила его силы; подвиги героя оказались пустой видимостью.

Во времена царя Ирода Элогим послал Баруха в Назарет к 12-летнему Иисусу, пасшему стада, чтобы возвестить ему о всех действиях Эдем и Элогима, а также указать путь к спасению. Иисус начал свою проповедь, и даже Наас не смог лишить его силы. Тогда разгневанная Эдем своими интригами возвела его на крест. Однако Иисус пригвоздил к кресту тело Эдем, а сам вознёсся к Благому.

Система Иустина — наиболее фантастическая и эклектичная из всех систем офитского круга. Однако в то же

время здесь, на наш взгляд, наиболее отчётливо представлены три культурные линии офитства: иудаизм, эллинизм и христианство. Поэтому ниже мы разберём доктрину Иустина подробнее.

Христианская концепция представлена у Иустина довольно слабо. Собственно, она ограничивается только христологией и антииудаизмом, в целом оставляя смутное впечатление. Иустин, по-видимому, познакомился с христианством через посредство азиатских офитов. Эллинистическая линия также не развита и представлена не философствованием в греческом стиле (что, казалось бы, следовало ожидать от ересиарха II в.), а элементами греческой мифологии. С иудаизмом также выходит путаница из-за резко заявленного тритеизма.

Ипполит недаром причисляет Иустина к офитам. В учении о первоначальных сущностях мы находим черты, несомненно присущие офитству. Так, у сифиан в основе универсума также лежат три начала (*avtcaiv*), владеющие бесконечными силами (*apeivrou* "dunavmei"): свет — вверху, мрак — внизу, а между ними — несмешиваемый дух (*pneu'ma akevraon*). У ператов существует единое начало, бесконечно делимое на три; первое триадическое деление представляет Отца, Сына (Логоса, Змея) и Материю. Троица наассенов: Ум (*Noo*"), Хаос (*Caο*"), Душа (*Yuch*). Во всех этих системах недвусмысленно заявлен изначальный метафизический дуализм: в триаде два лица имеют духовную (светлую) сущность (мужские ипостаси), а третье — материальную (иногда в аристотелевском смысле) природу. Демииургом выступает вторая ипостась. Нечто подобное можно найти (с различной степенью отчётливости) почти во всех гностических системах. Отличие учения Иустина заключается в следующем: гностическая "троица" обыкновенно не представляет собой трёх изначально независимо существующих богов, но приближается к платонической триаде или христианской Троице. У Иустина, впрочем, заявлены субординационные отношения между тремя божествами, что свидетельствует об их несомненном единстве. По-видимому, этот ересиарх не владел диалектикой настолько, чтобы предположить субординационные отношения внутри одной божественной личности.

Система Иустина не предусматривает никакого развития Божества (или божеств). Тварных отношений между тремя началами нет; об эманации также ничего не говорится. Между тем подозревать Иустина в вульгарном тритеизме едва ли правомерно. Мы полагаем, что Иустин, будучи, во-видимому, эллинизированным евреем, воспринял от греческой философии представление об ипостасном самораскрытии абсолюта и его триадической структуре, но, не вполне владея диалектикой и оставаясь прежде всего иудеем, был убеждён в невозможности личной истории Божества и невозможности его (хотя бы и диалектического) развития.

С иудаизмом (как и с христианством) Иустин сближает представление о творении как свободном волевым акте божества, тогда как у более эллинизированных гностиков всегда существует опасность представлять творение как эманацию, т. е. как акт, происходящий с необходимостью. Вполне иудаистическим выглядит также линейное представление о космическом процессе, продолжением которого является процесс исторический. Но в то же время история отношений человечества с Божеством предстаёт не Заветом, но апокатастасисом, поскольку человеческий дух консубстанционален Божеству.

Здесь у Иустина намечается существенная критика иудаизма. Творец здесь не есть всевышний благой Бог (это характерно для всего гностицизма); да, собственно, творцов оказывается двое: из них первый лишён предвидения, а второй не только предвидения, но и благости. И если первый раскаявается в своём творении, то второй остаётся при своём невежестве. Такое Божество мало походит на Бога Завета, да и вместо Завета мы находим только спорадические действия раскаявшегося Элогима, направленные, кстати, не на спасение твари, а на восстановление целостности самого Элогима. Ничто из тварного мира не возвышается и не спасается. Эдем и тварь остаются в конце концов вне восстановленной божественной сферы бытия. Нечто подобное можно наблюдать у Василида.

Христология и сотериология Иустина выглядят совершенно гностическими. Христос — не обещанный мессия и не субстанциальный богочеловек. Это — первый из гностиков, вознёсшийся к Благому посредством божественного знания, сообщённого ему Барухом, и тем самым указавший человечеству путь к спасению-апокатастасису.

Теперь обратимся к эллинистическим элементам в системе Иустина. Геракл рассматривается здесь как посланец Элогима. Римский культ, с которым, по-видимому, был знаком Иустин, даёт к этому некоторые

поводы. Во-первых, Геркулес предстаёт в этой традиции как залог надежды на бессмертие (человек, причисленный к сонму бессмертных за свои заслуги). Во-вторых, римская религиозная интеллигенция воспринимала его как мудреца, побеждавшего чудовищ, понимаемых как аллегории пороков, силой разума и знаний и, кроме того, как посредника между богами и людьми. Синкретическое мышление могло воспринимать Геркулеса как ангельского чина или пророка. Культ Геракла был широко распространён во всём эллинистическом мире, а в Гадесе он отождествлялся с Мелькартом и Баалшаминим. Вокруг культа последнего в I — III вв. сложилось религиозно-этическое учение о божественном милосердии и воздаянии. В позднеантичной мифе Геракл, сражаясь в Ливии с Тифоном, гибнет, но затем воскресает с помощью Иоалая. Таким образом, Геракл представляется во времена Иустина как умирающее и воскресающее божество, которое могло ассоциироваться с Адонисом (Адоной) и Христом. В учении Иустина Геракл представляется “пророком из обрезанных” (ευχ α;κροβυστινα"). Традиция понимать греческие мифологию и философию как заимствования из иудаизма идёт ещё от Аристула. Отсюда же происходит и аллегоризм, получивший развитие и популярность благодаря сочинениям Филона Александрийского.

Геракла лишает силы Омфала, в образе которой предстаёт Афродита, она же первый ангел Эдем Бабель. Афродита здесь представляет женское начало (вспомним, что исторический процесс у Иустина является борьбой между духом и душой, т. е. между мужским и женским началами в человеке). Все гностические учения признают, что женское начало склонно к проституированию. Помимо соответствующих наклонностей греческой Афродиты, во времена Иустина эта богиня отождествлялась с Астартой, против культа которой в период становления иудейского монотеизма пророки вели ожесточённую борьбу. Таким образом становится понятна роль Афродиты как злого, материального и женского начала в системе Иустина.

Все персонажи рассматриваемой системы являются аллегориями. Аллегориями выступают и ангелы, и Геракл, и Афродита. Подвиги Геракла — также аллегорически представленные победы над пороками, которые олицетворяют 12 ангелов Эдем (по-видимому, в противоположность 12-ти добродетелям — ангелам Элогима). И поражение Геракла, по-видимому, не что иное, как аллегория его грехопадения. Однако аллегоричностью не исчерпывается сущность действующих лиц этого мифа. Ангелы есть более или менее обыкновенные мифологические персонажи. Скорее всего, каждый из них выражает некое качество или идею — возможно, Иустин подразумевает платоновские “эйдосы”. Иустин не претендовал быть философом, поэтому не мог свести всё к идеям и аллегориям. Поэтому все действующие лица активно функционируют, а не только аллегоризируют. Здесь, по выражению А.Ф. Лосева, “то, что можно назвать объективной субстанционализацией абстрактного понятия”.

Итак, в лице Иустина мы видим эллинизированного еврея, антиномиста, подвергающего Закон критике с позиций “эллинской мудрости”, но в то же время слабого диалектика. Эта фигура, на наш взгляд, очень много даёт для понимания способа мышления восточных гностиков-офитов.

с) Иудеохристианские секты

В 26-й главе своего сочинения Иринея, заодно с Керинфом, кратко говорит о сектах эвионитов и николаитов.

“Эвиониты..., — пишет он, — соглашаются, что мир сотворён Богом; но в отношении к Господу они того же мнения, как Керинф и Карпократ. Они пользуются только евангелием Матфея, отвергают апостола Павла, называя его отступником от закона. Относительно пророческих писаний, они стараются объяснять их замысловато; совершают обрезание, соблюдают обряды закона и образ жизни иудеев, так что поклоняются Иерусалиму, как будто он был домом Божиим” (Adv. Haer. I, XXVI, 2.).

Несомненно, что эвиониты (или эбиониты) были иудеохристианами. Их название традиция возводит к имени основателя секты Эвиона; но более вероятно происхождение названия от евр *ebjonim* — “бедные”, как называли себя первые христиане из евреев. Сами эвиониты называли себя назарянами. Первоначально эти сектанты считали Иисуса обыкновенным человеком, на которого при крещении снизошёл Святой Дух, но затем среди них распространилось учение о зачатии его от Святого Духа. По-видимому, под влиянием ессеиста в среде эвионитов появилось представление об Иисусе как воплощении ангела или архангела, являвшегося патриархам и Моисею.

Едва ли можно считать эвионитов настоящими гностиками на основании столь скудных данных, однако их близость к гностической среде косвенно подтверждается тем, что из общины эвионитов в IV в. вышел Мани, учение которого свидетельствует о хорошем знакомстве с гностическими концепциями.

Другой иудеохристианской сектой, которую описывает Иринея (возводя их учение к Сатурнину и Маркиону), были энкратиты (*evnkrati'tai*, “воздержники”). Энкратиты “проповедовали безбрачие, отвергая изначальное создание Божие и косвенно порицая Того, Который сотворил мужской пол и женский для рождения людей; и ввели воздержание от употребления животных, делаясь неблагодарными к сотворившему всё Богу. Они отрицают также спасение первозданного человека; это мнение, впрочем, было изобретено у них недавно. Первый ввёл эту хулу Татиан, который, быв слушателем Иустина, пока находился вместе с ним, ничего такого не высказывал, но после его мученичества отпал от Церкви и, возбуждённый мыслью быть учителем, как превосходнейший перед другими, составил собственный образ учения. Он баснословил, подобно валентинианам, о каких-то невидимых зонах, подобно Маркиону и Сатурнину, объявлял брак растлением и блудом, и сам от себя отрицал спасение Адама” (Adv. Haer. I, XXVIII, 1.).

По-видимому, Иринея напрасно смешивает учения иудеохристиан энкратитов и валентинианина Татиана.

Известно, что энкратиты воздерживались от мясной пищи, вина и брака. Климент Александрийский (Strom I, XV, 71.) сравнивал энкратитов с индийской сектой сарманов, а Ипполит — с киниками. Возможно даже, что энкратиты не были отдельной сектой. Ипполит (Phyl. VIII, 20.) сообщает, что доктрина энкратитов не отличалась от церковной, несмотря на то, что, по его же сведениям, они признавали каноническими деяния Андрея, Иоанна и Фомы, а многие места Ветхого Завета исключали. Тот же ересиолог говорит, что для совершения таинства евхаристии сектанты употребляли вместо вина воду, отчего и известны под именем гидропарастатов (“водопийц”). По-видимому, энкратиты существовали на периферии гностического мира; это было своего рода маргинальное течение в гностицизме.

d) Офитские секты

Белую лилию с розой,

С алою розой мы сочетаем.

Тайной пророческой грёзой

Вечную истину мы обретаем.

Вещее слово скажите!

Жемчуг свой в чашу бросайте скорее!

Нашу голубку свяжите

Новыми кольцами древнего змея!

В.С. Соловьёв, “Песня офитов”.

Теперь мы рассмотрим группу ранних гностических сект, называемых ересиологами офитами. О том, какой смысл вкладывался в это наименование, и насколько правомерно это название мы скажем чуть ниже. Пока же заметим только, что в разряд “офитских” попадают не только “офиты” Иринея и Ипполита, но также близкие к ним наассены, ператы, сифиане, а кроме того Иустин, которого Ипполит называет “псевдогностиком”. Общими для всех этих гностиков являются акцентированная в том или ином аспекте фигура змея (и здесь мы не расходимся с древними ересиологами), а также их переходность от иудаистических представлений к диалектической спекуляции в духе греческой образованности (подробнее мы об этом поговорим, рассматривая систему Иустина). Это, впрочем, не означает, что мы считаем всех этих гностиков евреями. Речь идёт только об исходном пункте их построений, находящемся более или менее в иудаизме.

Как справедливо отмечал ещё М.Э. Поснов, “откуда произошли офиты, под какими ближайшими влияниями сложилось их учение, где именно и когда собственно появились, и все ли теперь известные под именем “офитских” секты назывались так с самого начала и почему — все эти и подобные вопросы далеко не находят единодушного решения”. За время, прошедшее с 1917 г., когда было издано сочинение М.Э. Поснова, наука, изучающая гностицизм, продвинулась далеко вперёд — прежде всего, благодаря открытию ранее неизвестных гностических (в том числе офитских) текстов. Однако говорить о том, что проблема офитства разрешена удовлетворительно, пока рано. А.Ф. Лосев отмечал, что “относительно офитов невозможно даже сказать, почему возникло такое наименование”.

Свидетельства о том, какую роль играет в офитских учениях змей (ofi"), многообразны. Так, Иринея сообщает, что змей — сын Демиурга (Ялдабаота): “Это есть Ум, вьющийся в образе змея; отсюда дух, душа и всё в мире; оттого произошли всякая забывчивость, злоба, ревность, зависть и смерть” (Adv. Haer. I, XXX, 5.). Таким образом, это “змееобразный и извитый Ум” характеризуется двояко. (Следует отметить, что сам Иринея ещё не употребляет термина “офиты”, а говорит об этой секте как о “других” гностиках.)

Ориген, как и Иринея (Contr. Cels. VI, 25, 30, 35.), свидетельствует о двойственном значении змея. С одной стороны, он царствует в Тартаре как один из враждебных миру архонтов Рафаил, а с другой — он даёт свет и знание (воспринятое впоследствии офитами) первым людям.

Обратимся к изложению офитского учения у Иринея Лионского. Этот ересиолог сообщает, что, по офитским представлениям, “в силе Глубины существует некоторый первый свет, блаженный, нетленный и безграничный; Он есть Отец всех вещей и назван Первым Человеком” (Adv. Haer. I, XXX, 1.). Мысль этого Первого Человека называется Сыном, или “вторым человеком”. Ниже Сына стоит Святой Дух, а ниже всей троицы — отдельные стихии: вода, темнота, глубина и хаос. Над этими элементами носится Дух, называемый Первой Женой. Отец и Сын, восхищённые красотой Первой Жены, произвели от неё Христа. “Но так как Жена, которую они

называют также матерью живущих, когда вступили в общение с нею Отец и Сын, не могла ни вынести, ни воспринять величия светов, то переполнилась и переливалась на левую сторону; и тогда Единственный Сын Их, Христос, как принадлежащий к правой стороне и стремящийся в высоту, внезапно вместе с матерью был взят в нетленный эон” (Adv. Haer. I, XXX, 2.). Вместе с первоначальной троицей Христос составляет истинную и святую Церковь, которая и мыслится как этот новый эон.

Сила, которая излилась из Первой Жены, образовала левый эон (Христос был правым) — муже-женскую Пруникос (“похоть”), или Софию. “И она по простоте своей спустилась в воды, бывшие ещё неподвижными, привела их в движение, смело спустившись до последних глубин, и получила от них тело” (Adv. Haer. I, XXX, 2.). Однако, будучи обременена материальным телом, София попыталась убежать от вод и вознестись к своей матери. Из своего тела она сделала видимое небо и осталась под ним, имея теперь тело водяное.

Далее говорится о Сыне Софии, имевшем от неё некое “дыхание нетления”. Этот сын произвёл из себя следующего Сына, а тот — ещё одного и т.д., так что образовалась седмерица: Ялдабаот, Иао, Саваоф, Адонеус, Элоеус, Ореус, Астанфеус. Это — архонты тварного мира. Помимо этой седмерицы, Ялдабаот произвёл также ангелов, архангелов, силы, власти и господства. Сыновья Ялдабаота начали с ним спор за господство. Тогда этот первый обратил свой взор на материю и направил на неё свою похоть, от чего родился змеевидный Ум. После этого Ялдабаот заявил себя верховным Богом. София, однако, указала ему на его заблуждение.

Ялдабаот со своими сыновьями решили произвести по своему образу и подобию человека. Эту мысль внушила им София с тем, чтобы лишить их “первоначальной силы” (т.е., по-видимому, “дыхания нетления”). Шестеро сыновей Ялдабаота создали человека, огромного по размерам, но не способного ходить; Ялдабаот вдохнул в него “дыхание жизни” и тем самым лишился силы сам. Человек же получил Ум и Помышление, которые необходимы для спасения.

Когда Ялдабаот понял, что произошло, он задумал лишить человека силы и создал ему жену. Однако София посредством змея обольстила Еву и Адама и привела их к непослушанию своему создателю. Люди, а заодно и змей, были изгнаны за это из рая. Змей на земле подчинил себе часть ангелов и породил шесть демонов, противодействующих роду человеческому за то, что змей был низвергнут на землю.

Первоначально Адам и Ева имели лёгкие духовные тела, но в дольном мире тела их стали “тёмными” и тяжёлыми, “и душа их стала слабая и вялая, так как они получили от Создателя только мировое дыхание. Тогда сжалился над ними Пруникос и возвратил им благоухание орошения света, при посредстве которого они пришли в воспоминание о самих себе и узнали, что они наги и имеют материальное тело; также узнали, что они носят смерть; но возымели бодрость, уразумев, что они только на некоторое время облечены телом” (Adv. Haer. I, XXX, 9.).

Адам и Ева познали друг друга и родили Каина, которого Змей вскоре развратил, наполнил земной забывчивостью и довёл до убийства Авеля. После этих двух сыновей у Адама и Евы родились Сиф и Норея, от которых произошло всё человечество. Ялдабаот послал на людей потоп, но София спасла Ноя и его семью в ковчеге. Тогда Ялдабаот заключил Завет с Авраамом, сделал его потомков евреями и время от времени посылал к ним пророков. Пророки Ялдабаота: Моисей, Иисус Навин, Амос и Аввакум; пророки Иал: Самуил, Нафан, Иона и Михей; пророки Адонаи: Исайя, Иезекииль, Иеремия и Даниил; пророки Элои: Товия и Аггей; пророки Орея: Михей и Наум; пророки Астанфея: Ездра и Софония. Каждый из этих пророков прославляет пославшего его архонта. Впрочем, через этих пророков многое говорила людям и София.

Наконец, София своими интригами заставила Ялдабаота произвести двух нужных ей людей — Иоанна Крестителя и Иисуса. На помощь она призвала свою мать, Первую Жену, которая просила Первого Человека послать ей на помощь Христа. Иисус был обыкновенным образом рождённый человек, только чище и праведнее других людей. Он стал сосудом, в который вселился Христос. Разгневанные архонты попытались Христа умертвить, и тогда он удалился в виде нетленного эона; Иисус же был распят. Впрочем, Христос послал силу, которая воскресила Иисуса в теле, но не материальном, а душевном и духовном. Поэтому ближайшие ученики Христа впали в заблуждение, считая, что воскрес он в плотском теле.

Сообщение Ипполита более кратко. Этот писатель говорит, что своё наименование офиты получили из-за того, что поклонялись Змею, предпочитая его даже Христу. Змей, согласно их учению, положил начало знанию о добре и зле. Даже Моисей выставил медного змея перед евреями для того, чтобы каждый, взирая на него, получал исцеление.

От высшего первого эона, передаёт Ипполит, произошли многие другие. Над всеми этими зонами имеет власть Ялдабаот. Он произошёл от высшего эона, принадлежит к средней области небес и имеет семерых сыновей, от которых он скрыл высший эон и которых заставил признать себя высшим Богом. Силы и низшие ангелы создали человека, который был слаб и ползал, как червь. Тогда высший эон вложил в человека искру, благодаря которой он стал разумным и мог принять высшую истину. В огорчении Ялдабаот произвёл из себя Змея, который принёс человечеству познание добра и зла.

Такое расхождение в описании офитства у Иринея и Ипполита может объясняться во-первых тем, что они описывали две разных стадии в развитии офитского учения, во-вторых, тем, что Ипполит писал с чужих слов и слишком кратко. Уже в прошлом веке возникла ещё одна теория, согласно которой Ипполит, живший в Риме и изучавший гностические учения по книгам, был обманут корыстным книготорговцем, продавшим ему подделку.

Иринея считал офитство дуалистическим учением с выраженным восточным влиянием. Ипполит полагал его пантеистическим монизмом, подвергшимся греческому философскому влиянию. Если отбросить предположение, что Иринея и Ипполит излагали две различные стадии в офитстве, прав оказывается, пожалуй, Ипполит, но не вполне. Офитство — учение теистическое. Здесь присутствует некоторый метафизический дуализм персидского типа, хотя и смягчённый учением о двойственности всех персонажей космогонии. Едва ли этот дуализм был сознательным. Всего вероятнее, что этот дуализм есть результат недостаточной разработанности учения о Демиурге. Об этом свидетельствует и совершенная неразвитость дуалистической линии офитского учения. А.Ф. Лосев справедливо замечает: “Если отношения Бога и мира ещё можно мыслить у гностиков дуалистическими, то уже из такой концепции, по которой материя абсолютно погибает в результате исторического процесса, можно сделать вывод в пользу окончательного монизма, но ни в коем случае не в пользу дуализма”. И тем не менее. Дуализм в офитском учении изначально присутствует, так что не даёт повода говорить о пантеизме греческого типа. Истина, по-видимому, находится где-то посередине.

Весьма любопытны сообщения об офитстве у Оригена, правда, получены они из третьих рук: Ориген приводит сведения по Цельсу, который, полемизируя с христианством, по-видимому, не подозревал, что описывает офитские секты. Цельс пользовался офитской диаграммой, иллюстрирующей их космогоническое учение. Ориген проверил эту диаграмму, сравнив её с первоисточником и подтвердил добросовестность описания Цельса (Contr. Cels. VI, 30.). Мы не станем воспроизводить описания диаграммы, поскольку, не имея оригинального офитского комментария, не сможем вывести из неё каких-либо значительных сведений.

е) Наассены и ператы

“В многоголосом шуме рождающегося Дня — розовый хитон его быстро желтеет в расплавленном золоте Света — доносится до меня, долгими годами исканий согбенного, за серебро седин отдавшего Светлому Змию чернь моих кудрей, стройное пение до зари возставших от сна нахашенов”.

Л.П. Карсавин,

“София земная и горная”.

Среди офитских сект ересиологи называют также наассенов (нахашенов). Ипполит (Ref. V.) отождествляет наассенов с офитами, полагая, что наас есть еврейский аналог слова $\alpha\psi\iota$. Он же говорит (Ref. V, 2.), что сами наассены называют себя гностиками.

В качестве первопринципа наассены почитали Нус (Nou" , Ум). Его эманации — Хаос и Душа. В другом месте Ипполит указывает, что существует единство двух верховных начал — Отца и Сына. За этим муже-женским персонажем следует Дух. Четвёртым называется некое огненное божество, Демиург. Относительно человека Ипполит сообщает, что он произошёл из земли был без дыхания и движения, сотворённый по небесному образу, называемому Адамантом. По-видимому, свыше человеку была дарована душа, которая до пришествия небесного Христа томилась в плену материи.

К наассенам Ипполит (Ref. V, 13.) относит также секту ператов, название которой производит от имени некоего Евфраата Ператика. Доктрину ператов Ипполит связывает с халдейской астрологией. В основе универсума лежит единое начало, бесконечно делимое триадически. Прежде всего оно определяется как Отец, Сын и Материя. Сын именуется также Змеем и Логосом; ему присущи противоположные стремления к Отцу и к Материи. У Отца Сын заимствует силы и идеи и сообщает их бескачественной материи, т. е. выступает как Демиург. Вторая триада представляет собой три начала: 1) нерождённое и благое, 2) рождённое из себя самого и благое, 3) рождённое. Отсюда происходят три рода: боги, логосы и люди, а также соответствующие области мира. Во времена царя Ирода из нерождённого мира на землю снизошёл Христос, имеющий три природы, три тела и три силы. В нём телесно обитает полнота божественности. Христос спасает первые два мира, а третий, рождённый, должен погибнуть.

Наконец, к наассенам Ипполит (Ref. X, 10.) относит также секту сефиан, или сифиан. Согласно их доктрине, в основе мироздания лежат три начала, владеющие бесконечными силами: Свет, Мрак и разделяющий их несмешиваемый Дух. Разумный Мрак, представляющий собой “страшную воду” ($\alpha\psi\iota$ foberovh), утверждает свою “интеллигентность” благодаря Свету, без которого он делается бессильным и безобразным. Поэтому Мрак старался удержать в себе лучи Света и благоухание Духа. Из столкновения этих первых трёх начал возникла идея неба и земли. Поскольку эти небо и земля представляют собой соответственное отражение породивших их начал, между ними происходили столкновения, от которых произошли различные животные, а из воды появился производящий жизнь ветер. Этот ветер свистел, подобно змею, и этим свистом произвёл человека — ум, заключённый в тело. По-видимому, этот человеческий ум имеет природу Духа. Для освобождения человеческих душ небесный Логос, уподобившись змею, вошёл в нечистую утробу женщины, чтобы разрушить телесные оковы ума.

Эти краткие сообщения не дают полной картины перечисленных учений. Однако их вполне достаточно, чтобы счесть эти секты офитскими и, по-видимому, самыми ранними из гностических течений.

ф) Каиниты

Ириней (Adv. Haer. I, XXXI, 1-2.) сообщает некоторые скудные сведения о секте каинитов. Неясно, существовала ли в действительности такая секта, или же ересиолог “гипостазирует” один из аспектов гностической доктрины. Своеобразное понимание библейских событий с противоположной (по отношению к общепринятой) их оценкой вообще характерно для гностицизма. При этом отрицательные персонажи воспринимаются как избранники истинного Божества, а их негативная оценка в Библии объясняется враждебным к ним отношением несовершенного иудейского Бога.

Итак, Ириней говорит, что, согласно учению еретиков, “Каин происходит от высшей силы, и Исава, Корея, Содомлян и всех таковых же признают своими родственниками, и поэтому они были гонимы Творцом, но ни один из них не потерпел вреда, ибо Премудрость взяла от них назад к себе самой свою собственность. И это, учат они, хорошо знал предатель Иуда, и так как он только знал истину, то и совершил тайну предания, и чрез него, говорят они, разрешено всё земное и небесное. Они также выдают вымышленную историю такого рода, называя Евангелием Иуды” (Adv. Haer. I, XXXI, 1.).

Такое течение в гностицизме представляется вполне оправданным с точки зрения общегностической доктрины. Если Демиург, каковым является ветхозаветный Бог, есть несовершенный Творец, враждебно или безразлично настроенный по отношению к человечеству, естественно предположить его враждебное отношение к личностям, исповедующим высшее Божество или прямо посланные им. Христианского писателя, конечно же, возмущало превознесение традиционно отрицательных персонажей Писания, поэтому он мог говорить об указанной концепции отдельно, присваивая её отдельной секте.

Александрийский гностицизм

*“Для неё, а она родилась в Александрии,
распущенность была странной формой
самоотрицания, этакой травестией
свободы; и если я видел в ней воплощение
города, то мне приходили на ум не
Александр и не Плотин, но бедное
тридцатое дитя Валентина, падшее “не
подобно Люциферу, через восстание
против Бога, но через слишком пылкое
желание единения с Ним”. Всё чрезмерное
обращается во грех”.*

Л. Даррелл,

“Александрийский квартет”. “Жюстин”.

Александрия Египетская издавна была перекрёстком культур. Так принято считать, однако верней было бы сказать, что ко II в. н. э. Александрия сделалась мировым центром, во всяком случае, в культурном отношении. Основание в 331 г. до н. э. города в западной дельте Нила уже означало начало эллинизации не только Египта, но всего Востока, доступного мысленному взору грека.

В 30 г. до н. э. Египет был присоединён к Риму и стал одним из основных поставщиков хлеба в Италию. Это привело к обеднению крестьян и их массовому бегству с земель. Многие из беглецов вступали в тайные религиозные общины и селились в труднодоступных местах. Среди таких общин было много гностических организаций, поскольку гностики во II в. уже имели потребность к уходу от “мира” и от церкви. В том же II в. в Египте появились первые монашеские общежития.

Ко II в. население города было этнически весьма пёстрым. Преобладали, конечно же, греки; также было очень много евреев, которые населяли два квартала города из пяти. Кроме них в Александрии жили египтяне, сирийцы, ливийцы, персы, эфиопы, арабы, индийцы, армяне и даже китайцы. Все эти люди были носителями собственной более или менее аутентичной культуры. При этом, однако, существовала значительная общность, определявшаяся греческими языком, системой управления, общественными институтами, официальными культурами и т.п. Как отмечает А.Л. Хосроев, “развитие культуры предполагает широкое общение и обмен идеями, и прежде всего наличие определённого круга культурных людей, которые могут обмениваться этими идеями и распространять их, т. е. определённую духовную атмосферу, — поэтому “мировые” города (располагавшие этими ресурсами) были всегда культурными центрами”. Общеизвестны Александрийская библиотека и Музей, которые стали фундаментом для элитарной александрийской культуры. А просвещённые монархи Птолемеи стремились привлечь в Город всех лучших учёных греческого мира.

Александрийская культура сформировалась при Птолемеях. После 30 г. н. э., когда Египет стал собственной провинцией императора, здесь произошли значительные перемены. Сводились они в основном к тому, что христианство вышло из недр иудейской общины Города. Граждане греческих городов были освобождены от уплаты подушной подати; эллинизированные евреи Александрии начали борьбу за равноправие с этническими

греками и после восстания 115 — 117 гг. были практически полностью искоренены. Христианство при этом перестало быть только еврейским учением.

К интересующему нас времени еврейство уже сошло с александрийской сцены. Однако влияние выработанных им традиций оставалось огромным. Именно в Александрии при Птолемее II Филадельфе (283 — 247 гг. до н. э.) был выполнен перевод Писания на греческий язык, получивший название Септуагинты. Эллинизированное александрийское еврейство имело своих историков (Деметрий (III в. до н. э.), Артапан (II в. до н. э.)), трагиков (Иезекииль (III в. до н. э.)), эпических поэтов (Филон (II в. до н. э.)). Перипатетик Аристобул в правление Птолемея VI Филометора (180 — 145 гг. до н. э.) написал труд об аллегорическом толковании Писания; Аристобул учил, что вся греческая философия заимствована из Пятикнижия. Эту традицию продолжил Филон Александрийский — величайший эллинистическо-иудейский мыслитель.

Гностицизм был, несомненно, существенной критикой иудаизма, однако эта критика вовсе не исключает тесного взаимодействия. В таком городе, как Александрия Египетская, еврей мог огречиться точно с тем же успехом, как и грек — иудаизироваться.

Помимо городской интеллигенции, к гностическим учениям обращались и люди малообразованные — жители сельской местности и монахи. И.С. Свенцицкая отмечает: “Конечно, далеко не все сложные построения гностиков об эманациях божества, о плероме, эонах были доступны выходцам из египетских деревень. Но в египетских гностических учениях — и христианских и нехристианских — многое было взято из древнеегипетских религиозных представлений и из учений древнеегипетских жрецов”. Действительно, версия космогонического мифа, согласно которой бог Атум, произошедший из первоначального хаоса, породил божественные пары, которые последовательно порождают из себя новые пары богов, должна была представляться египтянам весьма сходной с гностическими учениями о сизигиях эонов. А космогония, в которой бог Пта создал мир и богов своим словом, близка не только гностическим представлениям, но и иудаизму. Магизм гностиков, возможно, во многом был прямо заимствован из древнеегипетских культов. Вера в магическую силу имени присуща и гностицизму, и египетской религии. Конечно, гностики не отождествляли напрямую предмет и его имя, как это свойственно примитивному магизму, но малообразованные члены гностических общин, по-видимому, оставались при своих привычных магических представлениях.

Мы говорили о том, что гностицизм — религия преимущественно городской интеллигенции. Однако религиозный и социальный фон Египта II — IV вв. был благоприятен для его распространения среди низов населения. Египетскому крестьянину жилось плохо, и идея о том, что мир есть ошибка невежественного божества, многим импонировала.

Таким образом, египетский гностицизм объединял людей образованных и малограмотных выходцев из деревень. Такое положение отразилось и в литературе египетского гностицизма: с философскими трактатами соседствуют здесь сочинения по прикладной магии.

а) Керинф

Возможно, самым ранним из александрийских гностиков был Керинф, о котором Иринея (Adv. Haer. I, XXVI, 1.) сообщает следующее: “Некто Керинф, наученный в Египте, учил, что мир сотворён не первым Богом, но силою, которая далеко отстоит от этого превысшего первого начала и ничего не знает о всевышнем Боге. Иисус, говорит он, не был рождён от девы (ибо это казалось ему невозможным); но подобно, как и все прочие люди, был сын Иосифа и Марии, и отличался от всех справедливостью, благоразумием и мудростью. И после крещения сошёл на Него от превысшего первого начала Христос в виде голубя; и потом Он возвещал неведомого Отца и совершал чудеса; наконец, Христос удалился от Иисуса, и Иисус страдал и воскрес; Христос же, будучи духовен, оставался чужд страданий”.

Все черты гностического учения Керинфа мы обнаружим в развитом виде у более поздних александрийских гностиков. У самого этого раннего ересиарха наиболее замечательным представляется нам утверждение о том, что человек Иисус воскрес после распятия. Однако едва ли это имело у Керинфа принципиальный характер — скорее всего, он просто соглашался с общепринятым церковным учением.

б) Карпократ

Карпократ является предшественником великих александрийских гностиков — Валентина и Василида. К сожалению, мы не имеем подробного изложения его учения, хотя упоминания о нём в ересиологической литературе многочисленны.

Карпократ родился в Александрии; известно, что у него была жена и сын Елифаный. Этот Елифаный, хотя и умер в возрасте 17-ти лет, был соратником отца и даже написал книгу “*Periv dikaiosuvnh*”. В городе Самахе Елифаный почитался как бог, в его честь был построен храм, где в каждое новолуние ему приносили жертвы, устраивали пиршества и распевали в его честь гимны.

Иринея сообщает: “Карпократ и его последователи учат, что мир и то, что в нём находится, сотворён ангелами, гораздо низшими нерождённого Отца. Иисус же родился от Иосифа и был подобен прочим людям, но отличался от них тем, что Его твёрдая и чистая душа хорошо понимала то, что она видела в сфере нерождённого Отца; и поэтому от Него была послана ей сила, чтобы она могла избежать мироздателей и, прошедши чрез всех и от всех освободившись, вознестись опять к Нему; то же бывает и с теми душами, которые принимают подобное” (Adv. Haer. I, XXV, 1.). К сожалению, ересиологи не передают философского учения Карпократа. Но уже из этого краткого сообщения Иринея можно заключить, что перед нами — типичное гностическое учение о сотворении мира Демиургом (или ангелами-демиургами), не ведающем об истинном Божестве. Эти мироправители держат души людей в темнице плоти, а “душа, подобная душе Иисуса, может презирать начальства, создавшие мир, и также получить силы к совершению подобных действий” (Adv. Haer. I, XXV, 2.).

Любопытно, что Иисус в учении Карпократа не является эманацией Божества, как во всех александрийских гностических системах, а только человеком, первым нашедшим путь к спасению. “Поэтому они зашли в своём высокомерии так далеко, что некоторые говорили, что они подобны Иисусу; другие же говорили, что они в некотором отношении могущественнее Его” (Adv. Haer. I, XXV, 2.). Ученики Карпократа считали, что апостолы ничем не ниже Иисуса, поскольку их души также вознеслись к “нерождённому Отцу”.

В этике такое учение вело к либертинизму. Иринея пишет: “И они в своём безумии дошли до того, что говорят, что им позволительно делать всё безбожное и нечестивое, потому что, говорят они, только для человеческого мнения есть добрые и худые дела. И души до тех пор должны переходить из одних тел в другие, пока узнают всякий образ жизни и всякого рода действия (если только кто-либо в одно переселение зараз не совершит всех тех действий, о которых нам не следует не только говорить и слушать, но даже помышлять и верить, что такие дела водились между нашими согражданами) для того, чтобы, как гласят их сочинения, их души, испытанные во всяком образе жизни, при своём исходе не нуждались более ни в чём” (Adv. Haer. I, XXV, 4.). При этом карпократиане ссылались на евангельский текст: “Истинно говорю тебе: не выйдешь оттуда, пока не отдашь и последней полушки” (Мф. 5:27.). По их толкованию, тело есть темница, и слова Иисуса следует понимать в том смысле, что никто не уйдёт от власти ангелов-миротворителей, пока не испытает все возможности греха в этом мире. По-видимому, для того, чтобы избежать власти ангелов, карпократиане “занимаются искусством волхвования и заклинания, употребляют любовные напитки, прибегают к своим духам и наводящим сон демонам и к другим хитростям, говоря, что они имеют силу даже повелевать начальствами и создателями сего мира, а также и всеми созданиями в нём” (Adv. Haer. I, XXV, 3.).

Учение Карпократа было популярно не только в Александрии, но и в Риме, куда его принесла при папе Аниките (157 — 168) некая Марцелина. Иринея сообщает, что среди карпократиан были распространены различные символические изображения, а также указывает на их почтительное отношение к греческим философам: “Они называют себя гностиками, имеют частью нарисованные, частью из другого материала изготовленные изображения, говоря, что образ Христа сделан был Пилатом в то время, когда он жил с людьми. И они украшают их венцами и выставляют вместе с изображениями светских философов, именно с изображением Пифагора, Платона, Аристотеля и прочих; и показывают им другие знаки почтения, так же, как язычники” (Adv. Haer. I, XXV, 6.).

Все черты последующей гностической спекуляции уже обнаруживаются у Карпократа. По-видимому, у него

была стройная система, однако до нас она не дошла.

с) Василид

*В руке у меня был полированный
камень,*

Из него струился кровавый пламень,

*И грубо было нацарапано слово:
Абраха".*

М. Кузмин, "Базилид".

*"Вспоминается далёкая юность. Как живой
стоит предо мною великий Василид, высокий и
бледный, никогда не улыбавшийся, с кроткою
грустью в спокойных, глубоких очах.
Необоримой силой истины звучала его
негромкая речь, когда говорил он о Первоначале
Непостижимом, о Боге Не-Сущем".*

Л.П. Карсавин, "София земная и горняя".

Василид является одним из крупнейших александрийских гностических учителей, наряду с Валентином. Как отмечал М.Э. Поснов, "личность Василида и учение его принадлежат, кажется, к самым спорным явлениям в истории гностицизма".

О личности Василида известно крайне мало. Вероятнее всего, он был сирийцем. Климент (Strom. VII, 17.) сообщает, что Василид называл себя учеником некоего Главка, толкователя учения ап. Петра. Ипполит (Ref. VII, 20.) говорит, что он выдавал себя за слушателя ап. Матфея, который преподавал ему и его сыну Исидору тайное учение Иисуса. Несомненно, что Василид был павлинистом. Исследователи полагают, что Василид начал свою проповедническую деятельность в Антиохии, а впоследствии переселился в Александрию Египетскую. Вероятно, что в молодости он посетил Персию. Ориген сообщает, что Василид написал собственное евангелие (вероятнее всего, это евангелие не носило характера исторического повествования о жизни Иисуса). Кроме того, он писал оды. Его сочинения до нас не дошли. Извлечения из сочинений Василида содержатся у Климента Александрийского (Strom. IV, 12; II, 20; III, 1.). Ближайшим соратником Василида в Египте был его сын Исидор, который также известен своими сочинениями. Проповедническая активность Василида, вероятнее всего, приходится на первые десятилетия II в.

Ириней Лионский сообщает о его учении следующее: "Василид же, желая казаться, что он открыл нечто высшее и вероятнейшее, дал своему учению бесконечное развитие. Он представлял, что прежде всего от нерождённого Отца родился Ум, от него родилось Слово; потом от Слова Разум, от Разума же Премудрость и Сила, от Силы же и Премудрости силы, начальства и ангелы, которых он называет первыми и говорит, что они сотворили первое небо. Потом, чрез истечение из них появились ещё другие и создали другое небо, подобное первому; и подобным образом, когда от них произошли другие, точно соответствующие тем, которые выше их, то образовали третье небо; и от третьего ряда в нисходящем порядке образовался четвёртый ряд ангелов, и таким же образом последовательно произошли всё новые начальства и ангелы и 365 небес. Поэтому, и год по числу небес имеет число дней" (Adv. Haer. I, XXIV, 3.).

Ангелы последнего, 365-го, неба являются мироустроителями; предводительствует ими иудейский Ягве. Отец послал свой Ум (называемый Христом) для освобождения людей от власти архонтов. Христос явился на землю в призрачном теле и потому не мог быть распят. Распят был некий Симон Киринейский, которого римляне заставили нести крест Христа. "...Сей был преображён Им, так что его считали за Иисуса, и по невежеству и ошибке был распят; а Сам Иисус принял образ Симона, стоял там и смеялся над ними. Так как Отец был бестелесная сила и Ум нерождённого Отца, то он изменялся по произволу и таким образом вознёсся к

пославшему Его, посмеиваясь над теми, так как он не мог быть удержан и был для всех невидим. Те же, которые это знают, освобождены от начальств, создавших мир; и не должно веровать в распятого, но в Того, Кто пришёл в человеческом образе, Которого почитали распятым и называли Иисусом, и Который был послан Отцом, чтобы чрез такое домостроительство разрушить дела мироздателей” (Adv. Haer. I, XXIV, 4.).

Тело по своей природе тленно, и спасения достигает только душа. Не имеют никакого значения посты и ограничения в пище. Ириней сообщает, что василидиане прибегали к волхвованиям. Кроме того, “они также, вымыслив некоторые имена, выдают их за имена ангелов и возвещают, что одни из них в первом небе, другие во втором небе; и затем пытаются для 365 вымышленных небес дать имена, указать начала, ангелов и силы. Таким образом имя, в котором восшёл и низшёл Спаситель, есть кавлакау” (Adv. Haer. I, XXIV, 5.).

Тот, кто познал имена ангелов и их природу, делается невидимым и недоступным для этих ангелов и сил. Как Христос был в своей подлинной сущности никому не ведом, так же неведомы и они, “между тем как они всех знают и чрез всех проходят, сами они остаются для всех невидимы и неведомы”. Таких людей очень мало. “Они говорят, что они не суть более иудеи, но ещё и не христиане; и не должны высказывать открыто свои таинства, но молчанием хранить их в тайне” (Adv. Haer. I, XXIV, 6.).

Василидиане, сообщает Ириней, занимались буквенно-числовыми спекуляциями. Так, главу небес они называли Абраха"; числовое соответствие этого имени — 365 (по числу небес): $a(1) + b(2) + r(100) + a(1) + x(60) + a(1) + \text{"}(200) = 365$.

Свою проповедь сириец Василид начал в Антиохии (вероятно, в начале II в.), но затем отправился в Персию и наконец осел в Египте, в Александрии. Возможно, его учение претерпевало значительные изменения на протяжении его деятельности, чему косвенным подтверждением служит расхождение в описаниях его системы у Иринея и Ипполита Римского.

Мы теперь обратимся к изложению Ипполита. Как и Ириней, в начале всего сущего у Василида Ипполит указывает некое сверхсущее бытие. “(Оно) было, когда ничего не было; но это ничто не было чем-нибудь из сущего, но (говоря) просто, ясно, без всяких софизмов — было всецело ничто” (Ref. VII, XX.). Это первоначало Василид называет “несущий Бог” ($ou;k w>n teov$). Из этого сверхбытия эманировало первое сыновство. Собственно, эманировало оно не из сверхсущего Первоначала, для которого и невозможна никакая эманация, и из его проявления, называемого панспермией (“огромная грудa панспермии”). Первое сыновство — лёгкое, простое и тонкое, оно сразу возносится к сверхбытию. За ним следует второе сыновство, которое также выделилось из панспермии, но имеет более тяжёлый характер и неспособно возноситься к сверхбытию с быстротой мысли, как первое. Второе сыновство создало Духа Святого, у которого есть крылья, и этими крыльями пользуется второе сыновство для своего вознесения. Дух Святой представляет собой “твердь” — границу между двумя сыновствами и материальным миром. В материальном мире в дальнейшем возникло третье сыновство, образуемое пневматической частью человечества. В изложении Ипполита много лакун, так что даже непонятно, откуда берётся материальный мир.

А.Ф. Лосев замечает: “Эту троицу очень трудно связать с христианской троицей как ввиду слишком явной субординации этих трёх моментов (не говоря уже об их тварном характере), так и ввиду путаницы третьего момента, который, с одной стороны, есть создание второго начала, а с другой стороны, он без всякого второго начала сам появляется у Василида из панспермии в качестве границы для уже выделившегося сыновства...”.

Из панспермии выделился также “великий архонт”. Он сразу вознёсся к тверди, посчитав, что это и есть предел бытия. Полагая себя единственным божеством, он создал сына, мудрее и могущественнее себя, которого поставил справа от себя. Вместе с этим сыном “великий архонт” создал эфирный мир, называемый огдоадой. Затем из панспермии выделился второй архонт, слабее первого; этот сотворил седмерицу, которая составила его царство. Второй архонт также создал сына, превосходящего его.

По-видимому, Дух Святой представляет собой идеальную структуру космоса, наподобие энтелехии Аристотеля. Как отмечает А.Ф. Лосев, “Дух Святой есть космос в смысле идеальной небесной структуры, в то время как первая пара архонтов представляет собою уже сам реальный космос с его верхней, эфирной ступенью, а вторая пара архонтов представляет собою уже сам реальный космос с его верхней, эфирной

ступенью, а вторая пара архонтов представляет собою космос с его семью планетами, то есть с семью уже низшими небесами”.

Сын первого архонта воспламенился светом от третьего сыновства, находящегося под твердью, и стал Христом. Евангелие было явлено из панспермии посредством Святого Духа. Это было подмирное евангелие, о котором не знал “великий архонт”. Этот последний вместе со своей огдоадой покался в своём заблуждении касательно существования высшего бытия. Вслед за этим истину о сверхбытии узнали второй архонт со своей седмерицей, силы и господства 365-ти небес и их архонт Абракасас. Свет сошёл на сына Марии Иисуса, который начал свою проповедь по внушению Христа. В Иисусе произошло разделение телесной и духовной природ. Именно такое разделение должно произойти со всеми пневматиками. Когда третье сыновство (т.е. души пневматиков) покинет мир, на него снизойдёт великое неведение. Тогда и архонты утратят своё знание. Произойдёт великое восстановление, мир будет счастлив в своей косной материальности, а сыновства вознесутся к сверхбытию.

В этом изложении много мест остаются тёмными, но общий характер учения об апокатастасисе вполне ясен.

Этическое учение Василида реконструируется по сообщениям Климента Александрийского. Василид проповедовал безбрачие, считая плотскую любовь естественной, но не необходимой. Всякого человека Василид считал греховным от рождения, поскольку он успел нагрешить в прошлой жизни. Веру василидиане считали чем-то низшим, свойственным всем вообще людям. Вера есть признание человеческой душой бытия чувственно не воспринимаемых вещей. По-видимому, много выше ставилось знание.

Любопытно замечание А.Ф. Лосева: “Василид в корне исказил христианскую идею спасения, основанную на учении об абсолютной личности. Но необходимо сказать также и то, что он в корне исказил язычество. Он объявил законным естественное состояние мира и человека и даже лишил язычество его главной опоры — учения о вечном круговороте хаоса и космоса, заменив этот круговорот вечным единством раз и навсегда данной структуры мироздания”. “...Учение Василида о всеобщем восстановлении, так называемом апокатастасисе, с одной стороны, резко отличает его от языческого учения о вечном круговороте времён и до некоторой степени напоминает собою христианскую линейную концепцию времени. С другой стороны, однако, этот василидовский апокатастасис трактуется только пневматически, а не субстанциально, и в этом его глубочайшее отличие от христианства”.

Василидианство получило распространение в Египте и на Ближнем Востоке. Епифаний (Haer. XXIV, 1.) сообщает, что секты василидиан существовали в Египте ещё в конце IV в. Иероним (Epist. 75, 3.) свидетельствует о существовании василидианских общин в Испании.

d) Валентин и валентинианство

*“Нет, не могли быть ложью пламенные, быстрые
слова Валентина. Огнём истины горели его чёрные
живые глаза, правдой неодолимой пылало вечно юное
лицо. Где ты теперь, учитель святой? Тебя
призываю, твои повторяю слова в сиянии дня
золотого”.*

Л.П. Карсавин,

“София земная и горняя”.

Валентин был, пожалуй, самым ярким представителем гностицизма. Философская одарённость сочеталась в нём с поэтическим талантом.

Египтянин Валентин прибыл в Рим в 140 г., при папе Гигине (136 — 140). Расцвет его деятельности приходится на время папы Пия I (141 — 157). Умер он на Кипре в 160 г. Более достоверных сведений о его жизни мы не имеем.

Учение Валентина реконструируется по двум источникам: изложению Ириней Лионского и гностическим текстам валентинианского круга из Наг-Хаммади. И тот, и другой источники вторичны. Ириней был знаком не с самим Валентином, но с доктриной его ученика Птолея. Валентинианские тексты “гностической библиотеки” принадлежат, по-видимому, не самому Валентину, но его ближайшим ученикам. К тому же, в Наг-Хаммади были обнаружены коптские переводы сочинений на греческом языке.

Обратимся сначала к сведениям Ириней: “Они говорят, что в невидимых и именуемых высотах сперва существовал какой-то совершенный Эон, которого называют Первоначалом (Proarchv), Первоотцем (Proravtwr) и Глубиной (Bwfov). Он — необъятный и невидимый, вечный и безначальный, существовал бесчисленные века времён в величайшей тишине и спокойствии” (Adv. Haer. I, I, 1.). Определение Первоначала в системе Валентина чисто апофатическое, созвучное всей предшествующей и современной ему платонической традиции (и, разумеется, возникшему позже неоплатонизму). Важнее для нас учение об эонах, которое чуть ниже мы рассмотрим во всей его полноте (и “полноте” как “плероме”). Греческий термин $\alpha\iota\omega\nu\nu$ означает буквально “вечно сущий” ($\alpha\epsilon\iota\nu\ \omega\nu$). Эоны в учении Валентина — одновременно и живые существа, и абстрактные категории. А.Ф. Лосев отмечает: “Это не аллегория, но... мифологизированная аллегория, субстанционализированная аллегория, то есть сама же вечность, так что каждый отдельный эон есть только тип вечности...” Первоначалу “соприсуца была Мысль (;Ennoia), которую называют также Благодатию (Cavti) и Молчанием (Sighv). Эта Глубина некогда вздумала произвести из себя начало всех вещей, и это произведение, которое она вздумала породить, как семя в утробу матери положило в сосуществовавшем ей Молчании” (Adv. Haer. I, I, 1.). (Следует отметить, что в изложении Ипполита вместо этой первой пары эонов есть только Отец.) Из первой пары эонов произошли 3) Ум (Nou") (он же “Единородный”, “Отец” и “Начало всего”) и 4) Истина (;Alhteia). Эти четыре эона — “первая и родоначальная Пифагорейская четверица, которую они называют корнем всего” (Adv. Haer. I, I, 1.). Пары эонов называются сизигиями (sizugia, “сочетание”), т. е. это что-то навряде брачных союзов.

Из Ума и Истины родилась третья пара эонов — 5) Логос (Lovgo") и 6) Жизнь (Zwhv). Из них возникла четвёртая пара — 7) Человек и 8) Церковь. Человек и Церковь здесь мыслятся не земные, но предвечно существующие. Это — вторая четверица, а все восемь эонов составляют восьмерицу, или огдоаду.

Слово и Жизнь произвели ещё пять пар эонов: 9) Глубинный (Bvvtino") и 10) Смешение (Mivxi"), 11)

Нестареющий (Aghvpato") и 12) Единение (;Enwsi"), 13) Самородный (Autofuhv") и 14) Удовольствие (Hdonhv), 15) Неподвижный (Akivnhto") и 16) Срастворение (Suvgkrasi"), 17) Единородный (Monogenhv") и 18) Блаженная (Makariva). По-видимому, у Валентина эти категории трактовались достаточно основательно, но мы, к сожалению, о его трактовке ничего не знаем.

Человек и Церковь, в свою очередь, произвели двенадцатерицу: 19) Утешитель (Paravklhto") и 20) Вера (Pivsti"), 21) Отчий (Patrikov") и 22) Надежда (Elpiv"), 23) Материнский (Mhtriko") и 24) Любовь (Agavph), 25) Вечный Ум (Aevinou") и 26) Разумение (Suvnesi"), 27) Церковный (Ekkhlsiasstoko;" и 28) Блаженство (Makariovth"), 29) Желанный (Qelhtov") и 30) Премудрость (Sofiva).

“Вот тридцать эонов заблуждающихся людей, — пишет Ириной, — эонов, которые скрываются в молчании и никому не ведомы. Вот невидимая и духовная их Полнота (Plhvrgwma), троюратно разделённая: на осмерицу, десятицу и дванадцатицу” (Adv. Naer. I, 1, 3.). Помимо перечисленных категорий, существует ещё одна, называемая Пределом (Oro"), которая отделяет Глубину (1) от остальных эонов, а также всю Плерому — от её иного, Кеномы (“пустоты”); эта категория именуется также “крестом”, “освободителем”, “отделителем”, “пределоположителем” и “предводителем”.

Далее Ириной излагает Валентинову поэму о Софии. Из всех эонов только Ум наслаждался созерцанием Отца; этот Ум пожелал сообщить прочим эонам о величии Первоначала. Однако Молчание сдержало это его побуждение. Прочие эоны также желали увидеть Отца. “Но между ними много выдался вперёд один эон, последний и младший из числа дванадцатицы, происшедшей от Человека и Церкви, т. е. Премудрость, и почувствовала страсть, не испытав объятия своим супругом Желанным: страсть эта возникла в эонах, происшедших от Ума и Истины, но перешла к этому эону, совращённому, по-видимому, любовью, а в самом деле дерзостью, потому что он не имел такого близкого, какое имеет Ум, общения с совершенным Отцем. Страсть же состояла в желании исследовать Отца; ибо Премудрость, как говорят, пожелала постигнуть его величие” (Adv. Naer., I, II, 2.). София была остановлена Пределом. “Посредством сего предела, говорят, очищена и подкреплена Премудрость, и восстановлена в своей чете. Ибо, по отделении от неё Помышления вместе с привзошедшею страстью, она сама осталась внутри Плиромы; но её Помышление вместе со страстью отделено и ограждено Пределом, и будучи вне Плиромы, хотя и есть духовная сущность, как некое естественное стремление Эона, но не имеет образа и вида, потому что ничего не получило. Посему и называют его слабым и женственным плодом” (Adv. Naer., I, II, 4.).

Неправомерные действия Софии внесли некоторую смуту во всю плерому; для устранения этой смуты Ум и Истина произвели новую пару эонов — Христа и Духа Святого. Это внесло упорядоченность в плерому; все мужские эоны при этом стали Умами и Словами, Человеками и Христами, а все женские — Истинами и Жизнями, Церквами и Духами.

Утвердившись сама в себе, плерома должна была также наполнить и кеному, сделав её из враждебного инобытия своим же продолжением и завершением. Поскольку София являлась последним, тридцатым, эоном, ближайшим к кенеме, это воздействие могло совершиться только через неё. Однако, исключив из себя Помышление (;Entumhsi"), София уже не имела в себе творческого принципа. Для преобразования Софии в отношении к плероме и кеному “эоны всею плеромою, по единодушному желанию и решению, с соизволения Христа и Духа, принесли и собрали вместе, что каждый из эонов имел в себе лучшего и наиболее цветущего, и всё это стройно связав и тщательно соединив, произвели в честь и славу Глубины произведение — совершеннейшую красоту и звезду Плиромы, совершенный плод — Иисуса, который назван и Спасителем и Христом и Словом по имени Отца, и потом ещё Всё (Pa'n), потому что он — от всех. Вместе с ним произвели в честь самих себя спутников ему, однородных ангелов” (Adv. Naer., I, II, 6.).

Первый Христос из жалости преобразил также Энтимесу (;Entumhsi"), даровав ей бытие и форму, а также знание. Теперь она получила имя Ахамот (от евр. chokmah — “мудрость”, — т.е. также “софия”). Ахамот вступила в брак с ангелами, окружавшими Иисуса, и от этого брака родила Демиурга.

Весьма важно здесь решение Валентином вопроса о происхождении материи. Материя здесь не создаётся Демиургом, но производится как объективация страстей Ахамот: “от страха же и печали получило начало всё

остальное. Именно: от слёз его произошла всякая влажная сущность, от смеха — светящаяся; от печали и изумления — телесные стихии мира. Ибо, как говорят, оно то плакало и печалилось о том, что оставлено одно во тьме и пустоте, то веселилось и смеялось, когда ему приходил на мысль оставивший его свет, то опять впадало в страх, и иногда в недоумение и изумление” (Adv. Haer., I, IV, 2.). По-видимому, функции Демиурга сводятся к оформлению материи.

Демиург не обладал знанием, присущим Ахамот; он ничего не знал даже о плероме. Помимо Демиурга, Ахамот произвела из своей печени Космократа — носителя зла в мире, также не обладающего знанием. Демиург создал семь небесных сфер и материальный мир; это заполнило кеному и лишило её бесформенности. “Создавши мир, (Демиург) сотворил и перстного человека, взяв не от этой сухой земли, но от невидимой сущности, — от разлитого и текучего вещества, и вдунул в него человека душевного” (Adv. Haer., I, V, 5.). При этом Демиург не знал, что же именно он “вдунул” в своё творение: “оно было вложено в него тайно, без ведома его самого, чтоб, будучи чрез него посеяно в происшедшую от него душу и вложено, как бы в чрево, в это вещественное тело, возросло в них и со временем сделалось способным к приятию совершенного разума”. Поэтому можно сказать о людях, что “душу имеют они от Демиурга, тело от персти, плоть из вещества, а духовного человека от матери Ахамот” (Adv. Haer., I, V, 6.). Иными словами, человек имеет ту же природу, что и Божество, поскольку природа Софии-Ахамот божественна.

Соответственно трём основным началам, соединённым в человеке, люди, в соответствии с преобладанием одного из этих начал, разделяются на 1) плотских (*uvlikoiv*), 2) душевных (*yucikoiv*) и 3) духовных (*pneumatikoiv*). “Вещество не способно принять спасение” (Adv. Haer., I, VI, 1.), поэтому “плотские” люди не спасутся. “Душевные же люди обучены в душевном: такие люди опираются на дела и простую веру и не имеют совершенного знания. Это, говорят, мы принадлежащие к церкви. Потому-то, как объявляют, и необходимы нам добрые дела, ибо иначе невозможно спастись”. Спасение душевных людей относительное: они только входят в некое “среднее место” (Adv. Haer., I, VI, 4.), но не в плерому. Что же касается людей духовных, или пневматиков, то они “во всяком случае и непременно спасутся, не посредством дел, но потому, что они по природе духовны” (Adv. Haer., I, VI, 2.). Всё, что необходимо пневматикам — это знание о своей причастности божественной природе. Для возвещения этого знания на землю пришёл Иисус. А.Ф. Лосев резюмирует: “Таким образом, кенома, сначала заполненная несовершенно, а именно творениями Софии без знания о плероме и потому в основном гибнущими в дальнейшем, просвещённая этим знанием от Иисуса, в лице избранных пневматиков уже примыкает к самой плероме и даже является её ликующим завершением”. Целью всего мирового процесса являются пневматики, в лице которых Абсолют познаёт сам себя из инобытия. В.С. Соловьёв выражается в несколько более православном духе: “Цель мирового процесса состоит именно в том, чтобы это малое духовное семя раскрылось, развилось и воспиталось через познание душевных и чувственных вещей, а цель пришествия на землю Спасителя состояла в том, чтобы собрать всех имеющих в себе “семя жены” (т.е. Софии-Ахамот) и из бессознательных пневматиков превратить их в сознательных гностиков, открыв им истину о Небесном Отце, о Плероме и об их собственном происхождении”.

Поскольку плоть не подлежит спасению, никакого богочеловечества не требуется. Христу незачем было вочеловечиваться. Ириней сообщает: “...Он, говорят, принял на себя начатки того, что предлежало ему спасти, — от Ахамот духовное, от Демиурга же облечён в душевного Христа, а по домостроительству обложен телом, которое имеет душевную сущность и с несказанным искусством устроено к тому, чтобы сделаться и видимым и осязаемым и причастным страданию Вещественного, говорят, он не принял ничего, потому что вещество не способно принять спасение” (Adv. Haer., I, VI, 1.).

Поскольку пневматики спасаются в силу своей духовной природы, для них нет нужды в соблюдении моральных норм и добрых делах. Ириней с возмущением пишет: “Так они без разбора едят идоложертвенные яства, думая, что нимало не осквернятся ими, и на всякое праздничное увеселение язычников, бывающее в честь идолов, сходятся первые, так что некоторые из них не воздерживаются и от ненавистного Богу и людям зрелища борьбы со зверями и человекоубийственного единобровства. А другие до пресыщения предаются плотским наслаждениям и говорят, что воздают плотское плотскому, а духовное духовному. И одни из них тайно растлевают женщин, слушающих у них это учение... а другие явно и бесстыдно, влюбившись в каких-либо женщин, сманивали их от мужей и брали к себе в сожительство” (Adv. Haer., I, VI, 4.).

Достоинства учения Валентина очевидны и отмечались в научной литературе уже в XIX в. Так, В.С. Соловьёв писал: “С точки зрения философской величайшее достоинство Валентиновой системы состоит в совершенно новом метафизическом (хотя и облечённом в поэтическую форму) взгляде на материю. Древняя мысль знала только два представления о материальном бытии: или, как в индийском пантеизме, а также у элеатов, это бытие являлось лишь субъективным призраком, обманом духа; или же, как в остальной греческой философии, материи приписывалась безусловно самостоятельная реальность. В Валентиновой же системе впервые материальное бытие ясно определяется в своём истинном существе как реальность условная, именно, как действительный результат душевных изменений”.

Далее, следует отметить, что Валентин, несомненно, является христианским мыслителем. Это доказывается прежде всего тем, что в его системе мы находим учение об абсолютной божественной личности, хотя и в дифференцированном виде. Ведь тридцать эонов — это именно единая личность. А.Ф. Лосев отмечает, что здесь “субординация исключает возможность абсолютной личности и вносит внутреннее расстройство в эту личность”. Расстройство — да, в какой-то мере, но это вовсе не исключает персонализма. Субординационизм не разрушает даже православных концепций Троицы, например, у Оригена.

У Валентина было множество талантливых учеников, которые не считали Валентинову систему догмой, но всемерно развивали её в соответствии со своими вкусами. Как отмечает Ириней, “они, двое или трое, об одном и том же говорят не одно и то же, но противоречат между собою и в сущности дела и в именах” (Adv. Haer., I, XI, 1.). А Тертуллиан пишет: “Валентинианам дозволено то же, что и Валентину...” (De prascr. 42.).

Валентинианин Секунд учил, возможно, с оглядкой на пифагорейство, что первая огдоада состоит из правой и левой четвериц, причём первая из них есть свет, а вторая — тьма. К сожалению, у нас слишком мало сведений об учении Секунда, чтобы можно было уверенно сказать, имеем ли мы дело с дуализмом этическим или метафизическим. Кроме того, здесь мы находим несколько иную, по сравнению с Валентиновой, концепцию Софии: “о силе же отступившей и отпавшей говорит, что она произошла не прямо от тридцати эонов, но от плодов их” (Adv. Haer., I, XI, 2.).

Епифанес внёс в учение о первой четверице учение о различии между единичностью (monovth") — неизречённым Первоначалом, единством (e;novth") — силой, сопresentствующей единичности, единицею (monav") — интеллигибельное начало, произведённое единичностью и единством, единым (to; e;n) — силой, единосущной единице и ей сопresentствующей.

Ириней писал своё сочинение специально против последователей валентинианина Птолея, которых особенно много было в Южной Галлии. Лионский епископ пишет: “Но последователи Птолея говорят, что Глубина имеет двух супруг, которых называют ещё Расположениями (Diatevsei") — Мысль и Волю. Ибо она прежде, — говорят, — замыслила произвести, а потом захотела. Посему, от взаимного как бы срастворения сих двух расположений или сил, т. е. Мысли и Воли, произошла чета, состоящая из Единородного и Истины. Они вышли как видимые типы и образы двух невидимых расположений Отца: Ум — образ Воли, Истина — Мысли, и посему образ позднее рождённой Воли — мужского пола, а образ нерождённой Мысли — женского. Таким образом Воля стала как бы силою Мысли, ибо Мысль всегда задумывала только произведение, но сама по себе не могла произвести, что задумала. Но когда привзошла к ней сила Воли, тогда произвела, что задумала” (Adv. Haer., I, XII, 1.). У Епифания сохранилось послание Птолея к некоей Флоре, в котором Птолемей решает вопрос об истинности Закона. Закон, по его учению, имеет тройственный характер: одна его часть содержит заповеди Бога, вторая — Моисея, третья — семидесяти старейшин. Божественная часть Закона происходит не от Отца, но от Демиурга.

Ещё одним знаменитым учеником Валентина был Гераклеон, глава италийской школы валентинианства, о котором сообщает Ипполит (Ref. VI, 35.). Гераклеон учил, что существует единый Отец; рядом с ним находится ни с чем не соединяемая тетрада (tetra;" avrovsploc"). Все эти аспекты божественной сущности обнимаются плеромой. Противоположностью Богу является дьявол; его природа материальна, однако он не имеет никакой воли, но только желания и производит только тленное. Между духовным царством Отца и материальной областью дьявола пребывает душа, которая нуждается в спасении. Душа была создана и вложена в человека Демиургом, но, по-видимому, в человеке есть также духовная искра. Далее Гераклеон во всём

следует Валентину.

Модификацией валентинианского учения является также система некоего Марка, о котором пишет Ириней. Несомненно исходя из доктрины Валентина, Марк создал весьма оригинальную концепцию самораскрытия Абсолюта как произнесения имени. Систему Марка мы рассматриваем отдельно ниже.

В ересиологической литературе имеются также сведения о восточных валентинианах Аксионике и Ардезиане. Восточная ветвь валентинианства просуществовала до V в.

е) Марк

“Не напрасно мы читали богословов

и у риториков учились недаром,

мы знаем значение каждого слова

и всё можем толковать седмиобразно”.

М. Кузмин,

“Александрийские песни”.

Марк был учеником Валентина. Ириной Лионский направлял своё сочинение именно против маркосиан, школы, весьма распространённой в его времена в Южной Галлии.

Ириной сообщает, что Марк декларировал себя “исправителем своего учителя” Adv. Наег., I, XIII, 1.). Кроме того, Марк производил большое впечатление своими магическими манипуляциями.

Марк претендовал на обладание знанием во всей его полноте, “говоря о себе, что он исключительно один сделался ложеснами и преемником Колорвасова Молчания, как его единородный, породил вложенное в него семя как-то так: к нему низошла из невидимых и неименуемых мест сама всевысочайшая Четверица в виде женском (поелику, как говорит он, мужского в ней мир не мог вынести) и раскрыла ему, что такое она сама, и изложила ему исключительно одному приведение в бытие всего, чего не открывала никогда никому ни из богов, ни из людей” (Adv. Наег., I, XIV, 1.).

В доктрине Марка мы находим любопытную концепцию самораскрытия Абсолюта как произнесения имени: “...Когда безначальный Отец, недомыслимый и непричастный сущности, ни мужского пола, ни женского, восхотел, чтобы его неизречённое сделалось изречённым, и невидимое приняло образ, — отверз уста и испустил слово, подобное ему самому, которое, представ, показало ему, что он был, потому что явилось образом невидимого. Изречение же имени происходило так: Отец изглаголал первое слово его имени, которое было началом всех остальных, и оно сложилось из четырёх стихий; присовокупил второй слог, и он состоял из четырёх стихий; потом изрёк третий, который состоял из десяти стихий; изрёк после сего ещё и слог, который состоял из двенадцати стихий. Поэтому, изречение всего имени составилось из тридцати стихий и четырёх слогов” (Adv. Наег., I, XIV, 1.). Ни один из этих эонов-слов не знает других имён, а своё имя почитает за полноту произнесения. Вместе с тем, каждый эон простирается в бесконечность: так, например, “стихия” “дельта” (delta) включает в себе пять букв: d, e, l, t, a; эти буквы в свою очередь пишется другими буквами, а те — соответствующими их названиям.

Двадцать четыре буквы греческого алфавита представляют собой символические истечения трёх сил, в которых содержатся все “стихии”. Девять немых согласных (f, q, c, p, k, t, b, g, d) есть образы Отца и Истины, поскольку они безгласны, т. е. неизречённые. Восемь других согласных (l, m, n, r, s, z, x, y) являются образами Слова и Жизни, “потому что они суть как бы средние между безгласными и гласными и причастны природе высших и низших”. Семь гласных букв (a, e, h, i, o, u, w) — образы Человека и Церкви, “потому что голос, происшедший от человека, дал образование всему, ибо звук голоса придал всему образ” (Adv. Наег., I, XIV, 5.).

Буквенно-числовые спекуляции у Марка идут ещё дальше. Так, например, он говорит, что буква h есть осьмерица, поскольку находится на восьмом месте в алфавите (от буквы a); прочие буквы также имеют числовые соответствия.

О происхождении эонов (“стихий”) в системе Марка Ириной сообщает следующее: “...С единичностью сосуществовало единство; от них... два произведения: единица и единое, по приложению к двум, составили четыре: ибо дважды два четыре. И потом два и четыре, сложенные вместе, явили число шесть; а эти шесть, быв

учетверены, породили двадцать четыре формы. И имена первой четверицы понимаются за самые святые и не могущие быть изречёнными и известны одному Сыну, хотя и Отцу ведомо, что суть они” (Adv. Haer., I, XV, 1.). Марк, впрочем, употребляет замещающие имена Неизречённый и Молчание, Отец и Истина. Слово Неизречённый (α>ϛ;ϛtu) состоит из семи букв; Молчание (seigh) — из пяти; Отец (pathr) — из пяти; Истина (α;hνqεia) — из семи. В сумме эти числовые соответствия составляют 24. То же число соответствует именам второй четверицы (Слово, Жизнь, Человек и Церковь). Неизречённое имя Иисуса состоит также из двадцати четырёх букв (предполагают, что это число букв, составляющих слово Ihsou", если каждую из них написать буквами же: iwta, hi"sigma, ou, u>yilon, sigma).

Христологическое учение Марка также основано на числовой символике: “От Матери всего — первой Четверицы в виде дочери произошла вторая Четверица; и образовалась осьмерица, от которой произошла десятирица; таким образом произошли десятирица и осьмерица. Десятерица, присоединившись к осьмерице и увеличивши её в десять раз, произвела число восемьдесят. Потом удесятиривши и восемьдесят, породила число восемьсот; так что всё число букв, происшедшее из осьмерицы, умноженной на десятирицу, есть восемьсот восемьдесят восемь, а это — Иисус, ибо имя — Иисус, по числу, заключающемуся в буквах, есть восемьсот восемьдесят восемь”. Само воплощение Иисуса выглядит несколько математически: “Прежде, говорят, когда ещё не явился символ этого имени, то есть Иисус Сын, люди были в великом неведении и заблуждении. Когда же открылось это шестибуквенное имя, — носящий его, чтобы снизить к чувству человека, облёкся плотью, имея в себе эти шесть и двадцать четыре: тогда познав его, люди перестали быть в неведении и перешли от смерти к жизни, так как это имя сделалось для них путём к Отцу истины. Ибо Отец восхотел разрушить неведение и разрушить смерть. Разрешением же неведения сделалось познание Его” (Adv. Haer., I, XV, 2.). При рождении Иисуса на земле проявили себя силы, эманировавшие из второй Четверицы (соответственно: Слово — архангел Гавриил, Жизнь — Святой Дух, Человек — Сила Вышнего, Церковь — Дева Мария). Иисус был обыкновенным человеком, хотя и рождённым “по особенному домостроительству”, которого избрал Отец для возвещения истины.

По-видимому, такое, на взгляд ересиолога, чрезмерное, увлечение Марка математикой говорит о практической направленности его учения. Эти математические вычисления как раз и служили практическому получению гнозиса.

ф) Варвелиоты

Ириной довольно подробно описывает ещё одну секту — варвелиотов. Скорее всего, такой секты никогда не существовало, а Ириной имеет в виду один из вариантов валентинианства. Описание весьма неясно и явно не доведено до конца.

“Некоторые из них, — пишет Ириной, — принимают Эона, никогда не стареющего, в девственном духе, которого они называют Варвелос. Потом говорят, что где-то существует неименуемый Отец; Он восхотел открыть себя этому Варвелосу. Сия Мысль по своём появлении предстала пред ним и потребовала Предведения (Provgnwsi"); когда появилось Предведение, то по просьбе их проявилось Нетление (Afqarsiva), а за нею Жизнь вечная (Zwhv aivwniva)"(Adv. Haer. I, XXIX, 1.). Созерцая величие произведённых эонов, Варвелос породил подобный себе Свет. Отец сделал этот Свет совершенным, так что он стал небесным Христом. Христос вызвал появление Ума, а Отец произвёл Логос. Кроме того, каким-то образом возникла Воля (Qevlhma). Эти эоны образовали сизигии: Мысль — Слово, Нетление — Христос, Жизнь вечная — Воля, Ум — Предведение. После этого от Слова и Мысли произошли Саморождённый (Auvtogenhv"), по-видимому, гармонически упорядочивающий мир эонов, и Истина (Alhqeiva), образовавшие ещё одну сизигию. От Христа и Нетления произошли четыре светила, сопровождающие Саморождённого, а от Воли и Жизни вечной — четыре истечения — Благодать (savri"), Хотение (qevlhsi"), Смысл (suvnesi") и Разум (frovnhsi"), — сопровождающие четыре светила. Благодать составила сизигию с первым светилом — Армогеном, или Спасителем; хотение — со вторым, Рагуелом; Смысл — с третьим, Дадудом; Разум — с четвёртым, Элелетом. Саморождённый после этого произвёл совершенного человека — Адаманта, — и совершенное Знание. Затем от первого ангела, пребывающего при высшем Эоне, произошёл Дух Святой, которого также называют Софией и Пруникос (prounikov").

София, увидев, что все эоны, кроме неё, имеют пары, стала искать себе супруга. Не найдя его, она обратила взор к нижним областям бытия, однако и там никого не нашла. Тогда она прибегла к творению, в котором были неведение и дерзость. Это первое творение Софии — Протоархонт (protarcw'n), т. е. Демиург. Он сотворил небесную твердь, в которой и обитает, ангелов и тварный мир. Соединившись с дерзостью своей матери, он породил злобу, зависть, ревность, ярость и похоть. “После того как эти родились, мать Премудрость со скорбью удалась и возвратилась на высоту и стала, если считать снизу, осьмерицею. С удалением её, Он подумал, что один только существует, и потому сказал: “Я один Бог, Ревнитель, и кроме Меня нет Бога”. Такие-то вещи они выдумывают” (Adv. Haer. I, XXIX, 4.).

Ириной обрывает своё изложение, не сказав ни слова о сотериологической части. Неясно даже, какова в этом учении природа человека. Мы можем только домыслить общую валентинианскую картину.

Кердон и Маркион

Эти два гностических учителя замечательны тем, что, будучи несомненными гностиками, они не занимались разработкой собственных космогонических систем, да и вообще не увлекались спекулятивной философией. Между тем именно их ранняя церковь считала наиболее опасными еретиками.

а) Кердон.

О Кердоне известно крайне мало. Его называют учителем Маркиона многие ересиологи — Иринея (Adv. Haer. I, XXVII, 1.), Ипполит (Ref. VII, 10, 37.), Тертуллиан (Adv. Marc. I, 2.), Евсевий (Церк. Ист. IV, 10-11.), Епифаний (Haer. XLI.), Филастрий (XLIV), Августин (De Praedist. XXIII.), Феодорит (Haer. Fabul. I, 24.).

Епифаний и Филастрий сообщают, что Кердон происходил из Сирии. Иринея пишет: “Некто Кердон, заимствовавший учение от симониан и пришедший в Рим при Гигине, который по порядку от апостолов был девятым епископом, учил, что Бог, проповеданный законом и пророками, не есть Отец Господа нашего Иисуса Христа, потому что Того знали, а последний был неведом: Тот правосуден, а Этот благ” (Adv. Haer. I, XXVII, 1.). В другом месте Иринея говорит: “Кердон, предшественник Маркиона, сам прибыл при Гигине, который был девятым епископом; часто приходя в церковь и исповедуясь, он так и окончил (жизнь), то уча тайно, то опять исповедуясь, то обличаемый в своём худом учении, и наконец оставил собрание братьев” (Adv. Haer. III, IV, 3.).

Из приведённых сведений вполне можно заключить, что Кердон, действительно, был если не прямым учителем, то предшественником Маркиона.

б) Маркион.

Маркион сильно отличается от прочих гностиков. Г. Йонас пишет: “Он, единственный из всех, вдумчиво подошёл к страстям Христовым, хотя его интерпретация и была неприемлемой для Церкви; его учение полностью свободно от мифологической фантазии, которой наслаждалась гностическая мысль; он не рассуждает о первоначалах; он не выдвигает множество божественных и полубожественных фигур; он отвергает аллегория в понимании и Ветхого, и Нового Заветов; он не требует обладания высшим, “пневматическим” знанием или принципом присутствия в человеке того божественного элемента, который мог быть его источником; он полностью основывает свою доктрину на том, что он провозглашает буквальным значением евангелия; благодаря этому религиозному ограничению он полностью свободен от синкретизма, столь характерного для гностицизма в целом; и, наконец, подобно Павлу, который был для него исключением среди апостолов, он делает веру, а не познание средством искупления”.

Литература о Маркионе очень обширна. Ни один другой гностик не сделался объектом такой ожесточённой полемики. Однако, как замечает М.Э. Поснов, “У отцов и писателей древней церкви Маркион возбуждал какую-то особую ненависть к себе; излагать его учение как бы не доставало терпения; неудержимо хотелось порицать его и порицать”. Первое упоминание о Маркионе встречается в первой апологии Иустина Мученика (XXVI), написанной в первой половине II в. Иустин пишет, что Маркион “при содействии демонов заставил многих в человеческом роде богохульствовать и отрицаться от творца, Бога всего мира, и исповедовать другого какого-то, как бы большего, сделавшего больше в сравнении с первым”. Иустин написал против Маркиона отдельную синтагму, но она не сохранилась. Иринея пользовался полемическим сочинением некоего неизвестного нам малоазийского пресвитера. Ипполит Римский также составил отдельное сочинение против Маркиона, как и Тертуллиан. Против этого гностика писал даже Вардесан, сирийский последователь Валентина.

Иринея, изложив вкратце взгляды Кердона, говорит: “За ним последовал Маркион из Понта, который распространил это учение. Он бесстыдным образом богохульствовал, говоря, что проповеданный законом и пророками Бог есть виновник зла, ищет войны, непостоянен в своём намерении и даже противоречит Себе. Иисус же происходил от Того Отца, Который выше Бога Творца мира и, пришедши в Иудею во время правителя Понтия Пилата, бывшего прокуратором Тиверия Кесаря, явился жителям Иудеи в человеческом

образе, разрушая пророков и закон и все дела Бога, сотворившего мир, Которого он называет также миродержителем” (Adv. Haer. I, XXVII, 2.).

В том, что Маркион был родом из Малой Азии, с берегов Понта, согласны все ересиологи. Епифаний говорит, что он происходил из города Синоп. Маркион был состоятельным судовладельцем (Тертуллиан называет его “понтйским корабельщиком” (De praescr. 30.)). Тот же Епифаний сообщает, что он был христианином и сыном епископа. Маркион прибыл в Рим при папе Гигине (136 — 140 гг.) и здесь пожертвовал на устройство Церкви 200 000 сестерциев. Он требовал от римских пресвитеров епископского сана, но ему в этом отказали. По сообщению Епифания, Маркион просил пресвитеров объяснить ему два евангельских текста — о том, что к ветхой одежде незачем приставлять новую заплату (Лук. V, 36.) и о том, что от плохого дерева не ждут хороших плодов (Лук. VI, 43.). Ответ пресвитеров его не удовлетворил, и он, покидая Церковь, пообещал, что внесёт в неё раскол. Окончательно он порвал с Церковью в 144 г., примкнув к Кердону. Едва ли он действительно был “учеником” Кердона, ведь он, очевидно, выработал свои воззрения ещё до встречи с ним; о том, что с Кердоном он познакомился ещё в Малой Азии, никаких сведений нет. Маркион начал свою проповедь при папе Аниките (157 — 168). Его учение быстро распространилось за пределы Рима. Он проповедовал в Италии, в Египте, Палестине, Аравии, Сирии, на Кипре и в Фиваиде. Своё учение он стремился утвердить в массах народа, а не среди избранных. Тертуллиан пишет, что под конец жизни он раскаялся и хотел вернуться в Церковь; пресвитеры были готовы принять его при условии, что он возвратит Церкви всех, кого отторг от неё, но Маркион умер, не успев выполнить этого.

Ересиологи указывают на философскую образованность Маркиона. Ипполит (Ref. VII, 10, 31.) говорит о влиянии на него Эмпедокла. Климент Александрийский (Strom. III, 3, 12-13) связывает отрицание Маркионом брака с платонизмом и пифагорейством. Тертуллиан (De praescr. XXX.) называет его “ревностным стоиком”. При этом, однако, Маркиона более интересовали религиозные проблемы, а не философия.

Прежде всего, Маркион был антииудаистом и стремился резко отграничить Евангелие от Закона. Действия Бога Ветхого Завета, указывал он, разительно отличаются от действий Бога Нового Завета. Первый не обладает ни всеведением, ни всемогуществом, ни благостью, совершает поступки, в которых сам же раскаивается; он жесток и неразборчив в отношении нравственности. Это — “Deus justus, crudelis, durus” (“Бог справедливый, жестокий, суровый”). Бог Нового Завета — полная противоположность ему, это “Deus bonus” (“Бог благой”). Поскольку существуют два Бога, соответствующих двум Заветам, следует говорить и о двух Христах. Первый Христос есть иудейский Мессия, который должен явиться, чтобы собрать свой народ и, подчинив ему все племена и народы, произвести свой суд. Однако Бог Ветхого Завета, или Демиург, в своих намерениях проявил неведение о высшем Боге. Этот высший Бог Нового Завета послал своего Христа для спасения человечества. В христологии Маркион придерживается докетизма: Христос был только Духом, но не воспринял плоти. Демиург предал этого второго Христа своему народу для распятия. Умерший Христос был послан в ад, но и там проповедовал об истинном Боге и уверовавших вознёс к Отцу, т. е. высшему Богу. Демиург в гневе потряс землю и закрыл солнце, как о том повествуют евангелисты, но больше ничего сделать не смог. Его Мессия ещё явится на земле, но его тысячелетнее царство не имеет никакой ценности. Царство же истинного Христа, в котором пребывают уверовавшие в него, освободившись от плоти, непреходяще. Те, кто не уверовал в него, поступают во власть Демиурга.

В этике Маркион проповедовал строжайший аскетизм, который смущал даже монтаниста Тертуллиана. Христианин, учил Маркион, должен соблюдать полное половое воздержание и безбрачие, чтобы освободиться от уз плоти. В богослужебной практике он сближался с церковью, признавая крещение водой и помазание елеем. Свои общины он организовывал на манер ортодоксальных.

Антииудаизм был, конечно же, общей чертой всех гностических мыслителей. Да и в самом христианстве, особенно в павлинизме, это течение было вполне отчётливо. Маркион довёл его до крайности, которая и привела к “теоретическому дуализму”. Как отмечает В.С. Соловьёв, “отрицание Ветхого Завета, дуализм и докетизм — роднят его с гностиками. Но в его доктрине было ещё больше пунктов, которые сближали его с церковью. Это делало его позицию особенно опасной для церковного общества: отравляющая проникала в его недры в прикром виде”. Маркион принимал Евангелие от Луки и десять посланий ап. Павла. Впрочем, текст Евангелия от Луки он считал “испорченным” иудаистами и предпринял его редактирование. Других апостолов

он отвергал. Павел в своём учении утверждал, что иудейство должно уступить место новой религии, поскольку оно оказалось несостоятельным. При этом он связывает новозаветное учение с Законом. Здесь уже Маркион с ним расходился и учил, что Христос явился прямо в Капернаум в качестве посланника высшего Бога; поскольку же Ветхий Завет — творение Демиурга, об истинном Христе там нет ни слова. Павел был евреем, а Маркион — греком.

Талантливый и восоконравственный Маркион был очень популярен в народе. Маркионитские общины распространились по всей территории Римской империи и существовали ещё в V в. После смерти Маркиона его секта разделилась на две части. Первую возглавил Апеллес, который действовал в Египте в сопровождении некой Филумены, которую представлял пророчицей. Он учил, что зло есть создание несовершенного Демиурга. Апеллес расходился с Маркионом в христологическом учении. Он полагал, что тело Христа не было только призрачным, но состояло из тончайших воздушных элементов, рассеявшихся при его вознесении на небеса. Апеллес написал сочинение “Силлогизмы”, до наших дней не сохранившееся.

Вторую часть секты возглавлял ассириец Татиан, который был первоначально философом-платоником, затем стал учеником Иустина Мученика, а после его смерти стал маркионитом. Он проповедовал на Востоке Империи, где его последователи получили название энкратитов (“воздержников”) и гидропарастатов (“водопийц”). Известны также такие маркионитские учителя, как Северс, Кассиан, Гермоген и Гермий.

В VI — VII вв. маркионитство наравне с манихейством стало основой для ереси павликиан.

Сирийские гностики

Сирийский гностицизм отличается своим метафизическим дуализмом — только в сирийских гностических системах присутствует такой дуализм. По-видимому, это является следствием как географической близости к Ирану, так и общностью религиозного фона у сирийцев и иранских народов.

а) Сатурнин

Сатурнин (также Саторнил, Сатурнил, Сатурнин) был одним из представителей сирийского гностицизма. Он выступил со своим учением в Антиохии ок. 125 г.

Иринея Лионский сообщает: “Сатурнин, подобно Менандру, учит, что один есть никому неведомый Отец, сотворивший ангелов, архангелов, силы и власти. Семью ангелами сотворён мир и всё, что в нём находится. Человек есть также творение ангелов, которые, не могли удержать светлого образа, явившегося от высшей силы, так как Он опять вознёсся, советовались друг с другом и говорили: “сотворим человека по образу и подобию”. Когда он был сотворён, и его тело по слабости ангелов не могло стоять прямо, но как червь ползал, то сжалилась над ним высшая сила, и, так как он сотворён по Его подобию, послала искру жизни, которая выпрямила человека, сделала поворотливым и оживила. Эта искра жизни возвращается, говорил он, по смерти к тому, что единородно с нею; прочее же разлагается на свои первоначальные составные части.

Спаситель, учил он, не рождён, бестелесен, без вида, и только мнимо казался человеком; а Бог иудеев есть один из ангелов. И так как все князья хотели уничтожить Его Отца, Христос пришёл для уничтожения Бога иудейского и для спасения верующих в Него, т. е. имеющих ту искру жизни. Он первый утверждал, что ангелами сотворены два рода людей, добрый и злой. И так как демоны помогали злым людям, то Спаситель пришёл для уничтожения злых людей и демонов и для спасения добрых. Брак и рождение детей, по их словам, от сатаны. Впрочем, некоторые из его последователей воздерживаются от мяса животных и обольщают многих такую мнимую воздержимостью. Далее говорит Сатурнин, что некоторые пророчества произошли от ангелов, сотворивших мир, а другие от сатаны, которого он принимает за ангела-противника мироздателей, преимущественно же Бога иудейского” (Adv. Haer. I, XXIV, 1-2.).

Сообщение Иринея слишком кратко, чтобы можно было сделать какое-либо заключение о близости учения Сатурнина к василиданскому или валентинианскому, хотя последнему следует, по-видимому, отдать предпочтение. Мы можем отметить только несомненный последовательный монизм системы Сатурнина, несколько даже удивительный ввиду его сирийского происхождения.

Последователи Сатурнина были немногочисленны и после его смерти, скорее всего, присоединились к маркионитам.

б) Вардесан

Вардесан (также Бар-Дайшан, т. е. “сын реки Дайшан”) (154 — 222) был одним из самых значительных сирийских гностиков. М.Э. Поснов говорит о нём: “Вардесан был выдающеюся личностью среди позднейших гностиков как по внешним условиям жизни, так и по личной талантливости и энергичной деятельности. Человек высоко-аристократического рода, сотоварищ наследника престола, а потом друг Эдесского князя, в совершенстве постигший халдейскую мудрость, знакомый (если верить Епифанию) и с эллинскую наукою, великий астроном и ученик языческого жреца...”

Родители Вардесана переселились из Персии в Эдессу в 144 г. Здесь они были приняты при дворе, где их сын воспитывался вместе с наследником престола Авгарем. Вардесан знал два языка — греческий и сирийский — и, по-видимому, получил общее греческое образование. Из Эдессы родители Вардесана переселились в Иераполь. В 179 г. 25-летний Вардесан отправился за покупками в Эдессу и здесь услышал проповедь христианского епископа Гистаспа. Проповедь произвела сильное впечатление на молодого человека; он попросил Гистаспа о более подробном обучении. После крещения Вардесан получил сан дьякона. В том же 179 г. на Эдесский престол взошёл Авгарь IX, друг детства Вардесана, что содействовало его деятельности. Авгарь IX стал первым христианским князем Эдесским.

Помимо проповеднической деятельности в Эдессе, Вардесан выступал как полемист против маркионитов и валентиниан. По-видимому, став христианином, Вардесан не отказался от своей языческой образованности, а только приспособил её к христианству. Епифаний, Михаил Сирийский и Феодор бар Куни сообщают, что Вардесан уклонился к валентинианству от “чистого” христианского учения; Евсевий Памфил говорит обратное: что Вардесан от валентинианства перешёл к церковному вероучению. По-видимому, в действительности Вардесан, принадлежа к Церкви, исповедовал гностические воззрения.

Своё учение поэтически одарённый Вардесан изложил в 150-ти псалмах, которые ввёл в богослужебную практику. Эти псалмы стали очень популярны в массах верующих. Михаил Сирийский сообщает, что Вардесана отлучил от Церкви епископ Апи, преемник Гистаспа. Феодор бар Куни говорит, что Вардесан сам оставил Церковь после неудачной попытки стать епископом. Неизвестно, насколько верны эти сведения. Едва ли отлучение было возможно при столь высоком придворном положении Вардесана.

В 216 — 217 гг. в Эдессу вступил Каракалла, вследствие чего проповедническая деятельность Вардесана была прервана, и ему пришлось бежать в Армению. В Армении проповедь Вардесана не имела большого успеха, однако, пользуясь храмовыми архивами, он написал историю Армении. В 218 г. он вернулся в Эдессу, где встретился с индийским посольством к Элагабалу. С послами он имел длительные беседы, в которых, по-видимому, познакомился с буддийским учением. Умер Вардесан в 222 г.

У Вардесана осталось много верных учеников, возглавляемых его сыном Гармонием. Количество вардесанитов в последующие два века увеличивалось.

Мы имеем много известий, касающихся биографии Вардесана. К сожалению, нельзя сказать того же в отношении его учения. Ефрем Сирин указывает на противоречия в доктрине Вардесана: “Вардесан признаёт вместе с Маркионом дуализм, хотя хочет и отвергнуть... Вардесан, который спорит, что не существует многих богов, тем не менее учит о многих эонах, т. е. субстанциях вечных, — таким образом, тотчас признаёт, что отвергал” (*Omnia opera*. Т. II syg. et lat. p. 443D — 443E.).

Система Вардесана мало отличается от валентинианства. Здесь присутствует то же учение о плероме, только вместо 30-ти эонов (как у Валентина) их насчитывается 7. В начале всего стоит первая сизигия — Отец Жизни и Мать Жизни. От них происходит Небесный Христос, “Сын Жизни”. Во второй сизигии пару Христу должна составить Хакмут (София). Однако по немощи своей природы она впала в область бесформенной материи, извечно противостоящей плероме. Из этой материи Хакмут, следуя тайным внушениям Небесного Христа, создала Демиурга, творца видимого мира.

В своей христологии Вардесан отрицал богочеловечество Иисуса Христа. Он считал, что, как вода проходит

через трубу, так Христос прошёл через Марию, не восприняв плоти. Христос имел “небесное тело”, а потому при распятии не пострадал, а только казался страдающим.

В доктрине Вардесана также получили развитие астрологические халдейские представления. Так, солнце и луну он считает отражением первой сизигии — соответственно Отца и Матери Жизни. Вардесан учил о влиянии небесных светил на жизнь человека, вследствие чего среди его учеников имели хождение гороскопы. Кроме того, в этом учении душа человека происходит от высшего начала и имеет божественную природу, а тело материально и потому подвластно действию материальных стихий. Поэтому Вардесан признавал существование судьбы. Судьба определяет телесную жизнь человека, что влияет на его душевную жизнь, хотя и не определяет её полностью.

В существенных чертах своей доктрины Вардесан не отходит от валентинианства. Однако здесь обнаруживается нечто, совершенно несвойственное учению Валентина — метафизический дуализм. На наш взгляд, этот дуализм не является принципиальным моментом в учении Вардесана, а воспринят им более или менее несознательно из иранских учений, с которыми он, по сообщениям ересиологов, был столь хорошо знаком. Конечно же, трудно утверждать, будто философски образованный человек, каковым был Вардесан, мог отнестись без должного внимания к такому важному пункту в своём учении. Тем не менее наша версия такова: учение Платона о материи и Демиурге может быть истолковано в дуалистическом смысле, что и бывало в комментаторской литературе неоднократно. Вардесан, постоянно имея перед глазами иранские дуалистические представления, именно так и воспринял учение, изложенное в “Тимее”, и впоследствии полагал, что это несколько не мешает монизму, чему доказательством в его глазах был платонический монизм.

Мандеи

Мандеи — единственная сохранившаяся до наших дней гностическая секта. Её adeпты, численностью ок. 15 000 человек, проживают на территории Ирака.

В ересиологических сочинениях мандеи не упоминаются — вероятно, вследствие того, что секта рано обособилась и, кроме того, на первых порах имела крайне мало общего с христианством. Ещё и в наши дни мусульмане считают мандеев звёздопоклонниками.

Секта мандеев была “открыта” в середине XVII в. кармелитским миссионером Игнатием. Игнатий назвал приверженцев секты “учениками Иоанна. Сами мандеи никогда так себя не называли. Игнатий счёл сектантов христианами из-за практикуемого ими частого обряда крещения. М.Э. Поснов пишет: “Видеть же в мандеях христиан именно Иоанна крестителя, или его учеников — мог побудить аналогичный Иоаннову характер их крещения — покаянно-очистительный — и почитание ими Иоанна за пророка”. Сами мандеи называют себя “sabba”, т. е. “крестящиеся”; это самоназвание в Ираке смешивают с “сабеями” — “звёздопоклонниками”. Это последнее обстоятельство даёт повод мусульманам признавать их монотеистами и не подвергать сектантов религиозным гонениям. Иногда мандеев называют “назореями” — сами мандеи так называют только лиц, отличающихся особенным благочестием. Самоназвание “мандеи” происходит от евр. “manda” — “знание”, т. е. то же, что и “gnosis”; таким образом, слово “мандеи” означает “гностики”.

Религиозная доктрина мандеев изложена в “Великой Книге” (“Sidra rabba”), называемой также “Сокровище” (“Ginza”). Книга состоит из двух частей, именуемых “левой” и “правой”. “Правая” часть — “Jamina” — предназначена для живых, а “левая” — “Smala” — для мёртвых. “Великая Книга” представляет собой собрание текстов разных авторов. Древнейшие части излагают парсийское учение в мандейской интерпретации, наиболее поздние — учение о Царе Света в монотеистическом аспекте. Каждая книга имеет своего духа-покровителя, к которому практикуется молитвенное обращение. Эти гении сакральных текстов, по-видимому, родственны зороастрийским фравашаи.

Впрочем, как замечает Л.А. Лелеков, “собственно мандейских текстов, если вникнуть, вообще не существует”, в том смысле, что “у мандеев, точно как у зороастрийцев... массы верующих не допускались к письменной версии писания. Их чаяния удовлетворяло текучее, даже аморфное, устное предание, отчасти подправленное краткой выборкой обязательных молитв”.

Весьма запутанное учение мандеев сводится к концепции единого Божества, дифференцированного в ряде эонов. Человеческие души, имеющие божественную природу, пленены косной материей. Для их освобождения небесные эоны вселяются в избранных праведников, из которых наиболее почитаемы мандеями Ситиль (Сиф) и Яхья (Иоанн Креститель). Яхья установил обряд крещения как символ очищения душ в небесном Иордане.

Миротворение представляется следующим образом. Неподвижное Божество Абатур вечность за вечностью смотрел в бездну, наполненную илистыми водами. В конце концов его нечистое отражение ожило и стало Творцом мира. По другой версии, Демиургом стал сын Абатура Птахиль, который произвёл уплотнение в тёмных водах, бросив в них свои блистающие одежды.

Из-за крайней запутанности мандейского учения трудно установить, являлось ли оно изначально дуалистическим или монистическим. Большинство исследователей связывает возникновение секты с первоначальной проповедью Иоанна Крестителя.

Согласно преданию, предки мандеев некогда спустились на юг Двуречья с севера (скорее, из Палестины или Трансиордании). Как предполагает Л.А. Лелеков, “...затем на самом деле оказались где-то к северу от Антиохии и там попали под влияние известного гностика Менандра. Именно он навязал мандейцам доктрину сотериологического крещения. Потом они сместились на восток, в междуречье Евфрата и Тигра, в лоно древнейших цивилизаций, и там основательно приобщились к тысячелетнему наследию местных культур”. Очень трудно, на наш взгляд, вычленить в современном мандейском учении следы влияния Менандра, ученика Симона Волхва. Что же касается местного религиозного фона, то он, безусловно, оказал существенное влияние

на верования мандеев.

Глава III. Гностицизирование в христианстве

“Гностиками становились мечтатели, богоискатели, почти фантасты, стремившиеся, подобно античным философам, придумать связную и непротиворечивую концепцию мироздания, включая в него добро и зло”.

Л.Н. Гумилёв,

“Тысячелетие вокруг Каспия”.

Гностицизм оказал сильнейшее и до сих пор по достоинству не оцененное влияние на становление европейской культуры. Христианское богословие возникло именно в борьбе с гностической ересью. Недаром А. Гарнак считал гностиков “первыми богословами”. Благодаря изучаемому феномену христианство начало философствовать и утвердилось как учение эллинское по преимуществу, восприняв через посредство гностицизма многие философские концепции античности. Сами гностические представления во многом вошли в христианский канон (уже в XIX в. Дж. Нокс обнаружил в каноническом тексте “Евангелия от Луки” следы редакторской правки гностика Маркиона).

Такие известные церковные писатели, как Климент Александрийский и Ориген выработали своё, церковное, понимание гнозиса, усвоив при этом некоторые представления гностицизма. Так, в христологическом учении **Климента Александрийского** прослеживается докетический оттенок. Этот писатель полагал, что Христос воспринял реальное человечество и реальное человеческое тело. Однако при этом для реальности этого человечества достаточно допустить истинно человеческое существование этого тела, но без существенных его определений, т.е. без таких условий, без которых реальность была бы невысказана ни в каком другом человеке. Для Христа, полагал Климент, не нужны условия человеческого существования. Тело его не имело потребностей обыкновенного человека. Климент полагал Христа бесстрастным в стоическом духе. Христос понимается здесь как идеал истинного гностика, а поскольку задачу гностика Климент видел в том, чтобы стоять выше страстей, Христос и есть высшее проявление этого бесстрастия. Образ истинного гностика как совершенного христианского мудреца (И.Мейендорф предполагает, что во времена Климента в Александрии существовало негласное общество христианских “гностиков” — любителей философии, которые держали свои убеждения в тайне и считали себя элитой) даётся в конце 2-й книги “Стромат”. Здесь Климент, как отмечает Г.Г.Майоров, “вслед за гностиками объявил о превосходстве знания (гнозиса) над слепой, непросвещённой верой”. 8-я книга этого сочинения представляет собой извлечения, сделанные из произведений гностиков-валентиниан и языческих философов.

У **Оригена** Отец, содержащий в совершеннейшем единстве всю полноту своих определений, самым бытием своим как сила (dunamis) предполагает бытие Сына как своей энергии (energeia), рождающегося всегда, вне пространства и времени. В догматической системе Оригена Сын имеет то же значение, что зоны и плерома в наиболее развитых гностических системах. В.В.Болотов пишет: “Это — раскрывшаяся в разнообразии, реально осуществившаяся в живом личном Духе сумма божественных предикатов, предполагаемых в Отце, но ещё в безразличном единстве. Сын есть посредник между абсолютным Богом и конечным миром, в гносеологическом смысле — как существо, в раздельной, законченной определённости открывающее в Себе миру каждое из свойств Отца, в метафизическом смысле — как существо, самым бытием своим приводящее в бытие всё существующее, как Творец мира”. Поскольку Сын есть энергия по отношению к Отцу как силе в потенциальности, возникает субординационизм. Не вполне ясно, впрочем, является ли Сын посредником между Отцом и миром именно вследствие того, что он ниже Отца, т.е. вследствие понижения божественности. Бог, по Оригену, не может быть только потенциальным, но должен с необходимостью раскрыться и актуально. А поскольку в Боге всё вечно, то и его актуальное раскрытие, т.е. мир, “современен” Богу и стоит после него только в причинном смысле, но не во временном. По Оригену, мир есть божественная мысль, как её

логическое содержание. Вопрос о происхождении зла решается Оригеном также в гностическом духе. Здесь мы находим теорию предсуществования душ (сходную с той, что развивает Платон в “Федре” (245d-255e)), причём мир чистых духов у Оригена совечен Богу. Не совсем ясно, какова природа этих духов, но даже если она и тварная, эти духи являются частью духовного мира, хотя и наиболее субординационно удалённой от Бога. Причина зла — в отпадении чистых духов от Божества. Таким образом Ориген решает вопрос о происхождении зла нравственно более христиански (поскольку отпадает не сама божественность, но некий совечный ей духовный мир), однако метафизически — вполне гностически. Казалось бы, Христос при своём воплощении не мог воспринять человеческой души, поскольку по своему происхождению он — такой же чистый дух, какими некогда были человеческие души, однако столь пламенно устремившийся к Богу, что соединился с Сыном-Логосом. Однако Ориген, желая избежать докетизма, учит о принятии им человеческих тела и души. Цель воплощения Христа — откровение Божества человечеству, освящение человеческой природы личным единением со Словом. Вся его жизнь имела высший символический смысл, в гностическом значении. Страдания Христа имели искупительное значение: лукавый получил в плату за человеческие души душу Христа, но не смог овладеть ею и потерял всё. Это — также гностическое представление. “В этом странном взгляде, — пишет В.В. Болотов, — от которого не свободен был и св. Иринеи Лионский, Ориген сближается с гностиками. Те тоже не могли понять положительной стороны искупительных страданий, и потому всю силу ударяли на отрицательную, — поругание над князем мира и его ангелами и разрушение дел их”. В эсхатологии Оригена Сын должен передать земное царство Отцу после того, как не останется ничего злого. Сам дьявол раскается и очистится. Всё материальное сделается излишним и возвратится в небытие. Таким образом мировой процесс, как и у гностиков, здесь есть апокатастасис, восстановление всего в единстве с Богом.

Гностицизм, возникший в начале II в., к концу III в. уже не представлял для официальной христианской Церкви серьёзной угрозы. Прямым продолжением гностицизма является **манихейство**, возникшее в IV в. в Иране. Это учение носит многие типично гностические черты, но имеет также существенные отличия, главное из которых — метафизический дуализм иранского типа. В манихействе последовательно развито учение о двух самостоятельных предсущих вселенских началах. Этот дуализм оказывает влияние на гностический субстрат манихейской доктрины. Согласно гностическим учениям, материальный мир был сотворён вследствие заблуждения и неполного знания низшей эманации Божества, самой этой эманацией или её несовершенным порождением, Демиургом. В манихействе с его резко проводимым дуализмом божества совершенны и не могут ни заблуждаться, ни впадать в грех, ни творить нечто несовершенное. Силы Мрака столь же абсолютно злы и не могут сотворить ничего разумного или прекрасного по форме. Вместо гностических образов падшей Софии-Ахамот и Демиурга здесь выступают силы Мрака, сотворившие бесформенный хаос смешения и человеческое тело как подобие божественного облика, а также божества-демиурги, оформившие смешение как космос. Таким образом, дуализм здесь не только этический, как в гностицизме, но также метафизический. Мировой процесс здесь, как и в гностицизме, есть апокатастасис, отделение света от мрака. Христа манихейство считает пророком, таким же, каковы ветхозаветные пророки, Будда и сам Мани. Ведущий отечественный специалист по манихейству Е.Б.Смагина выделяет в манихейском учении следующие “слои”: 1) гностические концепции (несовершенство материального мира и совершенство его небесного прототипа, катастрофичность, мировая история как апокатастасис), а также персонажи гностического пантеона (Отец Величия, Мать Жизни, Первочеловек, Дева Света, Адаманти, архонты, Мать Жизни (София)); 2) христианский и иудео-христианский слой, примыкающий к гностическому и часто связанный с ним в одно целое (в христологии — различие космического и земного Христа, докетизм), критика иудаизма, павлинизм; 3) зороастрийский субстрат (метафизический дуализм, мифологические персонажи); 4) слой буддийского влияния — а) первичный (результат знакомства Мани с буддизмом): учение о Будде как апостоле, о метемпсихозе и пр. и б) вторичный: доктринальные и лексические заимствования из буддизма в восточных манихейских текстах (“апостол” — “будда”, “смерть” — “паринирвана” и пр.); 5) слой митраизма и вавилонских верований (отождествление Мани с Митрой в турфанских текстах, астрологические представления (Это влияние, отмечает Е.Б.Смагина, могло быть опосредованным: через сирийский гностицизм, в частности, воззрения Вардесана.)); 6) влияние античной философии (учения о метемпсихозе, о стихиях).

Основатель манихейской религии Мани действовал в III в. Он родился в Вавилонии, в небольшом селении, и вёл жизнь странствующего проповедника. Его отец Патик, исповедовавший зороастризм, незадолго до его рождения вступил в иудео-христианскую общину, в которой и сам Мани прожил 24 года. Ан-Надим сообщает,

что эта община называлась “аль-мугтасила” — “омывающиеся” (т.е. baptistaiv), что происходит от обычая ежедневных ритуальных омовений и, возможно, освящения пищи водосвятием; кроме того, эта община называлась элхасайтской (елекезайтской). Сектанты вели аскетический образ жизни и соблюдали обет безбрачия, были вегетарианцами и не пили вина. Согласно традиции, первое озарение снизошло на Мани, когда ему было 12 лет: ему явился божественный “двойник” и открыл ему, что его призвание — нести в мир истинную вселенскую религию, возвещая её всем народам. Однако только в 240 г., в возрасте 24-х лет, Мани впервые выступил с проповедью перед своей общиной. Это выступление было встречено враждебно пресвитерами общины, они избили Мани и оттаскали его за волосы. Тогда Мани покинул элхасайтов в сопровождении двух молодых учеников и своего отца Патика. Он отправился в столицу Селевкии-Ктесифона, где и началась его миссионерская деятельность. Затем он направился на север, в Армению, а после прибыл в Индию. В то же время он отправил на запад, к территориям Римской империи, миссию во главе с Патином. В 242 г. Мани возвратился в Иран, где в это время взошёл на престол веротерпимый монарх Шапур I.

В день коронации Шапура I Мани произнёс перед ним свою проповедь, которая была встречена благосклонно. По-видимому, новый монарх видел в Мани потенциального основателя государственной религии. Однако впоследствии, в 252/253 г. Шапур охладил к пророку, так что тому даже пришлось бежать из Ирана. Несмотря на это, Александр Ликопольский (Al. Lyc. 15.2.4) утверждает, что Мани был в свите Шапура во время его похода против римлян в 256 — 260 г. Между 244 и 261 г. ученик Мани Ада занимался миссионерской деятельностью в пределах Римской Империи и добрался до Александрии Египетской. Мар Аммо проповедовал манихейство в Маргиане, Бактрии и Кушане.

В 273 г. умер Шапур I. Мани явился к его сыну Ормизду и был встречен довольно тепло. Затем пророк отправился в Ассирию, а Ормизд в 274 г. умер. Его преемник Бахрам I отнёсся к манихейству плохо. Зороастрийские жрецы оклеветали Мани перед новым монархом, и по прибытии ко двору он был схвачен и брошен в темницу. Мани провёл 26 дней в оковах. К нему смогли проникнуть некоторые ученики; пророк назначил 12 учителей и 72 епископа, а во главе церкви поставил своего ученика Сисинния. На 26-й день он умер.

Такова *curriculum vitae* Мани по манихейским источникам. Однако существует ещё антиманихейская версия его биографии, изложенная в “Деяниях Архелая” (Acta Achelai 61-66.) и повторяемая большинством христианских ересиологов. Этот вариант настолько примечателен, что мы не можем его не изложить.

Некий сарацин Скифиан, чернокнижник, написал несколько книг, в которых изложил своё учение, основные положения которого были заимствованы у Пифагора. Он объявил себя пророком и стал полемизировать с христианами. Желая убедить слушателей в своей божественности, он даже пытался однажды взлететь с купола храма, однако это у него не получилось. Его книги наследовал его ученик Теревинф, который принял имя Будда и отправился в Персию с проповедью. Там он также полемизировал с христианами и пытался взлететь с купола, однако упал и разбился насмерть. От него книги Скифиана попали к вольноотпущеннику его вдовы (в прошлом блудницы) Курбику, который взял себе имя Мани. Он переделал на свой манер новозаветные книги и объявил себя апостолом Христа, надеясь на успех среди христиан. Он брался вылечить сына ерсидского царя, однако это ему не удалось, и тогда с него содрали кожу.

В конце III в. манихейство вновь подверглось гонениям в Иране: Сисинний вместе со своими пресвитерами погиб мученической смертью. Церковь возглавил другой ученик Мани — Иннай. По преданию, он излечил больного царя. Через три года, впрочем, преследования возобновились.

В V — VII вв. в манихейской церкви произошёл раскол. Однако она продолжала существовать; центр её на протяжении всего правления Сасанидов находился в Вавилонии, а в X в. был перенесён в Самарканд. В отличие от гностицизма, который был группой религиозно-философских учений, имевших сходные концепции и общую направленность, манихейство имело вид вполне оформленной религии со своим литературным каноном, храмами и богослужением. По-видимому, в силу этого манихейство получило весьма значительное распространение: от Северной Африки до Китая. В 297 г. вышло первое антиманихейское римское постановление: император Диоклетиан предписывал проконсулу Африки Юлиану казнить всех манихейских пресвитеров, а их книги — уничтожить. Из-за таких репрессий на Западе манихейство с VI в. начало

приходить в упадок. К VIII в. манихейские общины оставались только в Северной Африке. В 694 г. манихейский пресвитер был принят при дворе китайского императора, а в 732 г. манихеям было разрешено исповедовать свою религию в Китае. В 763 г. манихейство было провозглашено государственной религией степной империи уйгуров; в этом качестве оно просуществовало здесь до 840 г. С середины IX в. в Китае начались антиманихейские гонения (в 1120 г. император издал указ о разрушении манихейских храмов). В Восточном Туркестане манихейство продержалось до XIII в., а в некоторых районах Китая — до XIV в. Есть сведения, что в качестве тайной религии манихейство сохранялось до XVI в. в Южном Китае. После XIV в. китайские манихейские общины адаптировались, превратившись в буддийские и даосские секты. Некоторые манихейские книги вошли в даосский литературный канон.

Манихейство оказало влияние на многие религиозно-философские и общественные течения: в конце V в. — на движение маздакитов, в X в., уже при арабском владычестве в Иране — на ересь зиндиков. На Западе манихейское влияние прослеживается у павликиан, позднее — у богомилов, катаров, вальденсов, альбигойцев и др.

Согласно манихейской доктрине, во вселенной изначально существуют две силы — Свет и Мрак. Персонафикация Света — божество, именуемое Отцом Величия или Богом Истины. Этот Свет разделён на многочисленные зоны, которые являются обителями божеств: богов (эманаций Отца Величия), богатых (эманаций богов) и ангелов (эманаций богатых). Персонафикация Мрака — Материя. У порождений Мрака есть пять жилищ, из которых вышли пять тёмных стихий, а также миры Сухого и Влажного. Если силы Света гармоничны и изначально пребывали в состоянии покоя, то силы Мрака постоянно враждуют между собой. Свет занимает верхнюю часть вселенной, а Мрак — нижнюю.

Материя взглянула на Свет и позавидовав его красоте, решила его захватить. Пять жилищ Мрака (они же пять миров плоти) открылись, и из них пролились стихии Мрака: Дым, Огонь (Пожар), Ветер, Вода и Тьма. В мирах Влажного и Сухого Материя стала выращивать из пяти стихий пять видов деревьев, в которые сама же и воплотилась. В то же время Отец Величия, чтобы противостоять замыслам Материи, произвёл из себя Великий Дух (Мать жизни) и Первочеловека. Из Первочеловека эманировали светлые стихии: Воздух, Огонь, Вода, Ветер и Свет. Эти стихии стали боевыми доспехами Первочеловека. Когда Материя на своих деревьях вырастила пять плодов, они упали на почву миров Сухого и Влажного, и из них вышли пять архонтов, демонов Мрака. Архонт мира Огня — лев; архонт мира Ветра — орёл; архонт мира Воды — рыбы; архонт мира Тьмы — дракон. Сильнейшим является пятиликий архонт Дыма; у него львиная голова, орлиные крылья, туловище дракона, четыре лапы (как у демонов) и рыбий хвост. Архонт Дыма повёл силы Мрака в наступление на Свет. Они взошли вверх, к границе Мрака, и захватили некоторую часть Света, смешавшись с ним.

Тогда Мать жизни и все светлые божества благословили Первочеловека на битву. Первочеловек облачился в свои светлые стихии, спустился в захваченную Мраком область и вступил в битву с его силами. Он побеждал силы Мрака, однако ему пришлось отдать тёмным стихиям свои одеяния, которые связали архонтов Мрака и не дали им продвигаться дальше. При этом Первочеловек остался безоружным. Тогда Отец Величия произвёл из себя Дух живой (Отец жизни), который воззвал к Первочеловеку. Первочеловек услышал его в бездне и ответил. Эти Зов и Ответ стали двуединым божеством. Дух живой спустился на поле битвы и вознёс Первочеловека обратно в страну Света. Поскольку Первочеловек соприкасался с силами Мрака и познал смешение, он не сразу смог слиться со светлыми божествами.

Итак, Мрак был связан, но на границе Света и Мрака осталась область смешения, где пять светлых стихий были раздроблены и смешаны с Мраком. Тогда Дух живой и Мать жизни спустились в эту область и стали перedelывать её, чтобы можно было начать выделение частиц Света и их возвращение в высь. Это и было миротворением. Божества-демиурги связали архонтов Мрака и поставили их в разные области мира. Из их тел была сотворена земля, поставленная посреди моря. Над землёй были созданы из душ тёмных архонтов десять небесных твердей. Под твердями Дух живой создал Колесо звёзд, где вращаются души архонтов, светящиеся разорванными ими одеяниями Первочеловека. Семеро царей миров Мрака стали пятью планетами и двумя астрологическими аналогами Солнца и Луны; двенадцать слуг Материи стали двенадцатью зодиакальными созвездиями. Дух живой облачился в три Одеяния — Ветер, Воду и Свет; затем он сделал эти одеяния “переправами”: омыл их и опустил в бездну, по этим переправам стали спускаться три соответствующие

тёмные стихии. Мутная вода от омовения “переправ” была вылита в море; от этого морская вода имеет такой вкус и непригодна для питья. Из этих мутных вод образовался Гигант моря, который с тех пор и плавает в нём, находясь под влиянием зодиакальных знаков и планет. Аналогично Воздух и Ветер поднимаются вверх, а осадок в виде Дыма и тёмного Ветра опускаются вниз. Кроме того, были установлены три Колеса (ветровое, водяное и огненное), посредством которых соответствующие стихии поднимаются вверх. Земля была окружена стеной Воды (морем), стеной Огня и стеной Тьмы. После очищения стихий тёмный остаток спускается в геенну. Дух живой поставил стражами над миром пять своих эманаций: Светодержца — над всеми твердями, Царя чести — в седьмой тверди (он следит за восхождением Света), Адаманта — стеречь архонтов Материи, Царя славы — вращать три колеса стихий, Омофора — держать землю и тверди. Светодержец выстроил новый эон, куда должен вознестись очищенный Свет. У каждого из сынов Духа живого есть в подчинении свои ангелы.

После этого Отец Величия послал вниз ещё одну свою эманацию — Третьего Посланца, к которому должен восходить Свет из мира. Материя и её силы, увидев Третьего Посланца, позавидовали его красоте и решили создать для себя такое же существо, чтобы оно стало им защитой от Света и божеством. Материя взлетела к Посланцу, однако не сумела его достичь и упала обратно в бездну. Из той части Материи, которая упала на влагу, возникла эманация, которую укротил Адамант. Из остальной части выросло дерево, давшее плоды; из этих плодов вышли архонты двух полов, которые совокупились, надеясь породить существо по образу Посланца. Однако у этих косных архонтов не получилось ничего, кроме Выкидышей. Эти Выкидыши вместе с архонтами вошли в область, которую стерёг Адамант, и остановили восхождение Воды, Ветра и Огня. Самый сильный из Выкидышей, по имени Сакла, собрал светоносное семя от всех своих братьев и, вместе со своей подругой, сотворил первых людей — Адама и Еву — в которых вложил этот свет. Сакла, совокупившись с Евой, породил Авеля и Каина.

Тогда Отец Величия произвёл из себя Иисуса-Сияние и Деву Света. Иисус сошёл в область, контролируемую Адамантом, усмирил Выкидышей и архонтов и восстановил восхождение светлых стихий. Потом он спустился к первым людям, принял облик Евы и просветил Адама, дав ему знание о божественной сущности его души и о пути спасения. После этого Иисус вознёсся ввысь. Для того, чтобы очищать и возносить человеческие души, были созданы два Корабля Света — Солнце и Луна (Солнце — из светлой стихии, Луна — из Воды). На Солнце поселился Дух Живой, на Луне — Иисус-Сияние и Дева Света. Эта Дева Света является архонтам, отчего у них бывает поллюция — извержение света.

У Адама и Евы родился сын Сиф, которому Адам передал учение Иисуса. От Сифа произошло поколение праведников, последним из которых был сам Мани; каждому из этого рода являлся Двойник (эманация Иисуса-Сияния), наставлявший их в божественном знании. Все эти праведники из рода Сифа становились основателями истинных церквей. После смерти каждого Апостола (потомка Сифа) церковь некоторое время пребывает в праведности, а потом приходит в упадок. Тогда приходит новый Апостол.

Праведный человек должен прежде всего не вредить свету и жизни, заключённым в материальном мире, и не задерживать их вознесения. Тогда душа самого праведника после его смерти возносится ввысь. В эту душу вселяется Разум Света — эманация Иисуса-Сияния. Душа восходит в воздух, где её принимает Столп славы (или Человек Совершенный). По Столпу славы душа поднимается к Луне, где окончательно очищается. Лунные фазы связаны с тем, что от новолуния до полнолуния Луна наполняется душами, которые затем (в новолуние) возносятся к Солнцу. Солнце открывает душам путь окончательного очищения и вознесения. Однако Материя не желает отпускать Свет и потому задерживает души во Мраке. Двенадцать духов заблуждения, которые спускаются из знаков Зодиака, вселяются в души людей и влекут их к пяти лжеучениям — антиподам истинной веры. Человек, не освободившийся от греха и заблуждения, после смерти не возносится, а душа его вселяется в другое тело или какое-либо из творений Материи. Некоторые души, пройдя несколько перерождений, очищаются и возносятся; остальные идут в геенну, где будут пребывать до конца этого мира.

Весь мировой процесс, таким образом, состоит в освобождении Света. При этом вследствие размножения человеческого рода свет, заключённый в человеческих душах, постоянно дробится. Поэтому манихейство выступает против деторождения. Перед концом мира Света в нём останется немного, и тогда начнётся великая

война, в которой грешники временно одержат победу. Зов и Слух образуют божественное единство — Помысел жизни, — которые соберут остатки Света и сделают из него Последнее Изваяние, которое вознесётся вверх. Затем на землю будет послан великий огонь, который пожрёт мир за 1468 лет. После этого божества воссядут на престолы, чтобы судить души людей. Праведники вознесутся в новый эон, созданный Великим Строителем, и будут жить там вечно вместе с божествами. Все они со временем забудут страдание, которое претерпели в материальном мире, и воссоединятся с чистым, не познавшим смешения, Светом. Души грешников составят Шар, в который будет заключена вся мужская часть Мрака; женская его часть будет сброшена в могилу. Между ними будет положен камень, чтобы они никогда не смогли соединиться и восстать против Света.

Члены манихейской общины распределялись по пяти рангам. Во главе церкви стоял Учитель (Апостол); ему подчинялись 72 епископа, которые возглавляли общины отдельных областей или стран. Местными общинами руководили пресвитеры (“домоправители”), они же читали проповеди и переписывали священные тексты. Далее следовали Избранники — монашество. Избранники давали обеты безбрачия, воздержания, придерживались строгих ограничений в пище, не имели собственности и не могли заниматься мирскими делами. В их обязанности входили молитва, посты и переписывание книг. Из Избранников выделялись миссионеры. И, наконец, низшим рангом были слушатели — миряне; им запрещалось убивать людей и животных и пить вино. Им разрешалось иметь семью (причём предписывалось единобрачие), имущество и заниматься мирскими делами. Главной их обязанностью было содержать Избранников и приносить милостыню общине.

Е.Б. Смагина отмечает: “Манихейство, вместо того чтобы стать мировой религией, почти повсеместно сделалось “мировой ересью”: христиане называли его христианской ересью, Картир и зороастрийское жречество, очевидно, считали искажением зороастризма, буддизм (в какой-то мере также даосизм) в конце концов адаптировал его”. Ещё конкретнее, на наш взгляд, утверждение Л.Н. Гумилёва: “Римлян шокировала нетерпимость манихеев и их заумная натурфилософия, претендовавшая на то, чтобы вносить поправки в естествознание, в то время достаточно совершенное (т.е. воинствующее невежество); персов и арабов — безбожие и ложь, не только разрешённая, но и прямо предписанная манихейским “верным” как средство борьбы с материей; китайцев — запрещение семьи и изнурение плоти путём аскезы и коллективного разврата, чтобы вызвать в себе отвращение к жизни; буддистов — жестокость по отношению к людям и животным, которых манихеи считали “злыми”, т. е. несогласными с их учением”.

Мы уже говорили о принципиальной невозможности смешивать манихейство с гностицизмом, несмотря на их близкое родство. Эта близость объясняется, прежде всего, тем обстоятельством, что сам Мани получил воспитание в общине гностического типа. Однако впоследствии он далеко ушёл от гностицизма в сторону традиционного иранского дуализма. Е.Б. Смагина, однако, утверждает: “дуализм манихейства — такая, казалось бы, зороастрийская черта — есть, очевидно, не что иное, как разработка и переосмысление некоторых христианских (или даже более ранних — гетеродоксальных иудейских) воззрений, отчасти под влиянием греческой философии. Сам по себе дуализм — категория достаточно общая и абстрактная, чтобы стать результатом самостоятельного развития того или иного учения: при соответствующих условиях до дуалистических воззрений (представления, что добро и зло — категории изначально чуждые, что материальный мир есть зло и т.д.) человек может вполне самостоятельно “додуматься” в самые разные эпохи и в самых несхожих культурах”. Испытывая глубокое уважение к такому блестящему специалисту по манихейству, мы всё же должны сказать: нет, не додумается! Прочитанное нами определение дуализма несколько расплывчато: неясно, идёт ли речь о дуализме этическом или метафизическом. Что касается этического дуализма, то, вне всякого сомнения, до него додуматься несложно. Всякий аскетизм во всякой практически религиозной системе к нему приводит: всякий суровый аскет рассматривает материю как зло, противоположащее духу как добру. Но это ещё вовсе не означает метафизического дуализма — учения об изначальном существовании двух различных субстанций: добра и зла, Света и Мрака и т.п., — который в описываемую эпоху только и можно найти в Иране. Платоновский дуализм, который можно усмотреть в учении об одновременном происхождении Демиурга и материи, если даже и имеет место (что, кстати, весьма спорно) носит совсем иной характер: и Демиургу, и материи здесь предшествует Единое.

Секта **мессалиан**, возникшая на православном Востоке в IV в., близка к манихейству в его этическом учении.

Мессалиане (евхиты) подчёркивали особую греховность человеческой природы, которую может погасить только неистовая молитва, и, как все неистовые аскеты, принимали дуалистическую точку зрения. Евхиты (в большинстве сирийские и малоазийские монахи) ставили выше всего молитву и считали её единственным средством к спасению. Они учили, что каждый человек, в силу происхождения от Адама, приносит с собой в мир злого демона, во власти которого он находится. Крещение не освобождает человека от него; одна только усердная молитва может изгнать демона. Когда усиленной молитвой изгоняется демон, его место занимает Дух Святой, который освобождает тело от волнений и страстей и совершенно отвлекает душу от зла; после этого становятся ненужными ни монашеские подвиги для обуздания тела, ни чтение Св.Писания, ни принятие таинств, ни какой-либо закон. Кроме того, евхиты отрицали троичность лиц в Божестве, представляя лица (ипостаси) формами проявления одного Божества. Отказавшись от правил монашеской жизни, евхиты избегали всякого труда как унижающего духовную жизнь и питались только милостынею; они предавались своего рода медитативной практике и “грезили, что они телесными очами созерцают Божество”. В XI в. во Фракии появилась ересь, также именуемая евхитской, но исповедующая несколько иное учение: Бог-Отец имеет двух сыновей — старшего Сатанаила и младшего Христа. Старший господствует над землёй, а младший — над небом. Сатанаил отпал от Отца и образовал на земле независимое царство; Христос должен разрушить царство Сатанаила и восстановить мировой порядок. Евхиты XI в., как и их предшественники, единственным залогом спасения считали молитву и также практиковали “видение духов”. Эта ересь скоро слилась с ересью богомилов.

Павел Самосатский (вторая половина III в.), епископ Антиохийский, развил христологическое учение, сходное с гностическим и манихейским. Он учил, что Иисус был простым человеком, в котором обитало Слово, как обитало оно в Моисее и пророках. (В своей епархии Павел гимны в честь Спасителя заменил гимнами в честь себя самого, видимо, считая, что в нём также пребывает Слово.) Кроме того, Павел отрицал различие лиц в Божестве и говорил, что выражение “Сын от вечности” означает лишь мысленное существование Сына в Божественном предведении.

Доктрина мистического богопознания, весьма распространённая в восточном средневековом богословии, во многом сходна с богопознанием у гностиков. Мистическое учение Макария Египетского (301-391 гг.) утверждает целью человеческого существования обожение, средством достижения которого служит аскетика. Начальной стадией в восхождении к Богу является очищение (каqarsiz) от страстей, от страстных помыслов. По достижении бесстрастия наступает следующий высший момент в возвышении к Богу — просвещение (fwtismoz) духовным ведением, созерцаниями (qewriai). Наконец, на высшей стадии развития достигается и высшая цель аскетики — обожение — в акте мистического соединения с Божеством. С.Л.Елифанович называет мистику Макария нравственно-практической, в противовес созерцательной или философско-спекулятивной мистике Григория Нисского (ок.335-ок.394) и Евагрия Понтийского (346-ок.400) (а также его последователями Исихием, Марком Подвижником и Нилом Синайским), где “созерцания не носят уже конкретно-чувственного характера, а представляют собой отвлечённые мысленные интуиции о внутренней сущности и цели (logoz) вещей и действий”. Обожение здесь есть слияние с Богом, но уже не души и тела, а ума, возвышающегося в экстагическом состоянии до таинственнейшего богопознания по отрешении от всего чувственного и мысленного.

Многие гностические идеи присутствуют в сочинениях **псевдо-Дионисия Ареопагита**. Автор “Ареопагитик” (по-видимому, вслед за Григорием Нисским) утверждает непознаваемость и непостижимость Бога. Бог существенно открывается в мире в своих силах и энергиях; в этом своём самооткровении миру он познаваем. Весь мир есть образ Бога (Г.В.Флоровский, излагая это учение, пишет: “...В Боге есть “сущетворный прообраз” мира, чрез участие в котором мир и имеет бытие. Бог познаваем и постижим в том лике Его, который, открыт и явлен миру; иначе сказать, Бог познаётся и постигается в своих отношениях к миру или к твари”). Бог может описываться катафатически и апофатически, причём высшим является апофатическое богословие, которое определяет Бога как Ничто. Он не есть ничто из несуществующего и ничто из существующего, всё во всём и ничто в ничём. Поэтому богопознание носит экстагический характер (идея экстаза в “Ареопагитиках” связана с идеей эроса: душа, вдохновлённая любовью к Богу, “выходит из себя” и устремляется к нему). Это познание без слов и понятий, а потому несообщимое и доступное только тому, кто его достиг сам. Высшее познание открывается человеку “во мраке неведения”, когда разум, покинув самого

себя, соединяется с лучами Премудрости. “Нужно подыматься всё выше, — излагает Г.В.Флоровский, — миновать все священные вершины, покинуть все небесные звуки, и светлы, и слова, — и войти в “таинственный мрак незнания”, где истинно обитает Тот, Кто выше и вне всего...”. Катафатическое богословие представляет собой созерцание первообраза в образах, т.е. Бога в символах тварного мира. Основное понятие катафатического богословия псевдо-Дионисия — “промышление” (*pronoia*) — некое “исхождение” Бога в мир, пребывание в нём и возвращение в себя. Это есть реальное вездеприсутствие Бога, благодаря которому Бог присутствует во всём и как бы становится всем во всём. При этом Бог диалектически остаётся в неподвижности и простоте своего бытия — тот же и иной. В божественном промышлении совпадают пребывание и подвижность, стояние и движение, что выражает, говорит Г.В.Флоровский, неоплатонический символ круга, в центре которого сходятся все лучи — образ ума Прокла. К учению псевдо-Дионисия во многом примыкает Максим Исповедник (580-662 гг.). Весь мир есть откровение Бога и потому символичен. Познание мира есть раскрытие этого символизма, восприятие божественной воли и мысли. Мир есть откровение Слова, и потому откровение завершается воплощением Слова. Бог в полноте своего бытия непостижим. Однако познание Бога возможно в сверх-мысленном видении, в экстазе. Поэтому и смысл апофатического богословия в том, что оно напоминает об экстатическом опыте. Бог вступает в мир в неких познавательных образах, чтобы явить себя человеку, а человек выступает из мира, чтобы найти Бога таким, каким он пребывает вне мира. Происходит обожение человеческого ума; Дух Святой охватывает душу и “претворяет” её. Это состояние благодатного усыновления, в котором душа приходит к единству с Отцом.

Помимо Максима Исповедника, сочинения псевдо-Дионисия оказали значительное влияние на таких авторитетных церковных мыслителей, как Иоанн Скифопольский, Иоанн Дамаскин, Михаил Пселл, Григорий Палама, на западе — Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Роберт Гроссетест, Альберт Великий, Фома Аквинский, Дионисий Картузианский, Мейстер Экхарт, Николай Кузанский, Ангелус Силезиус...

Иоанн Скот Эриугена (IX в.) продолжает традицию апофатического и катафатического богословия “Ареопагитик” (переводчиком которых он был). Эриугена различает четыре формы единой природы: 1) *natura non creata creans* — природа не сотворённая и творящая — Божество как непроисшедшая причина всего, во всём проявляющаяся; 2) *natura creata creans* — природа не сотворённая и творящая — божественные идеи, посредствующие между Богом и миром; 3) *natura creata nec creans* — природа сотворённая и не творящая — мир как проявление божественных идей и самого Бога; 4) *natura non creata nec creans* — природа не сотворённая и не творящая — Божество как последняя цель всего. Идеи есть первый момент проявления Божества и первоначальные причины всех вещей. Они происходят от Бога вечно и существуют в Логосе как своём единстве (Эриугена здесь следует Аристотелю, полагая, что единство существует лишь как единство множественности). Мир есть дальнейший момент проявления самого Бога через посредство идей. “Ничто”, из которого сотворён мир, у Эриугены есть, как указывает А.И.Бриллиантов, “превышающая всякое бытие и небытие “пресуществлённость” (*superessentialitas*) Божества”. Всякое материальное тело есть комплекс невещественных акциденций непостижимой самой в себе сущности. Таким образом, всё не только происходит от Бога и существует в Боге, но и есть Бог; творение представляется нисхождением (*processio*) Бога в тварь через посредство идей. Эта, казалось бы, совершенно пантеистическая концепция, представляет, однако, мир проявлением именно мысли и воли абсолютного персонифицированного Духа, так что это, скорее, теизм. Человек в системе Эриугены есть не только модус или проявление Абсолюта, но и его образ. Человек, как и всё прочее, есть мысль Божества, но “мысль, могущая мыслить себя, самосознательная и существующая, так сказать, не наряду с прочими мыслями, составляющими сущность конечного мира, а представляющая как бы синтез их”. Для человека, как и для Божества, бытие и мышление тождественны, поэтому весь конечный мир должен разрешаться в человеческой мысли и заключаться в человеческом духе. Смысл мирового процесса состоит в возвращении человеческой природы, а в ней и через её посредство — всего тварного — в идеальное состояние. В этом свете всё учение Эриугены носит гностический характер, соединяя в себе, как и гностицизм, строгий монизм и христианский теизм.

Секта павликиан, возникшая во второй половине VII в. из маркионитской общины города Самосаты на Евфрате, придерживалась дуалистического учения, сходного с манихейством и маркионитством. Павликиане отличали Творца нынешнего мира от грядущего сотворителя и управителя его (что явственно происходит из учения Маркиона). Они полагали, что грехопадение Адама было неповиновением Демиургу, что давало возможность для откровения Небесного Отца. В христологии павликиане исповедовали докетизм. Они

отрицали Ветхий Завет, православное учение о Богородице и христианские таинства. Основатель ереси Константин считал, что христианской религии чужда всякая обрядность и что истинный христианин достигает нравственного усовершенствования и спасения своими силами. Секта просуществовала до XIII в. В 752 г. император Константин Копроним содействовал распространению павликиан в Европе, переселив часть их на казённый счёт во Фракию. Ответвления павликианской ереси появились в Италии и Франции под названиями болгар, патаренов и катаров.

Учение секты **богомиллов**, возникшей в X в. в Болгарии, по мнению большинства исследователей, происходит от гностических и манихейского учений христианского Востока, переработанных в III в. Павлом Самосатским и обновлённым в группе павликиан в Коммагенах на Евфрате, в VII в. (эта секта просуществовала до XIX в.). Другим источником богомилства считается мессалианство, распространённое в монастырях Византии в X в. Богомилы получили своё название от имени основоположника ереси — попа Богомила, который проповедовал в Болгарии в X в. Как считает В.Д. Андреев, предпосылками богомилства были “гностицистские учения народов Среднего и Ближнего Востока, оппозиционные настроения угнетаемой части населения по отношению к официальному богословию и феодальному государству”.

Концепция богомиллов в целом сходна с учением фракийских евхитов XI в. Богомилы различали Бога доброго, творца невидимого мира, и злого Духа, Люцифера, или Сатанаила, создателя чувственного видимого мира. По другой версии богомилского учения, Сатанаил был старшим Сыном Небесного Отца, в своей гордыне отпавшего от него, а у Отца заменённого младшим Сыном — Иисусом. Таким образом, представлены и дуалистическая, близкая к манихейству, и монистическая, близкая к гностицизму, доктрины.

Сатанаил устроил покрытую водой землю, а также создал материального человека. Но при этом он никак не мог дать человеческому телу жизнь: он вдыхал в тело своё дыхание, но оно выходило через естественные отверстия или через большой палец ноги и при этом становилось жидкостью или змеями. Кроме того, это дыхание загрязнило человека, став источником грехов. В конце концов Небесный Отец дал человеку душу, а Сатанаил согласился властвовать лишь над телами людей. Души людей должны пополнять ряды ангельского воинства. Однако Сатанаил нарушил своё обещание и под видом змеи соблазнил Еву, от чего родились Каин и его сестра Каломена; когда же Ева от Адама родила Авеля, Каин убил его. С этих пор дети Сатанаила преследуют детей Божиих (этих последних немного: все они перечислены в родословии у Матфея). Весь период Ветхого Завета род человеческий был подвластен Сатанаилу, причём этот последний насылал всяческие бедствия: потоп, столпотворение Вавилонское, Закон Моисеев и т.п. Наконец, Отец Небесный сжалился над людьми и послал для борьбы с Сатанаилом и спасения людей Иисуса. Иисус вселился через ухо в утробу Девы, родился, жил и умер как телесный человек, хотя на самом деле тело его было призрачным. Иисус одержал победу над Сатанаилом, причём отнял у него божественность, заключённую в слог “ил”, так что тот стал просто Сатаной. Этому Сатану Иисус сбросил в преисподнюю, а роду человеческому дал возможность войти во врата Небесного царства. Затем он возвратился к Небесному Отцу.

Богомилы отрицательно относились ко всему материальному, и прежде всего — к своему телу; их идеалом было медленное умерщвление плоти. Мясо и вино богомилы в пищу не употребляли. Они одевались в чёрную одежду, подобно монахам, закрывая по возможности и лицо. Кроме того, они избегали, сколько можно, труда, в особенности же торговли. Брак и любые половые связи воспрещались, поскольку в них видели наиболее яркое проявление власти Сатаны, соблазвившего Еву. Богомилы плохо относились к детям, считая их “дьяволятами”. Эти еретики много странствовали, проповедуя своё учение. Но, конечно же, такой строгий образ жизни был приемлем только для немногих; большинство же продолжало жить в миру, “утешаясь” примером Адама. Богомилы молились где придётся, не признавали церковных таинств и не почитали икон и креста.

Богомилы отвергали Ветхий Завет (кроме Псалтири), читали Новый Завет и большое количество апокрифической литературы. Наиболее популярными из этого рода литературы были “Откровение Варуха”, “Об Адаме и Еве”, “О святых Еноховых тайнах”, “Видение Исаяи”, “О хождении Богородицы по мукам”. Богомилы также создали собственную обширную литературу: “Тайная книга богомиллов” (“Книга св. Иоанна”), “Катарский требник”, “Слово и прении Дявола с Господом нашим Иисусом Христом” и др.

Благодаря своему крайнему аскетизму, богомилы были близки и понятны монашеству, а потому многие приверженцы учения вербовались в монашеской среде — как греческой, так и латинской. Однако отвержение Ветхого Завета и противостояние Церкви не могло не обратить на себя внимание властей. Богомилы дошли до отрицания самого государства как представителя материальной, сатанинской силы. Они не желали идти на войну, не признавали судов и присяги.

Богомилство, бывшее весьма популярным на Балканах, продержалось в некоторых областях Болгарии до XVII в. Из Болгарии и сербо-хорватских областей богомилство перекинулось непосредственно в Северную Италию и Южную Францию. Катары в Ломбардии и альбигойцы в Провансе были ответвлениями богомилства и потому носили имена “bulgari”, “bugri” (франц. bougre). Имеются указания на влияние болгарского богомилства в Киевской Руси (“болгарские басни” попа Иеремии). В 1004 г. в Киеве учил богомилской ереси скопец Адриан; в 1123 г. здесь проповедовал богомил Дмитр. Некоторые исследователи отмечают влияние богомилства на русскую секту “стригольников”. Также имеются сведения о том, что богомилы через катаров, альбигойцев и вальденсов связаны с чешским гуситством.

Ересь катаров (Cathari, Gazari) появилась в XII в. в Италии, Южной Франции и во Фландрии. Учение катаров (т.е. “чистых”) носит вполне гностический характер: мир извечно был разделён между Богом Света (невидимый мир) и Богом Тьмы (мир видимый). (Среди еретических сект катаров были некоторые различия. Так, секта Concozzani в Италии признавала единого Бога — Творца мира, сын которого Люцифер был устройтелем видимого мира и Богом Ветхого Завета (ср. учение богомилов)) Сын второго, Люцифер, полонил частицы светлого царства, или ангелов, и держит их в темницах плоти, умножаемых при умножении человечества. Светлый Бог стремится освободить частицы света, против чего борется “Бог мира сего”, он же библейский ветхозаветный Бог, посылающий своих пророков, главный из которых — Моисей. Светлый Бог для просвещения людей послал им высшего из своих ангелов и совершеннейшее своё творение — Христа, который, проникнув в мир через ухо девы Марии, возвестил истину. Тело его было эфирным; также дева Мария, Иосиф и евангелист Иоанн были ангелами в человеческом образе. Победив орудие Люцифера, Иоанна Крестителя, Христос установлением своего духовного крещения (“consolamentum”) открыл пленённым ангелам дорогу к освобождению. Не получившие “consolamentum” в этой жизни получают его в следующем воплощении. Последняя цель мирового процесса — освобождение светлых частиц и обособление Царства Света от Царства Тьмы.

Эта ересь была одной из самых популярных и живучих в истории западного христианства. Кроме того, еретики сумели создать единую организацию; в 1167 г. в Сен-Феликс-де-Караман (неподалёку от Тулузы) состоялся настоящий собор представителей катарских общин, на котором председательствовал болгарский патриарх богомилов Никита. Были заявлены греческая, македонская, болгарская, далматская, ломбардская и французская еретические “церкви”. Катары не признавали Ветхого Завета, своеобразно, в аллегорическом духе, толковали Новый Завет (который имел хождение среди еретиков в провансальском переводе с греческого, а не с Вульгаты) и, кроме того, пользовались апокрифами “Видение пророка Исаяи о существовании Троицы и искуплении рода человеческого” (в итальянской редакции), Евангелие Никодима, “Сказание о вопросах Иоанновых и ответах на них Христовых”

Ересь катаров была уничтожена в XIV в. Родственной им была ересь вальденсов, распространённая в XII — XVII вв. во Франции, Ломбардии, Германии, Польше и Венгрии. В XV в. произошло слияние вальденсов с гуситским движением; в дальнейшем большинство вальденских общин примкнуло к протестантизму. Вальденская церковь в Италии в настоящее время является национальной протестантской церковью со своими храмами, школами и высшими учебными заведениями.

Гностицизм оказал влияние также и на весьма отдалённые от него во времени и пространстве религиозные системы. В последние десятилетия в исследовательской литературе утвердилась мысль о том, что историческое взаимодействие христианства и буддизма не является чем-то невероятным. Исследователь Тибета Р. Стейн усматривает гностические (и/или манихейские) влияния в религии бон. Он обращает внимание на бонскую легенду, согласно которой в первоначальном мире, лишённом формы, появился между бытием и небытием Первочеловек (“Владыка Бытия”). Затем появились два луча света, чёрный и белый. Из них появились соответствующие персонажи. Чёрный архонт противопоставит всему бытию (олицетворяя небытие) и

властвует над людьми. С ним борется белый персонаж, олицетворяющий свет. Согласно другой бонской легенде, материальный мир создала из своего тела царица демонов.

Гностицизм продолжает оказывать своё воздействие на умы — как незрелые, так и академические. В той или иной форме гностические идеи оживают в самых разных культурных и философских течениях. Время от времени тот или иной человек объявляет себя гностиком — или же причисляет к гностикам мыслителей, в общем-то, весьма далёких от оригинального гностицизма. Как заметил ещё М.Э. Поснов, “от гностицизма осталось здесь лишь одно имя и неправильно выведенный из названия, без внимания к известному историческому явлению, принцип превосходства гносиса, знания над верою и — диссидентства, раскола, уклонения от общего церковного и не церковного учения”.

Ещё в XIX в. А. Швейцер доказывал связь с гностицизмом Г.В.Ф. Гегеля, Ф.В. Шеллинга и Э. Гартмана. Е. Шмидт усматривал элементы гностицизма в манихействе, каббале, квакерстве, в немецкой классической философии, в немецком мистицизме и русском духоборчестве; кроме того, он считал гностиками Скота Эриугену, Э. Сведенборга, Ф. Ницше, Л. Толстого и самого себя. В. Шульц сближал с гностиками теософов начала XX в. Папа Пий X в своей энциклике против модернистского движения (от 8 сентября 1907 г.) заявил, что в модернизме возрождается гностицизм.

Многие исследователи указывают на связь западноевропейского движения романтизма с гностицизмом. Так, П. Козловски пишет: “Гностически-теософская подоплёка романтизма и глубокое родство теософского и романтического эпоса ясно видны в требовании Констана создать один единственный эпос модерна, универсальный синтез теологии, поэзии и философии...” При этом указанный автор ссылается на определение Г.В.Ф. Гегеля, согласно которому содержанием эпоса является “целостность мира”, где “развёртывается вся полнота того, что входит в состав поэзии человеческой жизни”.

Уже в начале XX века в Германии выходил журнал “Gnosis”, посвящённый “гностическому” движению в теософских и околорелигиозных кругах. В Париже в начале века возникла “гностическая церковь Франции” (“eglise gnostique de France”). Аналогичная организация существует в США, в Лос-Анджелесе. Наконец, в России в настоящее время также пытается оформиться нечто подобное, а А. Гайдар (видимо, не подумав) объявил себя “гностиком”. По-видимому, академическому исследователю гностицизма придётся всегда наткнуться на такого рода явления.

Гностицизм и каббала

Собственно, каббалу нельзя причислить к гностическим учениям — прежде всего потому, что это специфически еврейское учение возникло и развивалось в русле монотеистического иудаизма. Однако в своём развитии каббала очень многое почерпнула из гностических учений II — III вв. Этот феномен имеет большое значение для изучения религиозно-философской системы В.С. Соловьёва, и потому мы рассмотрим его подробнее.

Термин “каббала” происходит от еврейского глагола “получать” и буквально означает “предание”. Г. Шолем, виднейший исследователь еврейского мистицизма, говорит: “Каббала может считаться мистицизмом, поскольку она стремится к постижению Бога и творения, чьи внутренние элементы — сверх всякого понимания интеллектом. В сущности, эти элементы были получены в каббале через созерцание и озарение, которые представляются каббалой как передача первоначального Откровения”.

Истинная интуиция в каббале совпадает с истинной традицией; учение, сосредоточивающееся вокруг личного контакта с Божеством, понимается как “скрытая мудрость” традиции. Эта традиция есть традиция изучения и толкования Торы, которая понимается как зримое воплощение божественной мудрости. Тора есть идеальный план мироздания, его архетипическая модель, существовавшая прежде творения. Отсюда происходит раввинистическая герменевтика. Для новозаветных фарисеев и книжников наиболее существенным был галахический, законодательный смысл. Средневековая еврейская философская мысль толковала Тору аллегорически. Каббала сокровеннейшим смыслом священного текста считает мистический смысл.

Для каббалы (как и для всей еврейской традиции) язык Писания — “святой язык”, выражающий собою духовную сущность мира. Сам процесс творения есть процесс наречения имени, т.е. языкового оформления мира; имя вещи несёт в себе её внутреннюю природу. Ещё в “Книге творения” (“Сефер Йецира”) (III — IV вв.) 22 буквы еврейского алфавита и 10 цифр есть “пути премудрости”, с помощью которых Бог творит мир; числа и буквы — субстанция тварной Вселенной. Это представление наследует каббала. Сочетания и перестановки букв здесь, образуя слова языка, образуют всю множественность вещей мира. На этом положении и основана герменевтика каббалы.

Каббалисты извлекают из сакральных глубин Писания целую философскую систему, которая с историко-философской точки зрения представляет собой синтез неоплатонических и гностических идей и еврейской эзотерической традиции, восходящей к I в. Г.Шолем отмечает: “Каббала в своём историческом значении может быть определена как продукт взаимопроникновения еврейского гностицизма и неоплатонизма”.

Предел каббалистического познания заложен в самой природе Бога. Бог для каббалы — “Великий непознаваемый”, таинственный и непостижимый субъект действия. Бог, превышающий всякое определение, не имеющий атрибутов, именуется в каббале “Эн-Соф” — “бесконечное”. Однако в то же время это — Бог, возвещающий о себе в Писании, раскрывающий свою силу в творении. Все космологические представления каббалы пытаются выявить и описать процесс раскрытия тайной природы Божества, показать, как трансцендентное, безличное Божество Эн-Соф становится личным Богом Торы.

Творческая энергия Бога, его “сияние” (евр. “зогар”) проявляет себя в различных ликах или аспектах — сефирах. Сефирот — качества или атрибуты Бога, его проявления, уровни и стадии божественного бытия. Они образуют свой мир, обычно именуемый “древо сефирот”, и в то же время они едины с Эн-Соф. Эти мистические атрибуты Бога есть миры света, в которых даёт знать о себе тёмная природа Эн-Соф. Творческие силы Божества раскрываются в десяти сефирах, сгруппированных в триады, где две парные сефиры уравниваются третьей: 1) Кетер (Корона) — таинственная и непостижимая сефира, почти неотличимая от Эн-Соф; 2) Хохма (Мудрость); 3) Бина (Разумение, Понимание). Первичная Точка — первая Мысль Бога, появившаяся из тёмной Бездонной Воли, Священное Семя творения — посеяна в третью сефиру. Здесь она расширяется до Дворца (Дома), в котором потенциально заключено всё строение Вселенной. Из утробы сефиры Бина рождаются семь остальных сефир, семь дней творения. Если Кетер, Хохма и Бина выражают “интеллектуальный” аспект божественности, то следующие три сефиры воплощают её нравственную природу: 4) Хэсэд (Любовь или Милость); 5) Дин (Сила или Крепость) — сила строгого суда, правосудия и воздаяния;

6) Тиферет (Красота) или Рахамим (Милосердие) — средоточие и центр всего мира сефирот. Следует отметить, что, хотя учение о сефирот носит выраженный спекулятивный характер, их чёткого философского определения каббала не даёт. По-видимому, учение о сефирот есть результат непосредственного мистического опыта.

Происхождение зла связано с драматическими отношениями сефир Хэсэд и Дин (1-й и 2-й дни творения). Во второй день творения наказующая сила Божьего Гнева (сефира Дин) отделилась от милости Любви (Хэсэд); это разделение породило мир Геенны и Сатаны, мир сурового наказания, не смягчаемого милосердием. Отделение Суда от Милости, т.е. правосудие без милосердия — источник и причина мирового зла. Зло — левая сторона, сторона сефиры Дин; здесь правит князь Смерти и Ада Самаэль (он же Сатана). Будучи отделена от правой, левая сторона является обителью зла.

Две следующие сефиры выражают “продолжающуюся длительность”: 7) Нэцах — вечность божественного бытия в творении и 8) Ход — Величие Бога. Через завершающую сефиру этой триады 9) Йесод (Основа, фаллический символ) все творческие силы Бога воздействуют на последнюю сефиру 10) Мальхут, которая есть Шехина (божественное присутствие на земле) и в то же время “невидимая церковь” — мистический архетип общины Израиля.

Каббалистическая вселенная разделяется на мужское и женское начала. Правые и левые сефиры являются соответственно мужскими и женскими, образуя Столп Милости и Столп Суда. Группа “центральных” сефир, примиряющих правые и левые сефиры, составляет Столп Середины — принцип согласия, примирения и гармонии. Вселенная мыслится как любовный союз, как единение мужского и женского. Отношения внутри мира божественных сефир каббала интерпретирует с помощью символики пола. Священное Семя, порождающее дни творения в лоне сефиры Бина, объясняется как небесный архетип воспроизводства пола.

Десять сефирот представляют собой мистическое тело Первоначального Человека, Небесного Адама (Адама Кадмона). Это “человек, созданный эманацией”, не имеющий “образа и подобия”. По образу Небесного Адама творится земной Адам. Тело земного человека — Адама — сотворено согласно Высшей Мудрости: челу его соответствуют сефиры Хохма и Бина, двум рукам — Дин и Хэсэд, сердце символизирует Тиферет и т.д. Душа человека причастна миру божественных сефир. Всякое действие его оказывает влияние на невидимые миры и, в зависимости от его характера, притягивает к себе либо благословение и освящение с правой стороны, либо зло и нечистоту — с левой.

Вместе с тем процесс творения описывается в каббалистических текстах как лингвистический. “Мааян Хохма” (“Источник Мудрости”) рассматривает творение как вокализацию звука Алеф и вместе с тем выявление сущностного (числового) значения букв (Алеф и Йод). Буква Алеф является первопринципом, который даёт начало “языковым движениям”, создающим мир. Динамический переход от непроявленного состояния к проявленному в каббале описывается как имя. Поэтому и использование имени Бога гарантирует каббалисту возможность познания, приобщения к Творцу.

Такой же космический характер имеет для каббалы иудейский культ. Каббала даёт мистическое истолкование всему еврейскому Закону и тому “бремени тяжкому и неудобноносимому”, которое несёт на себе верующий еврей. Каждое действие, предписываемое Законом, имеет скрытый смысл: благословения и молитвы призваны защитить от власти левой стороны. Молитвы и исполнение заповедей являются “возбуждением снизу”, на которое высшие миры откликаются “возбуждением сверху” и изливают на землю потоки благодатного света. Т.о. гармония и порядок во вселенной непосредственно связаны с религиозным служением и исторической судьбой “избранного народа”. Именно отверженные и гонимые евреи, утверждает каббала, хранят земное воплощение небесной мудрости — Тору. Придавая мистическую ценность “букве Закона”, объясняя скрытое значение даже самых нелепых предписаний, каббала возрождает иудаизм на новом уровне.

Итак, каббала овладевает реальным миром при помощи магического использования заповедей как средства защиты от сил зла и усиления сил добра. Она утверждает, что постижение высших тайн Торы дарует полноту жизни, полную блаженства и свободы. Каббала воспаряет из земного мира в незримые выси божественного, противопоставляя мистический духовный смысл мира и высшее призвание Израиля печальной земной

действительности.

Наконец, каббала, как некогда гностики, остро и трагически переживает ужас и враждебность мира в своей интуиции зла как левой стороны бытия, в постоянном и напряжённом ощущении демонического присутствия в земном мире. Каббала “сумела установить связь между собственным миром и определёнными побуждениями, свойственными всякому человеческому уму. Она не отворачивалась от той примитивной и грубой стороны человеческого существования, где смертные боятся жизни и страшатся смерти, и отошла от ограниченной мудрости рационалистической философии. Философия, из чьей субстанции и возникает миф, игнорировала эти страхи и, отворачиваясь от изначальной стороны человеческой жизни, она заплатила высокую цену, потеряв с нею связь”.

Произведя такой обзор, мы можем сделать следующие основные выводы:

1. Каббала нетождественна гностицизму, поскольку последний есть феномен, возникший и существовавший на христианской почве. Резкий антииудаизм гностицизма II — III вв. не позволяет сблизать его с какими бы то ни было современными ему иудаистическими мистическими течениями.
2. Каббала — явление более позднее по сравнению с гностицизмом, а потому предполагаемые влияния и заимствования были возможны только в одностороннем порядке.
3. Каббала имеет значительные черты сходства как с неоплатонизмом, так и с гностицизмом, в особенности это касается концепций Эн-Соф (сходного с гностическим пониманием Абсолюта) и сефирот (сходных с гностическим учением об эонах).
4. Черты сходства каббалы с гностицизмом объясняются как прямыми заимствованиями, так и сходным способом рационализированного мистического созерцания и философской рефлексии.

Глава IV.

Гностические мотивы в

религиозно-философской системе В.С. Соловьёва

Ибо так славословили ангелы близких селений:

“Вот, сердце в смертном — солнце пылающее,

И солнце — вселенной сердце, желающее

Бессметных закляний !”

Вяч. Иванов, “Псалом солнечный”.

Творчество В.С. Соловьёва в целом нельзя назвать малоизученным. Уже в начале XX в. начали появляться серьёзные исследования биографии философа, его личности и философского учения. Об этом выдающемся мыслителе много писали публицисты, богословы, историки. Однако серьёзного историко-философского исследования, раскрывающего происхождение и развитие его учения, до сих пор не создано. В особенности это относится к интересующему нас вопросу о гностических чертах философии В.С. Соловьёва. Многие авторы, как мы покажем ниже, указывают на присутствие этих черт в его религиозно-философском учении, однако, как правило, даже не пытаются определить, в чём же именно состоят эти гностические черты.

С.М.Соловьёв, один из главных биографов В.С. Соловьёва, разбивает жизнь философа на три периода: 1) “чисто умозрительный и славянофильский — борьба с материализмом и позитивизмом”, 2) церковно-публицистический — “борьба с национализмом”, 3) синтетический период — “возвращение к философии, занятия поэзией и критикой — борьба с Ницше и Толстым”. Аналогию этим трём периодам автор находит в жизни бл.Августина.

“Соловьёв, — говорит автор, — шёл от Спинозы, Гегеля, Шеллинга, и всегда склонялся к натурфилософии”. Уже в 16 лет в руки В.С. Соловьёва попадает Спиноза, “бывший для него, как Платон для бл.Августина, преддверием положительного религиозного мирозерцания”, с чего началась его сложная философская эволюция от Спинозы и Гегеля через Канта к Шопенгауэру и Шеллингу. Терминология Спинозы используется в ранних философских сочинениях В.С. Соловьёва: так, в “Sophie” последняя степень любви — любовь интеллектуальная — именуется “Amor Dei intellectualis”.

Касательно Гегеля С.М.Соловьёв приводит слова Н.Н.Страхова: “...Хотя он явно и отрицается от Гегеля, но втайне ему следует. Вся критика Шопенгауэра основана на этом”. “Осуществлять свои схемы в реальной политике текущего дня, — говорит автор, — втискивать исторический процесс в “Гегелевские трихотомии” всегда было присуще Соловьёву”.

Уже в самый ранний период творчества В.С. Соловьёва автор отмечает “преобладающее влияние Спинозы и Шеллинга”. И в дальнейшем идея цельного знания “питается гностиками, каббалой и Шеллингом”; в “Критике отвлечённых начал” В.С. Соловьёв также “следует Шеллингу и Гёте”, критикуя гегелевскую концепцию логического процесса как самораскрытия Божества.

С.М. Соловьёв, не будучи специалистом по философии, “считал слишком смелым высказывать свои суждения в вопросах “чисто философских”, а потому и в вопросе о влияниях на В.С. Соловьёва предпочитает ссылаться

на суждения Е.Н. Трубецкого, Л.М. Лопатина, Э.Л. Радлова, В.Ф. Эрна.

Э.Л. Радлов говорит, что в мышлении В.С. Соловьёва тесно связаны философия и богословие: философия для него есть служанка богословия и носит пропедевтический характер, а его вера проникнута философской рефлексией. “Миросозерцание, которое выражало коренные убеждения Соловьёва, уживаясь и обосновывая религиозные верования, — это неоплатонизм”. В.С. Соловьёв, пишет автор, прошедший школу немецких идеалистов — Шеллинга, Гегеля и, в особенности, Баадера, сам говоривший о преобладающем влиянии на себя Шопенгауэра и Канта, не мог не применить диалектических приёмов немецкого идеализма к неоплатонизму. Однако немецкий идеализм, утверждает Э.Л. Радлов, наложил свой отпечаток только на внешнюю сторону философии В.С. Соловьёва; сущность же её оставалась неоплатонической в том понимании, какое было в ту эпоху, когда это миросозерцание сложилось. “Отпечаток поэзии, — добавляет автор, — чего-то далёкого, несколько не связанного с интересами современности, лежит на философии Соловьёва, почему она и служит выразительницей мистического настроения, глубоко коренящегося в русской душе”. И С.М. Соловьёв, и Э.Л. Радлов нас могут интересовать только как биографы В.С. Соловьёва, способные сообщить ценные сведения об обращении философа к интересующей нас тематике, но не занимающиеся сколько-нибудь серьёзным историко-философским анализом его учения.

Г. Флоровский рассматривает В.С. Соловьёва как ярчайшего выразителя “беспокойного религиозного процесса” второй половины XIX в. Автор полагает, что весь творческий путь философа может быть понят как искание социальной правды. Если в юности В.С. Соловьёв “просто был очень последовательным и убеждённым социалистом”, то впоследствии его “социализм” приобретает всё более мистический характер. В социализме его привлекает универсализм, требование общественной правды и восстановление прав материи (а это последнее на пользу христианству, поскольку оно обещает не только новое небо, но и новую землю). Однако современное В.С. Соловьёву состояние социалистических идей не устраивает его: социализм не в состоянии осуществить свой идеал, пока он остаётся движением мирским и исключительно человеческим. “Правда” социализма может исполниться только в религиозном синтезе.

Это стремление к деятельности Г.Флоровский прослеживает и в собственно философском творчестве В.С. Соловьёва, начиная с магистерской диссертации. Философия как отвлечённое теоретическое знание окончила своё существование; новая философия должна перейти к действию. Однако этой деятельной философии в качестве объекта познания необходима истинная действительность, которая не дана в эмпирическом опыте и которую следует создать, т.е. для организации знания необходима организация действительности. “Искание преображённого мира” В.С. Соловьёв угадывает и в общественном радикализме своего времени. В новом европейском развитии он находит предварение и предвосхищение христианской правды. Но это смутное искание правды необходимо привести к Христу. Церковь при этом должна “распознать в мире это тайное веяние правды” и закрепить его в высшем и преображающем синтезе. При этой “социалистической” устремлённости В.С. Соловьёва Церковь представляется как исторический деятель и в то же время единственный подлинный общественный идеал. Сущность истинного христианства при этом состоит в превращении мирского царства в Царство Божие. “То была крепкая и неизменная вера Соловьёва, стержень всей его системы”, — пишет Г. Флоровский.

Философия В.С. Соловьёва, говорит Г. Флоровский, претендует быть “исповеданием христианской веры в элементе истины”. Религиозный синтез ещё не дан, а только задан, т.е. есть задача для ума. И здесь является мистический элемент этого синтеза. Теологический принцип в своём одностороннем развитии оборачивается отвлечённым догматизмом; философия и наука, развиваемые сами по себе, неизменно приводят к скепсису, и вернуться к объективности можно только через мистический опыт. Основание отпадения разума от веры содержится в самой традиционной теологии, которая не включает в себя эмпирического знания природы и не даёт творческого простора разуму. Истина должна быть и мыслью разума, и фактом опыта, и догматом веры. Задача синтеза именно в том и состоит, чтобы придать религиозной истине форму свободного мышления и реализовать её в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и таким образом свести всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии. “То был возврат к вере через разум”, — резюмирует автор.

Г.Флоровский отмечает, что при такой общей концепции творческий путь В.С. Соловьёва “был очень неровен,

извилист, даже изломан”. В разные периоды своей жизни философ понимал смысл своего философского дела по-разному. Кризис неверия в ранней молодости разрешился у него не возвращением к христианству, но обращением в философский пессимизм А.Шопенгауэра и Э.ф.Гартмана. В это время В.С. Соловьёв противопоставляет “историческому” христианству “истинное” христианство будущего. Под влиянием пессимизма и платонизма, говорит Г.Флоровский, он проповедовал ничтожество мира сего и призывал силой разумного убеждения погасить слепую жажду существования в этом мире. Волю к жизни следует погасить, этот мир уничтожить. Это будет апокатастасис (не нирвана, замечает автор), — явление мира духов. Заклучая свою диссертацию “Кризис западной философии” провозглашением совпадения древних “созерцаний Востока” и новейших “умозрений Запада”, он говорил не о философском “оправдании” христианства, но о пессимизме. К сильному влиянию А.Шопенгауэра, от которого В.С. Соловьёв так никогда и не освободился, присоединялось увлечение “духовидением и медиумизмом”. Впоследствии он обратился к абсолютному идеализму Шеллинга и Гегеля, с их замыслом “оправдать мир и в явлении”, *sub specie aeternitatis*, т.е. с точки зрения логической необходимости. Именно так В.С. Соловьёв определяет задачу метафизики: вывести условное из безусловного, акцидентную реальность из абсолютной идеи, мира явлений из мира Божественной сущности. При таком выведении самое условное становится необходимым. Пафос абсолютного обоснования у В.С. Соловьёва приводит к учению о предопределении. Г.Флоровский связывает с этим “нечувствие зла” философом на протяжении всей жизни и называет его раннее мировоззрение “розовым христианством”, основанным на предпосылках метафизического оптимизма. “Это метафизическое благодушие, — говорит автор, — всего более определяется органическим мироощущением, — восприятием мира, как “органического целого”, в котором всё соразмерено и сопринадлежно”. Весь мировой процесс при этом есть развитие (Г.Флоровский замечает, что В.С. Соловьёв был убеждённым дарвинистом). Зло есть только разлад и хаос, дезорганизованность бытия. Поэтому преодоление зла сводится к реорганизации или просто организации мира. И эта реорганизация совершается уже силой самого естественного развития. Источник зла лежит в эгоизме, в стремлении обособиться. Но это стремление к отчуждению 1) невозможно, поскольку 2) входит в процесс самораскрытия смысла как его необходимая предпосылка. Для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение: чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо прежде иметь её. Падение мировой души есть путь к её свободному восстановлению. Падшая природа, тот мир, что “во зле лежит”, есть только недолжное взаимоотношение тех элементов, которые образуют бытие божественного мира. Поэтому апокатастасис, вселенское примирение или всеобщий синтез есть только перестановка элементов. Г.Флоровский отмечает у В.С. Соловьёва “удивительное утопическое доверие ко всякого рода соглашениям и перестановкам” и считает это не только убеждением рассудка, но и следствием живого мистического опыта. В ранние годы, полагает автор, это был интерес к спекулятивной теософии Я.Бёме, Парацельса и Э.Сведенборга. Затем прибавилось изучение гностических учений и каббалы. Именно в эти ранние годы были продуманы и написаны главные сочинения В.С. Соловьёва. В “Чтениях о Богочеловечестве” (и “во французской книге”) В.С. Соловьёв очень близок к Ф.Шеллингу (“в основной интуиции и в частных дедукциях”), в “Критике отвлечённых начал” чувствуется влияние Э.ф.Гартмана и А.Шопенгауэра, и всегда сказывается влияние Гегеля и его методов. Роковое противоречие В.С. Соловьёва, заключает автор, состояло в том, что он пытался строить церковный синтез из этого не-церковного материала. Прежде всего это касается его учения о Софии. “Соловьёв и впоследствии так всегда и оставался в этом душном и тесном кругу теософии и гностицизма”.

В 90-х гг. XIX в., после крушения унионально-утопических надежд, В.С. Соловьёв “вторично переживал очень острый рецидив этого мечтательного гностицизма. Это был, кажется, самый тёмный период в его жизни, “обморок духовный”, соблазн эротической магией, время гнилой и чёрной страсти”. С неоплатонизмом и с новой немецкой мистикой, отмечает автор, философ всегда был связан больше, чем с мистикой “кафолической”. Начало 90-х гг. было для В.С. Соловьёва “временем самого нездорового *эротического* возбуждения, временем страстной *теософической* любви”. В это время у него возникает “жуткий оккультный проект воссоединения человечества с Богом через разнополюю любовь”. Речь идёт об интуиции Вечной женственности, к которой Г.Флоровский относится нетерпимо: “Здесь открываются какие-то жуткие просветы в мистический опыт Соловьёва. Розанов имел повод говорить, что у Соловьёва был “роман с Богом”. Этот проект связан с идеями Н.Ф.Фёдорова о физическом воскрешении предков. У философа усиливается убеждение в том, что рождение есть путь смерти и противление “закону вымещения поколений” путём аскезы и отказом от рождения детей. Царство Божие представляется ему как собирание вселенной, т.е. всеобщее воскресение и восстановление. Полнота жизни предков, даже пребывающих с Богом, обеспечивается действиями потомков, создающих те земные условия, при которых может наступить телесное воскресение

предков. Г.Флоровский называет такой подход “деятельным магизмом”.

В загадочных видениях “Вечной Женственности” В.С. Соловьёв был всего дальше от Церкви. Он был слишком связан с протестантизмом, через немецкий идеализм и мистику. “Он всегда не на церковно-исторической магистрали, а на каком-то мистическом окольном пути”. В.С. Соловьёв много изучал историю Церкви, но здесь его всего больше привлекали гностики (Валентина он считал одним из величайших мыслителей, особенно его учение о материи) и Филон (влияние которого всегда чувствуется у него при толковании Ветхого Завета). Г.Флоровский считает, что В.С. Соловьёв не пошёл дальше Оригена, хотя и отверг, после сильного увлечения, его “универсализм”. Он остался в до-никейском богословии с его пропедевтической проблематикой. О Богочеловечестве он говорит гораздо больше, чем о Богочеловеке, так что образ Спасителя остаётся в его системе только бледной тенью. Не учитывая частностей учений, он полагает Филона, Плотина, Оригена и Григория Богослова мыслящими сходно; Филона и Плотина он считает “христианами до Христа”. Богочеловечество в божественном мире осуществлено от начала, и воплощение Слова есть только нисхождение вечного Христа в поток явлений. Т.е. получается, говорит автор, бледный оригенизм. Символическое толкование событий и лиц у В.С. Соловьёва обесценивает их, обращая в новое доказательство ничтожества всего земного, через соотнесение с горными реальностями; в человеческой истории лишь экспонируются бледные образы вечных вещей. Таков символизм у Филона и Оригена. В этом “иллюзионизме”, полагает автор, коренится источник всех утопических неудач философа.

Автор заканчивает выводом, что В.С. Соловьёв не был оригинальным мыслителем. При этом он был мыслителем “чутким” и всегда оставался “только истолкователем великой идеалистической традиции, от Платона и нео-платоников и кончая немецким идеализмом. И у него был великий и редкий платонический дар — *трогать мысль*”. У В.С. Соловьёва нельзя научиться методу, но можно обрести вдохновение.

Г.Флоровский является типичным примером того недоказательного подхода, при котором часто интуитивно верно указываются черты и характер философской системы В.С. Соловьёва, но не предпринимается попытки аргументации и анализа. Так, отмечая гностический характер воззрений В.С. Соловьёва в различные моменты его творческой жизни, Г.Флоровский не определяет, что именно он считает в данном случае “гностическим”. Такой подход следует охарактеризовать как неосновательный.

Н.А.Бердяев считает, что В.С. Соловьёв, “внешне открывавший себя и в самом раскрытии себя скрывавший и в самом главном себя не раскрывавший” одной из самых загадочных фигур (наряду с Гоголем) в русской литературе XIX в. В.С. Соловьёв всегда стремился к целостности, но целостности в нём самом не было. Он был “философом эротическим, в платоновском смысле слова, эротика высшего порядка играла огромную роль в его жизни, была его экзистенциальной темой”. При этом В.С. Соловьёв был христианским моралистом. Он был не только рационалистически мыслящим философом, но также теософом; ему близки не только Платон, Кант, Гегель, Шопенгауэр, но также теософы Я.Бёме, Дж.Портедж, Фр.Баадер, поздний Шеллинг. Он хотел, говорит Н.А.Бердяев, построить систему свободной христианской теософии и соединить её со свободной теократией и теургией.

У В.С. Соловьёва была интуиция всеединства, интуиция интеллектуальная и эротическая, искание преображения мира. Эта интуиция всеединства, говорит автор, делает В.С. Соловьёва универсалистом по своей основной направленности. За универсализмом В.С. Соловьёва скрыт момент эротический и экстатический, влюблённость в красоту божественного космоса, Софию. Достижение социального и космического всеединства носит у него интеллектуальный характер; иррациональной свободы у него нет.

Наиболее оригинальная идея В.С. Соловьёва, по Н.А.Бердяеву, — различение бытия и сущего. Бытие у него есть лишь предикат субъекта — сущего, но не самый субъект (т.е. сущее). Двусмысленное понятие бытия означает, что 1) что-то есть и 2) то, что есть. Второй смысл должен быть устранён. Бытие оказывается субъектом и предикатом. Предметом философии должно было бы быть не бытие вообще, а то, чему и кому бытие принадлежит, т.е. сущее. Н.А.Бердяев отмечает, что здесь В.С. Соловьёв приближается к экзистенциальной философии. Но при этом его собственное философствование не принадлежит к экзистенциальному типу. В основании философии В.С. Соловьёва лежит живая интуиция конкретного сущего, и его философия есть дело его жизни, но при этом она остаётся отвлечённой и рациональной. Как философ, он

не был экзистенциалистом, “он не выражал своего внутреннего существа, а прикрывал”.

Как и Г.Флоровский, Н.А.Бердяев указывает на то, что В.С. Соловьёв, “говоря о Христе, обычно говорил, как будто бы, о Логосе неоплатонизма, а не об Иисусе из Назарета”. Эту мысль автор, со свойственной ему фрагментарностью, не развивает.

Центральной темой В.С. Соловьёва (как и русских философов вообще) автор полагает историософию: “...Вся его философия, в известном смысле, есть философия истории, учение о путях человечества к богочеловечеству, к всеединству, к Царству Божию”. Его теократия есть построение историософское. А главная его заслуга перед русской религиозно-философской мыслью состоит в том, что философия истории связана у него с учением о Богочеловечестве.

Н.А.Бердяев критикует взгляды В.С. Соловьёва на свободу: богочеловеческий процесс у него есть детерминированный и необходимый процесс эволюции, в то время как (по мнению автора) “свобода предполагает не непрерывность, а прерывность”. Поэтому богочеловеческий процесс, безтрагичный у В.С. Соловьёва, трагичен, и трагизм этот порождается именно свободой.

Автор отмечает в “Чтениях о Богочеловечестве” влияние Шеллинга последнего периода, признавая, в то же время, оригинальный характер учения В.С. Соловьёва. Родство же с космологизмом русской религиозной философии вообще Н.А.Бердяев указывает у Я.Бёме, Фр.Баадера и Шеллинга. Сравнивая учение о Софии у В.С. Соловьёва с учением о ней же у Я.Бёме, автор указывает различие в характере двух концепций: у Я.Бёме речь идёт о вечной девственности, а не о вечной женственности, как у В.С. Соловьёва. У Я.Бёме София есть девственность, целостность человека, андрогинный образ человека. Грехопадение человека и было утратой им Девы-Софии. После падения София возносится на небо, а на земле является Ева; человек тоскует по своей Деве-Софии, т.е. по своей целостности. Пол есть знак раздвоенности и падшести. Это учение Я.Бёме, отмечает автор, родственно с учением Платона об андрогине и каббалой. Софиология у Бёме носит главным образом антропологический характер, у В.С. Соловьёва — космологический. Автор заключает: “Бёмевское учение чище соловьёвского, которое допускает муть в софийных настроениях. У В.С. Соловьёва было, несомненно, космическое прельщение. Но в его ожидании красоты преображённого космоса была большая правда. И в этом он выходит за пределы исторического христианства, как и все оригинальные течения русской религиозной мысли”.

Работа Н.А.Бердяева страдает тем же недостатком, что исследование Г.Флоровского. Наиболее ценным здесь следует считать обращение к параллелям в учениях В.С. Соловьёва и Я.Бёме. Не следует, впрочем, забывать, что Н.А.Бердяев “вышел” из соловьёвской религиозно-философской “школы” и, вырабатывая собственную систему, едва ли мог быть вполне объективен по отношению к В.С. Соловьёву.

Н.О.Лосский полагает, что “философия Соловьёва оформилась под преобладающим влиянием христианского платонизма его учителя проф. Юркевича (Московский университет) и учения Шеллинга о связи абсолютного с миром, изложенного в его “Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung” (“Философия и мифология откровения”), а также его натурфилософского учения о развитии природы в направлении к созданию абсолютного организма”. Исследование гносеологии у В.С. Соловьёва, по мнению автора, связано с идеями славянофилов И.В.Киреевского и А.С.Хомякова. Великая заслуга В.С. Соловьёва, пишет Н.О.Лосский, состоит в том, что он разработал христианскую метафизику, т.е. учение о преображённой телесности как необходимом условии достижения абсолютного нравственного идеала, и концепцию об эволюции и сущности исторического процесса. Однако его учения о Софии и связи абсолютного с миром по своей форме несовместимы с христианской религией. Кроме того, “его взгляд на абсолютное недостаточно оправдан логически, а на Софию — противоречив”. Рассматривая мир как второе абсолютное, или абсолютное в становлении, В.С. Соловьёв утверждает необходимость становящегося абсолютного для первого абсолютного, которое есть абсолютное всеединство, т.е. единство себя и своего противоположного. Учение необходимости мира и человека для Бога вводит пантеистическую струю в систему В.С. Соловьёва. Поскольку же Бог есть сверхабсолютное божественное ничто, необходимость мира и человека логически не оправдана. Работа Н.О.Лосского представляет собой школьное изложение учения В.С. Соловьёва и в плане историко-философского анализа даёт крайне мало.

А.Ф. Лосев в своей работе “Владимир Соловьёв и его время” уделяет большое внимание историческим источникам философии В.С. Соловьёва. Ввиду важности для нас этой работы мы остановимся на ней подробнее.

Платон, говорит А.Ф. Лосев, влиял на В.С. Соловьёва так же, как и на всех вообще идеалистов. Платоновское идеальное умозрение В.С. Соловьёв ставил весьма высоко, но при этом считал, что для преобразования жизни необходимо материальное воплощение идеи, не теряющей при этом своей идеальности. Платоновская идея была для него, как для христианского мыслителя, слишком абстрактна.

Неоплатоническое учение о положительном “ничто” присутствует уже в ранних произведениях В.С. Соловьёва. Однако, считает А.Ф. Лосев, “его неоплатонические идеи в этот ранний период... возникали сами собой на почве углубленных размышлений небывало острого и критического ума”. Прочие основные категории неоплатонизма, говорит автор, также скорее результат собственного мышления В.С. Соловьёва. Особенно обращает на себя внимание отсутствие неоплатонического учения о восхождении от смутной чувственности к уму и от ума — к сверхумной области первоединого. Это учение легко выводится из предложенной В.С. Соловьёвым системы категорий, но у него отсутствует. Кроме того, он понимает развитие античной философии на основе природы, а не человека, что, по мнению автора, создаёт пропасть между В.С. Соловьёвым и античным неоплатонизмом. Неоплатоническим конструкциям, заключает автор, вполне соответствует только учение о положительном “ничто”. Впрочем, энциклопедическая статья В.С. Соловьёва “Плотин” (БЭ, X, 479-483), написанная в поздние годы, показывает его хорошее знакомство с неоплатонизмом.

Доказать зависимость В.С. Соловьёва от ранней патристики невозможно. Однако некоторое сходство во взглядах с Августином А.Ф. Лосев (как и Э.Л.Радлов) всё же отмечает. Совпадение это относится к вопросу о свободе воли: оба мыслителя утверждают, что человеческая воля свободна; добрая воля должна сопутствовать действию благодати, которое в противном случае бессильно.

Вопрос о влиянии Оригена А.Ф. Лосев считает весьма спорным. Наличие момента расчленённости в Боге, а именно то, что В.С. Соловьёв называет Логосом, автор признаёт свидетельством об “оттенках некоего отдалённого субординационизма”, поскольку Логос ниже первой ипостаси, и В.С. Соловьёв говорит даже о наличии в нём некой “материи”. Далее, этот Логос трактуется у него по античным образцам двояко: как “внутренний” и как “внешний” (“произнесённый”). При этом произнесение мыслится как акт менее совершенный. Оттенки субординационизма прослеживаются и в сниженной трактовке Духа Святого, а также Софии, которая понимается то как божественная ипостась, то как область твари. Однако элементы субординационизма и пантеизма у философа А.Ф. Лосев считает “только результатом словесного недосмотра”. В конце концов, вопрос об оригенизме у В.С. Соловьёва автор оставляет открытым.

Теософско-гностическую литературу А.Ф. Лосев относит к “тем источникам, которые В.С. Соловьёв если не прямо использовал, то, во всяком случае, всегда имел в виду”. Сюда относятся имена Парацельса, Я.Бёме, Сен-Мартена, Сведенборга и др. У В.С. Соловьёва, говорит А.Ф. Лосев, “в душе билась всё-таки университетская академическая традиция, и вся эта каббалистика переживалась им в основном как нечто экзотическое. Тем не менее он чувствовал, что его внутренний опыт выходит далеко за пределы университетского академизма и во многом сближается с теософской традицией”. Относительно материалов, характеризующих связь В.С. Соловьёва с теософской литературой, автор делает три вывода: 1) В.С. Соловьёв в молодые годы воспитывался не только на академической философии, но внимательно изучал и теософскую литературу; 2) В.С. Соловьёв совсем не нуждался в изучении этой литературы, имея собственный глубокий мистический опыт, поэтому, строго говоря, он ничего из этой литературы не почерпнул; 3) В.С. Соловьёв с самого начала стремился к созданию такой философской системы, в которой логическая и систематическая точность совмещались бы с его интимным отношением к бытию, так, чтобы эта интимность была представлена как логическая концепция.

Из философов Нового времени В.С. Соловьёву наиболее близок Спиноза. На всех этапах своей философской деятельности В.С. Соловьёв был жесточайшим противником любых теорий дурной бесконечности, и Спиноза представлялся ему именно как борец за актуальную бесконечность, причину, которая уже не нуждается для своего объяснения в других причинах, но есть причина себя и всего прочего. В этой теории Спиноза всегда был для него основой.

Переходя к вопросу о влияниях немецкой классической философии, А.Ф. Лосев прежде всего заявляет, что “в истории философии, вероятно, ещё не было столь противоположно мыслящих философов, как В.С. Соловьёв и Кант”. Примат гносеологии, декларируемый кантианцами и неокантианцами, для В.С. Соловьёва был невозможен уже потому, что в неокантианском требовании такого примата заключается грубая логическая ошибка: проверка истинности знания совершается при помощи всё того же познавательного процесса. Кроме того, для его убеждённого и целостного мировосприятия, говорящего само за себя и не требующего обоснования, никакая гносеология была не нужна, да и невозможна. Главное же, говорит автор, заключается в том, что В.С. Соловьёв, всегда отдававший должное логическому схематизму, никогда не был сторонником основной роли этого схематизма. Некоторого рода гносеологию (отнюдь не кантианского типа) А.Ф. Лосев у В.С. Соловьёва всё же находит: это критика безоговорочного эмпиризма и безоговорочного рационализма. Кант — субъективный идеалист, в то время как В.С. Соловьёв является “вдохновенным объективным идеалистом”. Отсюда вытекают и все прочие различия между ними. По В.С. Соловьёву, наука и знание вообще возможны только потому, что слепая чувственность оформляется априорными формами рассудка. Однако эти априорные формы рассудка трактуются у Канта как исключительное достояние человеческого субъекта, а у В.С. Соловьёва они являются объективно существующими идеями. И у того, и у другого существуют вещи в себе, но у Канта они навсегда остаются непознаваемыми, а у В.С. Соловьёва изливаются в конкретный чувственный опыт человека и оформляют его. Поэтому Кант — метафизический дуалист, а В.С. Соловьёв — строгий диалектический монист. У обоих философов сфера разума привлекается ради учения о полноте человеческого знания. Но у Канта идея разума не имеет в себе никакой объективной интуитивной предметности, и потому разум у него распадается на противоречия, которые разоблачает диалектика. У В.С. Соловьёва разум не требуется для завершения и полноты знания, но идеи этого разума даются человеку интуитивно, так что диалектика только возвышает человека до сферы высшего познания.

Совпадения во взглядах с Шеллингом А.Ф. Лосев полагает самостоятельно выросшими, результатом собственного философского творчества В.С. Соловьёва. Шеллингианскими у него являются, по А.Ф. Лосеву, высокая оценка человеческого разума, его онтологическая значимость и (в противоположность Канту) его интуитивная, часто художественная насыщенность. Обоих мыслителей объединяет борьба с абстрактным рационализмом и с формально-логической метафизикой. Однако и здесь автор отрицает прямое заимствование у Шеллинга. В борьбе с дуализмом субъекта и объекта оба мыслителя стремились выйти за пределы субъекта и объекта и сформулировать нечто более важное, способное объединить в себе субъект и объект. В.С. Соловьёв учит о “положительном ничто”, которое, будучи выше субъектов и объектов, не допускает для себя никакой предикации. В данном случае, говорит автор, влияние Шеллинга вероятнее, чем влияние неоплатоников или Оригена, но о прямом заимствовании не может идти речи. Натурфилософский период Шеллинга, говорит автор, прошёл мимо В.С. Соловьёва. Хотя нечто шеллингианское можно находить в его поздней работе “Красота в природе” (1889 г.), после натурфилософии Шеллинга прошло целое столетие, так что для В.С. Соловьёва оно было чем-то устаревшим. Последний период творчества Шеллинга, когда он создавал “Философию мифологии” и “Философию откровения”, В.С. Соловьёв также пропустил мимо. Термином “миф” он совсем не пользуется; его собственная “философия мифологии и откровения” с Шеллингом не имеет ничего общего.

А.Ф. Лосев указывает, что В.С. Соловьёв глубоко разбирался в философии Гегеля (о чём свидетельствует его блестящая статья в БЭ Х.301). Всё соловьёвское построение мировой истории, грит автор, несомненно навязано гегелевскими схемами, хотя по своему содержанию эти схемы и не имеют ничего общего с Гегелем. Однако, отмечая существенное сближение В.С. Соловьёва с Гегелем, автор констатирует и огромное расхождение мыслителей, доходившее до прямо враждебных чувств В.С. Соловьёва к гегельянству. Прежде всего, бытие у В.С. Соловьёва несводимо к одному понятию, тогда как у Гегеля нет ничего, кроме понятий и их исторического самораскрытия. Для В.С. Соловьёва каждая вещь есть необходимо не только понятие, но и живая субстанция, отличная от её понятия. Поэтому нельзя сказать, что всё бытие у него есть только мышление; даже и абсолютное мышление его не устраивает. У Гегеля же абсолютный дух мыслит логическими категориями, которые характеризуют собой всю действительность. Такого рода “понятийная действительность вызывала у В.С. Соловьёва только смех и издевательство”. В.С. Соловьёв не мог допустить, как то делал Гегель, чтобы вся действительность в своём конечном развитии пришла к философии и на ней остановилась.

Отношение В.С. Соловьёва к О.Конту, говорит А.Ф. Лосев, было сложным. Во-первых, В.С. Соловьёв критикует О.Конта как основателя враждебного ему позитивизма. Во-вторых, он считает учение Конта о человечестве весьма ценным и сопоставляет его даже с “подлинными христианскими теориями, несмотря на безбожество Конта. Вероятно, во всей истории философии В.С. Соловьёв был единственным идеалистом, который нашёл ценнейшие идеи у самого основателя европейского позитивизма”.

Волю А.Шопенгауэра В.С. Соловьёв понимает как гипостазированную абстракцию. По мнению В.С. Соловьёва, вся средневековая философия только и состояла из гипостазирования то одного, то другого момента истины и абсолютизировала эти односторонние абстракции. Эта абстрактная методология, по мнению философа, не изменилась и в Новое время. И картезианское учение о разуме, и учение английского эмпиризма о примате чувственности есть только абсолютизирование той или иной односторонности. То же относится к Канту и Гегелю (односторонностью Гегеля было оперирование только абстрактными категориями, поскольку бытие не есть только категория разума). Бессознательная воля Шопенгауэра является прямой противоположностью гегелевского понятия, она неразумна, бесцельна и вселяет в человека пессимизм. Однако, по В.С. Соловьёву это также есть гипостазированная абстракция, так как в ней абсолютизируется только один момент истины. Автор не признаёт правильной ту критику Шопенгауэра у В.С. Соловьёва, согласно которой воля, будучи ничем, может породить из себя бытие, т.е. также ничто. Обвиняя Шопенгауэра в абсолютном нигилизме, В.С. Соловьёв допускает преувеличение с точки зрения формального метода. Наконец, говорит автор, В.С. Соловьёв не учёл концепцию мира идей у Шопенгауэра. Под термином “представление” Шопенгауэр понимал 1) обычный общечеловеческий феномен, 2) субъективный человеческий процесс (в духе Канта) и 3) платоновский мир идей. Эту платоническую концепцию мира идей В.С. Соловьёв, говорит автор, не рассмотрел у Шопенгауэра (в противном случае он должен был бы сказать, что освобождение от воли у Шопенгауэра есть уход в небытие, погружение в чистый мировой интеллект).

Черты, которые позволяют констатировать некоторые моменты выхода из общеевропейского гипостазированно-абстрактного тупика, В.С. Соловьёв находит у Э.ф.Гартмана. Он трактует понимание бессознательной воли у Гартмана как более содержательный, более синтетический и более целостный принцип, чем у Шопенгауэра. Бессознательное имеет целью сохранить организм, создать в нём необходимые жизненные инстинкты; оно не страдает, “не прерывает своей деятельности, не имеет чувственной формы, не нуждается во времени, не заблуждается, не имеет памяти, всегда одинаково совершенно, всё содержит в себе в одном мгновении и объединяет в себе волю и представление в одном нераздельном целом”. Изображая Гартмана таким образом, В.С. Соловьёв видит в нём попытку строить философию цельного духа. Однако “подобного рода заключения свидетельствуют не столько о значении Гартмана в буквальном смысле слова, сколько о тех выводах, которые делает из Гартмана сам В.С. Соловьёв”.

Наконец, А.Ф. Лосев делает относительно источников теоретической философии В.С. Соловьёва следующие выводы:

- 1) В.С. Соловьёв проявляет уже в молодые годы склонность к чисто понятийной философии;
- 2) понятийная философия отличается у В.С. Соловьёва напряжённым историзмом, при котором ни одна философская теория не отбрасывается, а получает своё место как историческая необходимость;
- 3) понятийная философия имеет для В.С. Соловьёва самостоятельное значение и не нуждается в авторитете веры (свободный разум приходит к тому же мировоззрению, которого требует авторитет веры);
- 4) теоретическая философия В.С. Соловьёва во многом совпадает с историческими философскими учениями (идеализм, диалектика, склонность к систематике категорий, совмещение понятийной философии с определённой мифологией, понятийный историзм, теософская тенденция), но при этом нет возможности говорить о заимствованиях у известных в истории философов;
- 5) абстрактным философом В.С. Соловьёв был только в ранней молодости, и всё вышесказанное относится преимущественно только к самому раннему и самому позднему периодам его творчества.

Работа А.Ф. Лосева не утратила своего значения и по сей день, однако, при всех её несомненных

достоинствах, также не лишена недостатков. Прежде всего (и это, пожалуй, главное), А.Ф. Лосев принадлежит к той же религиозно-философской школе всеединства, что и В.С. Соловьёв, и потому не вполне объективен в оценке последнего. Анализируя учение В.С. Соловьёва, А.Ф. Лосев склонен находить в нём черты, сходные с чертами собственного учения и, напротив, отрицать черты, несвойственные его собственной концепции. Портрет В.С. Соловьёва носит поэтому выраженные признаки лосевского почерка.

А.В.Гулыга утверждает, что В.С. Соловьёв сформировался как философ в рамках традиции, возникшей в начале XIX в. в России под влиянием Шеллинга. В.С. Соловьёв, говорит автор, нигде прямо не высказывает своего отношения к Шеллингу, однако существует множество косвенных указаний на шеллингианское влияние: первая работа В.С. Соловьёва “Мифологический процесс в древнем язычестве”, как и первая работа Шеллинга, посвящена мифологии (здесь есть ссылки на Шеллинга); последняя крупная работа философа “Три разговора” “полна шеллинговских мотивов и реминисценций”; при защите докторской диссертации В.С. Соловьёв признал родство своих взглядов с поздней философией Шеллинга (воззрения раннего Шеллинга, именуемые им “умозрительным пантеизмом”, В.С. Соловьёв отвергал, соглашаясь с “теософическими построениями второй Шеллинговой системы”). В полемике со своим противником Гегелем В.С. Соловьёв использует аргументы Шеллинга: гегелевская философия доводит до абсурда абстрактный рационализм, панлогизм; по Гегелю, нет ничего непосредственно существующего, всё есть “бываемость понятия”. В.С. Соловьёв же считает, что понятие как такое не есть ещё сама действительность (как только понятие оно имеет действительность лишь постольку, поскольку его мыслят). Вслед за Шеллингом, говорит А.В.Гулыга, В.С. Соловьёв называет своё учение философией всеединства и видит в ней начало нового философствования. С требованием “самобытной, не зависящей от понятий действительности кончается век чисто логической, или априорной, философии, кладётся начало философии положительной”. Это, говорит А.В.Гулыга, также идея Шеллинга. Влияние Шеллинга, указывает автор, сказывается и в определении любви (в “Штутгартских беседах” Шеллинг определял любовь как “преодоление эгоизма”, говоря о божественном эгоизме и божественной любви).

Следует отметить, что рассматриваемая нами тема находится за пределами сферы научных интересов А.В.Гулыги, и практически никакого обращения к нашему вопросу мы у него не находим.

В.К.Шохин рассматривает философскую систему В.С. Соловьёва в отношении к индийской философии, в которой, в свою очередь, он усматривает гностические черты. Интерес к индийской философии, говорит автор, обнаруживается у В.С. Соловьёва уже в период юношеского увлечения учениями Шопенгауэра и Гартмана, а его первая поездка за границу предполагала “изучение индийской, гностической и средневековой философии” и даже поездку в Индию. В.К.Шохин приводит обзор обращений В.С. Соловьёва к индийской тематике в хронологическом порядке.

“История философии, — пишет автор, — для русского мыслителя неотделима от философии истории, составляя понятийное самовыражение последней”. О самовыражении, полагает автор, здесь можно говорить в буквальном смысле, потому что сама философия истории у В.С. Соловьёва персонифицирована и является историософией, выражающей хронологическое движение Мировой души — Софии. Это движение Мировой души имеет три фазиса: “природное откровение” (в натуралистическом политеизме); “отрицательное откровение” (в отвергающей первое “нигилистической философии”); “положительное откровение” (в “положительной религии”). Индийская философия — “философия нигилистическая” — выявляет второй фазис движения Мировой души к Абсолюту. Речь идёт прежде всего о буддизме, предваряемом философией санхьи. Индийская философия представляет и соответствующий эстетический идеал — идеал жизнеотрицающего аскетизма. Иными словами, индийская философия является связующим звеном (антитезисом) между двумя положительными откровениями.

Родство философской системы В.С. Соловьёва с философией Индии, говорит автор, “опосредуется через гностицизм, который Соловьёвым изучался весьма основательно и который, в свою очередь, связан с индийской религиозностью множеством существенно важных типологических параллелей”. Сама соловьёвская София, говорит В.К.Шохин, является прямым потомком валентинианской Софии, которая имеет непосредственный коррелят в буддийской Праджне/Праджняпарамите (“Мудрость”/“Совершенство Мудрости”) и как мифологема, и как космообразующий принцип, и как “дизайнерское” начало в мире. Методы

эзотерической герменевтики во всех трёх случаях идентичны: “Соловьёв так же “вчитывает” свою Мировую душу в историко-философский процесс (и в отдельные мировоззренческие, в том числе индийские, тексты), как валентиниане свои зоны в библейские и инокультурные текстовые реалии, а санкхьяики и ведантисты — свои основные категории в реалии ведийских текстов и Упанишад”. Кроме того, по мнению автора, Мировая душа В.С. Соловьёва получила “индийскую прививку” через бурное увлечение молодого философа Шопенгауэром и Гартманом.

А.П. Козырев в своих работах рассматривает этическую концепцию В.С. Соловьёва в свете гностических учений. Параллели с гностицизмом, считает этот автор, обнаруживаются во взглядах В.С. Соловьёва на половую любовь, брак и деторождение. Этика философа, полагает А.П. Козырев, определяет сущность его проекта “наукоучения”, возникшего под влиянием учения Н.Ф. Фёдорова, но не завершённого в виде отчётливой системы практической направленности. Работы В.К. Шохина и А.П. Козырева являются редкими примерами обращения к интересующей нас проблеме в русле истории философии, однако затрагивают только узкие фрагменты вопроса.

Современный немецкий исследователь М. Френч считает, что В.С. Соловьёв “с одной стороны, развивает свою идею Богочеловечества на фоне религиозно-философских представлений востока (индуизм, буддизм), затем, на фоне спора отцов Церкви с гностическими учениями и христологических умозрений святых отцов и средневековых школ по поводу образа и подобия, — но прежде всего также отдавая должное результатам метафизики свободы Нового времени. С другой же стороны... в своей диссертации “Критика отвлечённых начал” он примыкает к западноевропейской метафизической традиции и, беря одно за другим её разные положения, обсуждает их и пытается с помощью диалектического хода мыслей привести их к опыту всеединства или Софии. Соловьёв подводит западную философскую традицию к тому образу, который имеет выдающееся значение в восточной религиозной традиции: это София, которую он переживает как вдохновительницу своего творчества”.

Итак, относительно всей рассмотренной литературы мы можем констатировать, что во всех случаях обращения к исследованию гностических черт в учении В.С. Соловьёва не проводилось сколько-нибудь основательного анализа. Авторы, как правило, ограничивались фрагментарным указанием на присутствие этих черт, без обоснования и анализа подобных утверждений. Вследствие этого возникает необходимость в детальном анализе религиозно-философского учения В.С. Соловьёва в свете гностического корпуса идей.

Метафизика

Приступая к рассмотрению гностических черт философии В.С. Соловьёва, следует обратить внимание на их общий характер. Говорить о гностических чертах у В.С. Соловьёва можно в следующих отношениях: 1) прямые влияния гностических учений II — III вв.; 2) опосредованные влияния гностических учений (через святоотеческую литературу, каббалу, гностические элементы в европейской философии и т.п.). Эти гностические моменты в философии могли осознаваться самим В.С. Соловьёвым или носить неосознанный характер. Здесь, наконец, следует выделить 3) такие моменты гностического характера, которые были не заимствованы извне, но выработаны самим В.С. Соловьёвым.

Онтология. Исходным пунктом философии В.С. Соловьёва является его учение об абсолюте. Сущее или абсолют, по В.С. Соловьёву, следует определять как общее понятие по отношению ко всякому частному бытию как его предикату. Всякое бытие, таким образом, есть предикат сущего. И потому сущее не есть бытие, так как не может само быть своим же предикатом или предикатом чего-либо иного. “...Оно есть начало всякого бытия; если бы оно само было бытием, то мы имели бы некоторое бытие сверх всякого бытия, что нелепо”. Однако абсолют нельзя также определить как небытие, поскольку ему *принадлежит* всякое бытие. Поэтому сущее есть “*то, что имеет бытие или обладает бытием*”. Сущее есть положительная сила или мощь бытия. Таким образом, абсолют В.С. Соловьёв определяет прежде всего и по преимуществу апофатически. Если в ранней его работе “Sophie” философ старался избежать определения абсолюта как небытия, то уже в “Философских началах цельного знания” он этим не затрудняется.

Традиция определения первоначала как не-бытия восходит ещё к Платону (“Парменид” 137c-142b). У него Единое как такое лишено всяких признаков и потому есть ничто, т.е. ничто из раздельного. Оно также не есть целое, не имеет ни начала, ни конца, не занимает никакого пространства, а также не может двигаться или каким-либо образом изменяться. К Единому неприменимы признаки тождества, различия, подобия и т.п. Оно вообще не есть бытие, т.е. оно есть ничто. Однако его нельзя назвать и ничем, поскольку это есть уже некоторое высказывание. “О нём вообще ничего нельзя сказать, — пишет А.Ф. Лосев, — оно выше всякого бытия, выше всякого ощущения и выше всякого мышления”. Здесь следует также упомянуть Спевсиппа (407 — 339 гг. до н.э.), который проводил резкое различие между Единым в себе и единицей как началом числового ряда. Теория сверхбытия присутствует практически у всех платоников, например, у Филона Александрийского и у Нумения, и получает законченное выражение у неоплатоников. Ещё ярче и безоговорочнее такое понимание первоначала выражено в гностических учениях. Сам В.С. Соловьёв пишет: “Абсолютное начало определяется у Василида только отрицательно. Оно не есть что-нибудь, оно неизреченно... Само по себе, в своей собственной актуальности, оно не имеет ничего общего с чем бы то ни было, ото всего отрешено. Но, не будучи ничем актуально, оно есть всё потенциально, т.е. имеет в себе возможность всякого бытия”. По Василиду, нельзя сказать даже, что первоначало непознаваемо и неизреченно, поскольку такая характеристика уже указывала бы на его определённый характер. Это есть “не существующий бог”. Ту же традицию мы находим у Я.Бёме. Говоря о Божестве, этот мистик вводит понятие “бездны”, которая есть “не что иное, как тишина без сущности”.

Обладая положительной силой бытия, т.е. его положительной возможностью, первоначало, по В.С. Соловьёву, есть потенция всякого бытия. Поэтому оно есть *en caí pan* (сущее и всё). “Это положительное ничто, или энсоф каббалистов, есть прямая противоположность гегелеву отрицательному ничто=чистому бытию, происходящему через простое отвлечение или лишение всех положительных определений”.

Уже у Платона в первоначале как источнике всего скрываются не только идеи вещей, но и сами вещи и их становление (“Государство” 510b, 533cd). У стоиков (и у Гераклита) мы можем усмотреть такое же понимание первоначала. Сам В.С. Соловьёв находит такую потенцию у Валентина: “Будучи выше всякого определённого бытия, как положительное нечто, этот первоэон имеет в себе абсолютную возможность или мощь (*potentia, dunamiz*) всего и всякого определённого бытия, имеет её в себе как свою мысль и радость”. Но с особенным восхищением он говорит о первоначале Симона Волхва, которое обозначается как “двойственный огонь — скрытый и явный (*pur diploun — to mevn ti krupton, to dev ti faneron*); первый скрывается во втором, второй возникает из первого; помимо метафорического названия сверхнебесного огня (*to pur ujperouranion*),

абсолютное начало Симона Волхва обозначается и философски посредством аристотелевых понятий *dunamis energeia* (потенция и акт)”.

Сам В.С. Соловьёв в “Философских началах цельного знания” употребляет каббалистический термин “Эн-соф”, близкий по смыслу к гностической традиции. Бог для каббалы — “Великий непознаваемый”, таинственный и непостижимый субъект действия. Бог, превышающий всякое определение, не имеющий атрибутов, именуется в каббале “Эн-Соф” — “бесконечное”. Однако в то же время это — Бог, возвещающий о себе в Писании, раскрывающий свою силу в творении. Все космологические представления каббалы пытаются выявить и описать процесс раскрытия тайной природы Божества, показать, как трансцендентное, безличное Божество Эн-Соф становится личным Богом Торы. Эн-Соф является потенциально всем: “Когда Самый Таинственный пожелал открыть себя, то вначале Он произвёл только одну Точку, которая была преобразована в Мысль, и в ней он исполнил бесчисленные узоры и запечатлел неисчислимые начертания”. Таким образом, у В.С. Соловьёва, как у гностиков и каббалистов, “потенция есть самый акт”. Вопрос о каббалистических влияниях в философии В.С. Соловьёва мы рассмотрим ниже.

Будучи, с одной стороны, положительным ничто, а с другой — потенцией всякого бытия, абсолют у В.С. Соловьёва различается на два “полюса”: 1) “начало безусловного единства или единичности как такой, начало свободы от всяких форм, всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия” и 2) начало множественности форм, т.е. производящая сила бытия. Такое разделение первоначала мы находим у неоплатоников. У Ямвлиха в Едином различается одно такое, которое выше всякого познания и бытия (а также наименования) и другое, которое является началом всякого бытия и потому называется Единым и Благом. У Прокла также от абсолютно непознаваемого Единого отделяется другое Единое, которое уже содержит в себе некоторую множественность; эта едино-множественность ещё не содержит в себе никаких качеств и есть только энергия различения и членения, и потому предшествует Уму. Единомножественность образует ступень эманации, называемую Числом, областью чисел или “над-бытийными единицами”. У гностиков с их склонностью к дифференциации такое различение приводит к выделению самостоятельных ступеней эманации — онов. У Валентина первоначало, именуемое Глубиной (*Byqoz*), само будучи выше всякого определённого бытия, имеет в себе абсолютную возможность всего определённого бытия как свою мысль и радость. В таком невыраженном состоянии мысль Глубины называется у Валентина Молчанием (*Sigh*). “Непостижимое (*to akatalhpton*) Глубины, — пишет сам В.С. Соловьёв, — всегда остаётся в Молчании, постижимое же (*to katalhpton*) становится началом всего (*arch ton pantwn*), будучи из потенциальной мысли первоэона произведено в действительность актом его воли”. Это второе производённое начало всего у Валентина есть Ум (*Nouz*). В.С. Соловьёв называет эту область “первой материей”.

Первая материя у В.С. Соловьёва есть та сила или мощь бытия, которой обладает абсолютно-сущее само по себе. Само абсолютное поэтому есть первая (отдалённая) потенция бытия, а первая материя — вторая (непосредственная) потенция. Оба полюса не есть ни бытие, ни небытие. Однако первый полюс — сверхсущее — есть положительная потенция, свобода бытия, второй же — материальный — полюс, будучи (необходимым) тяготением к бытию, есть отрицательная непосредственная потенция, т.е. отсутствие или лишения подлинного бытия (и таким образом возможность небытия). Признание тождества возможности бытия и возможности небытия у В.С. Соловьёва следует признать пантеизмом. Итак, первая материя есть влечение или стремление сверхсущего первоначала к инобытию. Это есть диалектическая необходимость: абсолютно-сущее первоначало “вечно находит в себе своё противоположное, так как только через отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя, так что они совершенно соотносительны”. Если Богу необходимо быть, говорит В.С. Соловьёв, ему тем самым необходимо и проявляться. Первая материя есть другое абсолюта, а потому 1) принадлежит и подчинена первоначалу и 2) сама есть необходимое условие его существования. Такое представление обще всей последовательно проводимой идеалистической диалектике; мы находим его и в платонизме, и у гностиков, и в философизирующей каббале. Однако последовательная диалектика включает в себе угрозу пантеизма, которой В.С. Соловьёву не вполне удалось избежать. В самом деле, если первоначало с необходимостью имеет как своё иное первую материю, или отрицательную потенцию бытия, то инобытие, которое и есть то, на что направлена эта отрицательная потенция, также возникает с необходимостью. И для античного философского представления, где первоначалом является абстрактный абсолют, в этом нет ничего дурного. В христианстве же и иудаизме Абсолют — личный персонифицированный Бог, и видеть в его ином,

т.е., в конце концов, твари, диалектическую необходимость или её следствие, означало бы, во-первых, признать для Бога некоторую необходимость (а тогда не может быть никакого *свободного* творения, да и вообще-то творение ли это?), а во-вторых, возложить ответственность за инобытийное по отношению к Богу положение тварного мира, т.е. за происхождение зла, на самого же Бога. Впрочем, сам Бог в таком случае также не несёт ответственности за зло, оно — следствие необходимости. Получается, что необходимость в таком случае — не что иное, как воля Шопенгауэра. В.С. Соловьёв пытается поправить положение заявлением, что эта необходимость есть для абсолюта необходимость собственная, а никак не внешняя, его сущность. Однако едва ли это что-то меняет.

Не вполне ясно, тождественна ли у В.С. Соловьёва “первая материя” Логосу как второй ипостаси Божества, или же Логос представляется для материи Демиургическим Умом как мироустроитель, оформляющий безобразную материю, а сама материя есть некое “четвёртое начало” (как, собственно, и говорит В.С. Соловьёв в “Философских началах цельного знания”).

По-видимому, у В.С. Соловьёва наличествует второе понимание. Любопытна связь с позднеантичными интерпретациями платоновского учения о материи и Демиурге, изложенного в “Тимее”. У Платона существует неясность в вопросе о том, эманурует ли материя из Единого вне всякой зависимости от Демиурга, или же её творит сам Демиург вместе с её эйдетическим оформлением. Дюлотинские платоники Плутарх Херонейский, Атик и Нумений настаивали на дуалистическом толковании платоновского текста, полагая, что материя возникает самостоятельно наряду с Демиургом и лишь затем подлежит оформлению. Однако Евдор Александрийский (I в. до н.э), а за ним Порфирий и Гиерокл полагали, что материя вовсе не отдельна и не независима от Ума, но эманурует одновременно с ним из доразумного Единого. У В.С. Соловьёва присутствует первое, дуалистическое понимание. Однако и в том, и в другом случаях мы находим вполне пантеистическое учение, поскольку материя относится к первоначалу как “самотождественное различие”. Если отвлечься от этой явно пантеистической черты философии В.С. Соловьёва, в дальнейшем мы обнаружим учение гностического типа: в результате мирового процесса не происходит “обожения” и спасения твари, но только апокатастасис, только восстановление исходного состояния Божества, т.е. его “возвращение” (в неоплатонической терминологии) в себя.

Кроме того, как и во всех эманационных учениях, здесь есть возможность для истолкования отношений этих двух начал в духе субординационизма. Если сущее само по себе абсолютно просто (т.е. всегда единично), безотносительно и всегда есть только положительное ничто, то первая материя уже имеет в себе (хотя бы пока ещё только потенциально) множественность, существует не само по себе, а лишь в отношении к сущему как такому, и некоторым образом тяготеет к инобытию. Это второе начало даже и именуется уже (первой) материей, что, конечно же, подразумевает некоторое несовершенство. Таким образом, первая материя не только бытийствует как подчинённая сущему как такому и выводимая из него, но также и своим качеством определяется как низшая сущность. Такой субординационизм мы находим у Оригена, с которым много сравнивали В.С. Соловьёва. У Оригена вторая ипостась по отношению к первой есть хотение по отношению к мысли или действие по отношению к потенции. При этом вторая ипостась сближается со множественностью, характерной для тварного мира. Кроме того, Ориген говорит не о рождённости, но о вечной рождаемости Сына от Отца, неотделимой от самой сущности Отца. Такой взгляд присущ также Я.Бёме: “Сила Отца рождает Сына извечно. Если бы только Отец перестал рождать, то Сына больше бы не стало, и если бы Сын больше не сиял в Отце, то Отец стал бы мрачной долиной”. Т.е. эта та же диалектическая необходимость, которую мы наблюдаем в системе В.С. Соловьёва. И на Оригена, и на В.С. Соловьёва, по-видимому, повлияли гностические учения, в которых субординационизм в отношении ипостасей личного Бога выражен наиболее ярко. Субординационизм в учении о первоначале присутствует, конечно же, во всей античной философии, начиная с Платона. Однако именно у гностиков речь идёт о личном Боге. К тому же, В.С. Соловьёв вопросы происхождения зла и тварного мира также решает чисто гностически.

Различая в первоначале или сущем сущее как такое и первую материю, В.С. Соловьёв приходит к трём определениям: 1) свободно сущее (сверхсущее как такое), 2) необходимость или непосредственная сила бытия (первая материя) и 3) бытие или действительность как их общее произведение или взаимоотношение. Это также последовательно диалектический вывод. Эти три определения выражают самопроявление абсолюта, которое, как мы видели выше, есть его необходимость или сущность. Всякое самопроявление, говорит В.С.

Соловьёв, заключает в себе три момента: 1) проявляющееся в себе или о себе, где проявление заключается в скрытом или потенциальном состоянии; 2) проявление как такое, т.е. утверждение себя в другом, “обнаружение, определение или выражение проявляемого, его Слово, или Логос”; 3) возвращение проявляющегося в себя, или его самонахождение в проявлении. Иными словами, “абсолютное само в себе сущее (1) необходимо саморазличается (2) и, в этом различии оставаясь самим собою, утверждает себя как такое (3)”. Почти в таком виде мы находим триадическое развитие предмета у Прокла: 1) пребывание в себе (причина, неделимое единство, отчее начало, потенция); 2) выступление из себя, или эманация за свои пределы (причинение или действие на иное в виде причины, переход из единства во множество, материнское начало, энергия); 3) возвращение из инобытия в себя (возведение расторгнутого множества в неделимое единство, расчленённое единство, эйдос или структурная сущность). У В.С. Соловьёва это “в-себе-бытие”, “для-себя-бытие” и “у-себя-бытие”. В сущности, так же выглядит самопроявление абсолюта у Гегеля. Однако в виду резкой критики В.С. Соловьёва в адрес гегелевского понимания явления едва ли можно признать их схемы существенно тождественными. В гностицизме учение о самопроявлении абсолюта выражено наиболее ярко. Собственно, весь мировой процесс гностики представляли как самопроявление Бога. Здесь нет обожения твари, но есть только намеренное выступление абсолюта из себя (хотя в результате этого выступления и происходит трагическое падение божественности и возникновение тварного мира) и его апокатастасис, или возвращение в себя же. При этом никакая материя и никакая тварь не спасаются и не возвышаются. В.С. Соловьёв, как христианский мыслитель, конечно же, имел в виду спасение материи. Однако эта материя уже содержится предначально в самом абсолюте, и тварный мир есть, таким образом, часть божественности в состоянии отпадения от абсолюта. И исход мирового процесса у В.С. Соловьёва состоит именно в самовосстановлении абсолюта, а не в спасении чего-то, внешнего по отношению к нему. Так что здесь у философа — совершенно гностическая концепция самопроявления абсолюта, с введёнными в неё (непреднамеренно) элементами пантеизма.

Причиной самопроявления абсолюта, по В.С. Соловьёву, является любовь. Абсолютное начало с необходимостью есть любовь по своей природе. Эта любовь есть его стремление к своей противоположности, т.е. к бытию; таким образом любовь есть принцип множественности.

В результате своего самопроявления абсолют предстаёт в виде Троицы, лицам которой В.С. Соловьёв в “Философских началах цельного знания” присваивает следующие имена: эн-соф (положительное ничто), Слово или Логос, Дух Святой. Эти лица суть ипостаси единого сущего. Здесь В.С. Соловьёв следует учению отцов церкви новоникейского (каппадокийского) направления и исповедует в отношении трёх лиц самотождественное различие или саморазличное тождество. Субординационизм у философа присутствует только в отношении сущего как такого, и в тринитарном учении он вполне православен. Такое учение о триипостасности, впрочем, было разработано уже в неоплатонизме. Так, Плотин говорит о том, что бог не имеет никаких частей и везде пребывает целиком (Эн., V.1,7-10; VI.5,3,8-15), а о трёх ипостасях говорит Порфирий, ссылаясь на Платона.

Итак, гностическими мы можем считать следующие моменты в учении В.С. Соловьёва об абсолюте:

- 1) определение абсолюта как положительного ничто;
- 2) определение абсолюта как скрытой потенции (в т.ч. эн-соф);
- 3) различие в само первоначале сущего как такого и его “первой материи” как эйдоса;
- 4) представление о первой материи как стремлении к инобытию;
- 5) субординационизм в первоначале;
- 6) учение о самопроявлении абсолюта.

Космогония. Ипостаси Троицы, по В.С. Соловьёву, есть способы отношения субъекта к сущности — модусы, или способы, бытия. Сущность есть другое сущего, и, следовательно, сущее есть начало своего другого, или воля. Полагая в первоначальном акте воли сущность как своё и другое, сущий различает сущность не только от

себя, но и от своей воли. Чтобы хотеть этого другого, это другое уже должно существовать для него как другое, или представляться ему. Таким образом, второй способ бытия сущего есть представление. Представляемая же сущность как другое получает возможность воздействовать на представляющего, поскольку он есть вместе с тем и волящий. В этом взаимодействии предмет воли (другое), выделенный представлением из сущего, снова соединяется с ним, ибо в этом взаимодействии сущий находит себя в сущности и её в себе; действуя друг на друга, сущий и сущность становятся друг для друга ощутительными, и это взаимодействие есть третий способ бытия — чувство. Сущность определяется как идея сущего, и в этом свете идея как предмет или содержание сущего (сущность) есть 1) как содержание воли сущего — благо, 2) как содержание его представления — истина, 3) как содержание его чувства — красота. Сущее в своём единстве уже включает потенциально волю, представление и чувство. Чтобы эти способы бытия явились как такие, необходимо, чтобы сущее утверждало себя в них как особенных. Однако простой отдельности этих способов бытия быть не может. Следовательно, обособляются не способы бытия, а само сущее как 1) преимущественно волящее, 2) преимущественно представляющее и 3) преимущественно чувствующее. Таким образом, каждое лицо Троицы есть сущий субъект или ипостась, и только отношение способов бытия у них различно. Первый субъект представляет и чувствует, поскольку хочет; второй хочет и чувствует, поскольку представляет, третий представляет и хочет, поскольку чувствует. Первый субъект есть чистый Дух, второй — Ум (Nous), третий — Душа. Такое развитие тринитарного учения у В.С. Соловьёва усиливает субординационные представления.

Любопытно, что эти отношения иллюстрируются примером из человеческого опыта. Одни люди сначала любят или хотят, а затем уже по своей любви или воле представляют и ощущают; другие сначала представляют, а по представлению уже хотят и чувствуют; третьи прежде всего ощущают, а по ощущению уже представляют и хотят. “Первые суть люди духовные, вторые суть люди ума, третьи — душевные”. Такое разделение рода человеческого мы находим у гностиков.

Желаемым, чувствуемым и представляемым сущим может быть только всё; таким образом то, что заключается в благе, истине и красоте есть то же всё, и разница между ними только формальная. Благо, истина и красота суть различные виды единства, под которыми для сущего является его содержание, т.е. всё. Всякое внутреннее единство есть любовь, и в этом смысле благо, истина и красота являются лишь различными образами любви. Однако эти три идеи и соответствующие три способа бытия не в равной степени представляют внутреннее единство: всего сильнее и “внутреннее (интимнее)” является это единство в воле как благо, ибо здесь предмет ещё не выделен из субъекта даже идеально и пребывает с ним в существенном единстве. Первая ипостась — благо — есть единство всего как желаемое, т.е. как любимое, и здесь мы имеем любовь в преимущественном смысле как идею идей: это единство существенное. Истина есть та же любовь, т.е. единство всего объективно представляемое, идеальное. Наконец, красота есть та же любовь как проявленная или ощутимая, это есть единство реальное. Другими словами, благо есть единство мощное, истина — необходимое, красота — действительное. “Чтобы выразить отношение этих терминов в кратких словах, — говорит В.С. Соловьёв, — мы можем сказать, что абсолютное осуществляет благо через истину в красоте”. В этих трёх идеях Божество осуществляется как всеединое, в котором телесно обитает вся полнота Божества (Кол. 2,9).

Далее у В.С. Соловьёва мы находим учение о трёх сферах божественного бытия: “в... первоначальном единстве своём с Божеством все существа образуют один божественный мир в трёх главных сферах” — в зависимости от того, какой из трёх способов бытия (субстанциальный, умственный или чувственный) в них преобладает, или каким из трёх божественных действий (воля, представление, чувство) они по преимуществу определяются. Первая сфера божественного мира характеризуется преобладанием воли, и все существа находятся в единстве воли с Божеством. Эти существа есть чистые духи, и всё их бытие определяется их волей, тождественной с волей Божества. Здесь преобладающий тон бытия есть безусловная любовь, в которой всё — одно. Во второй сфере преобладает представление или умственная деятельность: и полнота божественного бытия раскрывается во множественности образов, связанных идеальным единством. Существа этой сферы есть умы. “Здесь все существа имеют бытие не только в Боге и для Бога, но также и друг для друга — в представлении или созерцании”. Эта сфера есть область божественного Слова — Логоса, — “идеально выражающего разумную полноту божественных определений”. Каждое “умное” существо есть определённая идея, имеющая своё определённое место в идеальном космосе. Однако в этих двух первых сферах божественный мир не может иметь своей полной действительности, так как здесь нет настоящего взаимодействия: чистые духи и чистые

умы не имеют “в себе сосредоточенного” существования и потому не могут воздействовать на Божество: в первой сфере они только потенциальны, а во второй только идеальны. Этого недостаточно для божественного начала, так как “для него необходимо, чтобы множественные существа получили свою собственную реальную особность”, ибо иначе и не произойдёт диалектического самораскрытия абсолюта как единого — многого. Поэтому Божество выводит свою волю из того безусловного субстанциального единства, которым определяется первая сфера божественного бытия, обращает эту волю на всю множественность идеальных предметов, созерцаемых во второй сфере, и останавливается на каждом из них в отдельности, сопрягается с ним актом своей воли и тем утверждает, запечатлевает его собственное самостоятельное бытие, имеющее возможность воздействовать на божественное начало, “каковым реальным воздействием образуется третья сфера божественного бытия”. Этот акт и есть акт божественного творчества. В этом учении В.С. Соловьёв сближается с Я.Бёме, который говорил о трёх принципах божественной сущности: в первом принципе Бог предстаёт как “страх-огонь”, в котором пульсируют горькие ярость и гнев; во втором Бог-Отец рождает Сына, в котором яростный огонь становится светом любви; в третьем звучит творческое слово Бога. У Бёме божественная воля, изначально существующая в божественном гневе, находит свою творческую противоположность в Сыне и воплощается в третьем принципе.

Таким образом, творение, по В.С. Соловьёву, есть акт обособления идеальных предметов. Впрочем, творение здесь скорее интеллигибельное, нежели физическое. Учение же о трёх сферах божественного бытия очень близко к гностическому учению об зонах.

Во всех трёх сферах выделяется “действующее божественное начало единства” — Логос. Но только в третьей сфере Логос проявляется как действительное самостоятельное существо, поскольку только здесь объект божественного действия становится актуальным субъектом. “Это второе произведённое единство, противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть, как мы знаем, душа мира, или идеальное человечество (София)”. Эта София есть “единое и всё”, посредник между множественностью и всеединством. “...Заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободною; присущее ей божественное начало освобождает её от её тварной природы, а эта последняя делает её свободной относительно Божества”. В космогонии Валентина при возникновении зона Христа все мужские зоны становятся Умами и Словами, Человеками и Христами, а все женские — Истинами, Жизнями, Церквами и Духами.

“Всё” как содержание своего бытия (свою идею) София имеет не от себя непосредственно, но от Божества. Будучи свободной, София желает обладать “всем” от себя, т.е. стремится, “чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная самобытность в обладании этою полнотою”. Поэтому София утверждает себя вне Бога, а тем самым “ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением”. Останавливая же свою волю на самой себе, сосредоточиваясь в себе, она отнимает себя у всего, становится лишь одним из многих. Когда же мировая душа перестаёт объединять собою всех, — все теряют свою общую связь, и единство мироздания распадается на множество отдельных элементов. С обособлением мировой души частные элементы всемирного организма теряют в ней свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод — страдание.

Множественность распавшихся элементов природного мира выражается в пространстве. Это пространство не есть только протяжённость (каковая является лишь формой всякого бытия для другого). Пространство есть постоянная и принудительная граница действий всякого существа, где каждый элемент исключается всеми другими и в силу этого занимает определённое место, исключаяющее всё другое. Этот распавшийся организм сохраняет своё идеальное единство в скрытой потенции и стремлении. Постепенное осуществление этого стремления составляет смысл и цель мирового процесса.

София не может сама по себе достигнуть всеединства, которое есть объединение множественного мира в некой положительной форме. Эта форма всеединства содержится в Божестве как вечная идея; в мире эта вечная идея должна быть постепенно реализована, и стремление к этой реализации составляет внутреннюю жизнь, и начало движения во “всём” есть мировая душа. Таким образом, божественное начало в мировом процессе выступает как действующая сила абсолютной идеи, стремящейся реализоваться или воплотиться в хаосе разрозненных

элементов. Так происходит соединение божественного начала с мировой душой и рождение вселенского организма как воплощение божественной идеи — Софии. Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества, и рядом свободных же актов этот мир должен объединиться с Богом и возродиться в форме абсолютного организма. Это единство, таким образом, должно идти не только от Бога, но и от природы. В этом и состоит цель всего бытия.

Ряд соединений божественного начала с мировой душой в природе происходит на разных уровнях, простейший из которых выражается законом всемирного тяготения. Более сложным уровнем является химическое взаимодействие. Таких уровней можно выделить бесконечное множество, но основными эпохами процесса являются:

- 1) звёздная, или астральная, эпоха — когда космическая материя действием силы тяготения стягивается в космические тела;
- 2) солярная эпоха — эти тела становятся базисом для развития более сложных сил (т.е. форм мирового единства) — теплоты, света, магнетизма, электричества, химизма, — и вместе с тем расчленяются на гармоническую систему тел, какова солнечная система;
- 3) теллурическая эпоха — в пределах такой системы обособившийся индивидуальный член её (как наша земля) становится материальным базисом для слияния “единой формы с осилёнными ею материальными элементами” в органической жизни.

Мировая душа достигает в человеке внутреннего соединения с божественным началом (поскольку человек, имея способность постигать внутреннюю связь и смысл (logos) всего существующего, является в идее как “всё” и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие), но снова утрачивает свою связь с абсолютным и в природном человечестве впадает во власть материального начала. Здесь, как и в начале космогонического процесса, мировая душа является чистой потенцией идеального всеединства.

Для сознания, утратившего внутреннее всеединство, становится доступным только то внешнее единство, которое порождается космическим действием божественного Логоса на мировую душу как материю мирового процесса. Сознание человека стремится воспроизвести те формы единства, которые были порождены космическим процессом в вещественной природе, и эти формы представляются ему как боги. (В этом смысле новый процесс носит теогонический характер.) Этот процесс развития древней мифологии аналогичен космогоническому процессу. Здесь, как и в космогоническом процессе, выделяются три эпохи:

- 1) астральная религия — когда мировое единство открывается природному сознанию человечества в астральной форме, и божественное начало почитается как огненный владыка небесных воинств — эпоха звездопоклонства, или цабеизма; господствующее божество этой эпохи представляется человеческому сознанию безмерно высоким, а потому чуждым, непонятным и страшным ему; это “бог безусловной замкнутости и косности, враждебный всякому движению и живому творчеству” — Кронос, Молох, в смягчённой форме — Аллах мусульман;
- 2) солярная религия — религия солнечного божества, совершающего подвиги (Кришна, Мелькарт, Геркулес), побеждённого врагами и умирающего (Озирис, Аттис, Адонис), и, наконец, воскресающего (Митра, Персей, Аполлон);
- 3) фаллическая религия — “божественное начало является как начало природного органического процесса вне человека и в нём самом; идея единства... принимает форму родового единства органической жизни, и особенное религиозное значение получает тот естественный акт, которым это единство сохраняется” (Шива, Дионис).

Результатом теогонического процесса является самосознание человеческой души как начала духовного, свободного от власти природных богов, способного воспринимать божественное начало в себе самом, а не через посредство космических сил. Это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека “через внутреннее усвоение и развитие божественного начала” образует собственно

исторический процесс человечества. “Первыми двигателями” исторического процесса являются три великие народа древности — индусы, греки и иудеи.

Божественное начало может трояким образом действовать на отделившееся от него и укрепившееся в злой воле человеческое начало: 1) подавлять его внешним образом; но при этом подавлять только проявления злой воли, а не самую волю, которая как внутренняя сила не может быть уничтожена внешним действием. Поэтому внешнее действие Логоса на человека в теогоническом процессе является недостаточным (культ природной религии только ограничивает самоутверждение человека и заставляет его подчиниться высшим силам, но его злая воля остаётся неизменной); 2) просвещать человека, возбуждая разумную потенцию его души и открывая ей истину подлинного бытия. Таково идеальное действие Логоса у культурных народов древнего мира. Однако отвлечённая идея ещё не может подавить личной жизненной воли; 3) переродить человеческую душу — так, чтобы Логос родился в самой душе. “И так как душа в природном человечестве является актуально лишь в множественности индивидуальных душ, то и действительное соединение божественного начала с душою необходимо имеет индивидуальную личную форму, то есть божественный Логос рождается как действительный индивидуальный человек”. Божественное начало “силою духовного тяготения” связывает отдельные человеческие существа в родовое единство, затем просвещает их идеальным светом разума и, наконец, органически соединяясь с душой, рождается как новый духовный человек.

Итак, в космогоническом учении В.С. Соловьёва, как и в гностических концепциях, ничто не возвышается и ничто не преображается, но происходит восстановление изначального состояния Божества — апокатастасис. В то же время этот процесс носит предумышленный характер, поскольку причиной его является “выступление” Божества, т.е. его самопроявление, движущей силой коего является любовь. В то же время материальный мир отпадает от Божества, стремясь утвердиться в своей самости. И это — ничто иное, как грехопадение, причём грехопадение происходит с самим же Божеством (поскольку более ничего и нет). Здесь мы находим решение вопроса о происхождении зла. Зло, по В.С. Соловьёву, не есть нечто самостоятельное, но только состояние отпадения от Божества, в котором оказывается материя. В ранней рукописи “Sophie” философ говорит, что материя самоутверждается, возбуждая в себе демоническую силу. Однако эта демоническая сила не является чем-то внешним по отношению к материи, а есть её тяготение к состоянию множественности. Таким образом, у В.С. Соловьёва мы находим чисто гностическое решение проблемы зла: грешит само Божество, и само же Божество только и способно искупить свой грех.

Софиология. Учение В.С. Соловьёва о Софии представляет собой ключевой момент в понимании его философии. Кроме того, это учение весьма важно для философа в личностном плане. Поэтому во все периоды своего творчества В.С. Соловьёв обращается к софийной проблематике. Общепринятое мнение об эволюционировании взглядов философа в данном случае верно только отчасти. Вернее всего, пожалуй, будет сказать, что эволюцию претерпевал метод этого автора, тогда как общая софийная концепция и неразрывно связанное с ней личностное отношение автора пребывало неизменным. Сводка соловьёвских пониманий Софии даётся уже в его ранней рукописи “Sophie”, которая своей многоплановостью присутствующих в одно и то же время трактовок Премудрости Божьей весьма напоминает гностические тексты.

А.Ф. Лосев выделяет десять софийных аспектов у В.С. Соловьёва:

- 1) домировая и внемировая нетварная София;
- 2) богочеловеческая София, тварная и нетварная одновременно;
- 3) космический аспект — София как разумная духовная благоустроенность космоса в целом;
- 4) антропологический аспект — такая же благоустроенность в человечестве;
- 5) универсально-феминистический аспект — “вечная женственность”;
- 6) интимно-романтический аспект;
- 7) эстетически-творческий аспект — красота, которая должна спасти мир;

8) эсхатологический аспект — образ “Жены, облечённой в солнце” (Апок. XII, 1-4.);

9) магический аспект;

10) национально-русский аспект.

Разумеется, такая классификация аспектов софийности у В.С. Соловьёва не может считаться раз навсегда данной (да и сам А.Ф. Лосев не прочь внести кое-какие дополнения), но основные философски значимые моменты соловьёвской софиологии выделены очень чётко, и нам следует разобраться с ними несколько подробнее.

Прежде всего, София есть материально-телесная сущность Абсолюта, отличная от него, но субстанциально от него неотделимая, т.е. такая же несотворённая, как и сам Абсолют. В этом отношении София есть не что иное как само Божество, и материальность этой Софии, по-видимому, только умопостижимая. Такое понимание весьма близко к гностическому.

Однако в то же время говорится о Софии, возникающей в инобытии, которое есть уже тварь. Поэтому и София воплощается здесь в материи вещественной и сотворённой, т.е. является в одно и то же время тварной и нетварной. В своём сочинении “Россия и вселенская Церковь” (1889) В.С. Соловьёв трактует о “тройном воплощении Божественной премудрости” (в христианских догматах представленная Святой Девой, Христом и Церковью). Таким образом, эта София — тварно-нетварная. В силу этого телесно-материального момента к Софии оказывается ближе человек, нежели ангелы (так как ангелы лишь умопостижимы, но не телесны).

Нетварная София субстанциально единсущна Абсолюту и объяснить её происхождение можно только эманацией из Божества. Такую именно Софию мы наблюдаем в гностических системах. В.С. Соловьёв здесь ближе к гностицизму, нежели к православию, ибо последнее потребовало бы признания Софии четвёртой ипостасью абсолютной персоны. (Нечто подобное, впрочем, как раз и происходит в православии, но такая концепция уже выходит за рамки рационального христианского учения.) Второй аспект, тварно-нетварная София, представляет собой типично гностическое совмещение концепций эманации и креации: единсущная Божеству София действует в инобытии, т.е. должна рассматриваться именно как тварь.

Далее, София есть разумная духовная благоустроенность космоса, т.е. платоновская Душа. Здесь возникает опасность пантеизма, избежать которой можно, только имея в виду второй, гностический, аспект софиологии. Практически во всех гностических учениях самый космос предстаёт как объективация чувственных переживаний Софии. Такой же духовной благоустроенностью является София для человечества, что вполне понятно при соборной концепции человечества, которая для В.С. Соловьёва несомненна. Представление о человеческом обществе как о едином живом существе у В.С. Соловьёва происходит от О.Конта, за тем исключением, что Конт не считал свой общечеловеческий организм Софией. В своём докладе об О.Конте философ утверждает, что контовское человечество есть христианское богочеловечество — исконная вера русского народа, который даже строил софийные храмы в Новгороде и Киеве. О.Конт считал общечеловеческий организм женским началом, которое не только совмещает в себе всех умерших и живущих, но и вечно порождает человеческие поколения, являясь для них матерью. Вслед за Контом и В.С. Соловьёв признаёт в этом смысле Софию женским началом, здесь ещё не имеющим интимно-романтической трактовки.

Об интимно-романтическом аспекте Софии у В.С. Соловьёва мы скажем ниже в связи с вопросом о его личностном мироощущении.

Эстетически-творческий и эсхатологический аспекты понимания Софии взаимосвязаны. Здесь В.С. Соловьёв использует любимую им символику Апокалипсиса (XII, 1.1): София предстаёт как “жена, облечённая в солнце”; этот образ толкуется как принцип космической красоты (несомненно, традиция, идущая от Платона), который не может быть побеждён никакими злыми силами и который обязательно приведёт к спасению мира. В “Трёх разговорах” этот же образ появляется в последние времена среди тьмы и указывает путь после соединения церквей. Таким образом эсхатологии предшествует эстетически-творческий момент, поскольку именно красота должна спасти весь мир.

Помимо всего вышеизложенного, Вл. Соловьёв, по словам А.Ф. Лосева, “пользуется Софией как некоторого рода орудием в борьбе с другими силами бытия и для привлечения их к соучастию в его молитвенной акции”. С.М.Соловьёв приводит даже текст под названием “Молитва об откровении великой тайны”, по-видимому, написанный В.С. Соловьёвым под влиянием гностических текстов, для ознакомления с которыми он специально был откомандирован в Лондон (1875 г.). Здесь мы сталкиваемся с магическим поэтизированием у В.С. Соловьёва. Именно такого рода молитвы и гимны были весьма распространены у гностиков.

Наконец, В.С. Соловьёв утверждал преимущественно русский характер религиозного почитания Софии: “Посвящая древнейшие свои храмы святой Софии, субстанциальной Премудрости Бога, русский народ дал этой идее новое воплощение, неизвестное грекам (которые отождествляли Софию с Логосом). Тесно связывая святую Софию с Богородицею и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков тем не менее отчётливо различало её от Того и Другой, изображая её в образе Божественного существа. Она была для них небесной сущностью, скрытой под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрождённого человечества, ангелом-хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества... Так, наряду с индивидуальным, человеческим образом Божества — наряду с Богородицею и Сыном Божиим — русский народ знал и любил под именем святой Софии социальное воплощение Божества и Церкви Вселенской”.

Развитое учение о софийности впервые присутствует у Платона. Основное определение софии у этого философа сводится на указание ума и смысловой сферы вообще в аспекте практической и технической направленности. “В таком виде, — пишет А.Ф. Лосев, — софия существует или может существовать решительно везде — и в чувственно-материальной области, и в душе индивидуального человека, и в общественно-государственной жизни, и во всём чувственно-материальном космосе, и в космосе умопостигаемом”. Учение о Софии как об умопостигаемо-материальной воплощённости Логоса было развито в античном неоплатонизме. Плотин (Епп., V 8, 3-6) говорит о чистой умопостигаемой сфере, в которой есть своё собственное, также умопостигаемое, становление, или жизнь. Поэтому и ум трактуется у Плотина как соединение смыслового бытия и жизни, то есть как живое существо. Прокл формулирует это учение о жизни ума в виде диалектической триады. Неоплатоническая софия имеет только категориальный смысл и является завершением учения об Уме, не содержа ничего личностного и, уж тем более, человеческого. Гностицизм совмещает античный натуралистический персонализм с абсолютным персонализмом христианства. С одной стороны, София трактуется здесь как последнее развитие личностного Абсолюта или его “полноты” (плеромы). Однако при этом гностическая София склонна к грехопадению, после которого она раскаивается и пытается вернуться в лоно божественности. Гностицизм, который не был единой религиозной системой, выработал несколько типов понимания Софии: 1) валентинианская София, которая пожелала иметь общение с Отцом, игнорируя упорядоченность плеромы; 2) София, отвергающая предназначенного ей плеромой супруга и творящая из себя мысль, которая оказывается основой её миротворения; 3) София, создающая мир и его движущие принципы, которые отождествляют себя с Абсолютом; 4) София, которая не только руководит земными делами, но и сама в них участвует — а) временно согрешающая София, предстающая как публичная женщина (у Симона Волхва); б) София как вечный покровитель человеческого грехопадения (у каинитов). При этом, как говорит А.Ф. Лосев, “София формально остаётся везде одной и той же, а именно абсолютным божеством в его полном единстве с чисто человеческими несовершенствами”. Для В.С. Соловьёва, по-видимому, имело значение также библейское учение о Софии (Прем. Сол. VII.25; Ис. Сир. XXIV.3; Притч. VIII.27-31, IX.1 и др.). В “Притчах Соломоновых” София прежде всего личность, в которой Бог осуществляет сам себя. София — тело Бога и его материя, которые от него неотделимы и потому также есть Бог. Будучи телом Божиим, София является первообразом для всего телесного и материального вне Бога. Библейская София — это совокупность тех путей Божиих, которые лежат в основе всего тварного и, следовательно, всего тварно-нетварного, богочеловеческого, куда В.С. Соловьёв относит Св. Деву, Христа и Церковь. Это — последовательно персоналистическая София, которая в первую очередь есть личность, а не разум и не мышление.

В христианстве София понимается прежде всего богочеловечески, поскольку осуществлённость мудрости мыслится и в самом Боге как Дух Святой, и в человечестве — как Христос (1 Кор. 1:21-24; II:4-16; Еф. III:8-12; Лук. XI:49 и др.). София здесь есть абсолютная личность, существующая до миротворения, но телесно и буквально осуществлена в человеке. Византийское православие понимает Софию-Премудрость по преимуществу как Слово, т.е. как Христа. Как отмечает Г.Флоровский, “вплоть до XV в. под именем

Премудрости разумели в Византии Христа, Слово Божие”; “и на Руси хорошо знали, что Константинопольская София есть храм Слова, — “иже есть Премудрость Присносущное Слово” (по замечанию Антония Новгородского (нач. XIII в.).

Следует сказать также об учении о Софии у Я.Бёме. Его София есть четвёртая ипостась Бога, “зерцало Его мудрости” и “Богом выдохнутая сила”. У Я.Бёме София также сближается с Логосом: “... вечная сила как божественное дыхание или речь излилась и стала очевидной, и в этом излиянном слове стоит внутреннее небо и зримый мир, вместе со всеми сотворёнными существами...”.

У В.С. Соловьёва София в одно и то же время имеет и категориальный, и личностный смыслы. Поэтому его София, будучи божественным предикатом, в то же время мыслится драматически-человечески, и даже вступает в интимные отношения с представителями рода человеческого. Однако в виду резко заявленной склонности к грехопадению и пониманию её как Вечной Женственности София у В.С. Соловьёва ближе всего к гностическому пониманию.

Все эти аспекты софиологии играют важную роль в философских построениях В.С. Соловьёва и, в конце концов, служат одному — выражению концепции всеединства. Однако София важна для него не только как метафизическая категория или объект религиозного чувства. В.С. Соловьёв претендовал на исключительные интимно-личные отношения с Софией как персоной. Об этом мы скажем ниже.

Как известно, В.С. Соловьёв имел некие мистические “свидания” с Софией: в 1862 г. (в 9-летнем возрасте), в 1875 г. в Британском музее и в Египте; в 1896 г. озеро Сайма в Финляндии также было для него явлением Софии. Эти “теофании” В.С. Соловьёв описывает в поэме “Три свидания” (1898). Вообще, изучая личностный аспект отношения В.С. Соловьёва к Софии, лучше всего обратиться к его поэтическому творчеству. По словам С.Н.Булгакова, “в многоэтажном, искусственном и сложном творчестве Соловьёва только поэзии принадлежит безусловная подлинность, так что и философию его можно и даже должно поверять поэзией”.

Итак, перед нами некий мистический роман. В.С. Соловьёв влюблён в Софию, и именно Софию во втором аспекте классификации А.Ф. Лосева, и претендует на взаимность. При этом философ стремится оградить себя от ложного понимания его концепции в том смысле, что в само Божество вносится женское начало. В.С. Соловьёв говорит: “... 1) перенесение плотских, животнo-человеческих отношений в область сверхчеловеческую есть величайшая мерзость и причина крайней гибели (потоп, Содом и Гоморра, “глубины сатанинские” последних времён); 2) поклонение женской природе самой по себе, то есть началу двумыслия и безразличия, восприимчивому ко лжи и ко злу не менее, чем к истине и добру, есть величайшее безумие и главная причина господствующего нынче размягчения и расслабления; 3) ничего общего с этою глупостью и с тою мерзостью не имеет истинное почитание вечной женственности как действительно от века восприявшей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а чрез них нетленное сияние красоты”. Итак, служит объектом поклонения и является В.С. Соловьёву именно София второго аспекта.

Эта тварно-нетварная София, имеющая богочеловеческое достоинство, однако, назначает свидания В.С. Соловьёву и пишет ему записки (С.М.Соловьёв говорит, что “он, посредством медиумического письма, получает откровения от небесных духов и самой Софии”). Однако как возможны такие отношения? С.Н.Булгаков ставит даже вопрос таким образом: естественным и единственным возлюбленным и женихом богочеловеческой Софии может являться только богочеловек Христос. В виду таких отношений считал ли себя В.С. Соловьёв второй ипостасью Божества, воплощённым Логосом, т.е. Христом? Сам С.Н.Булгаков, отвергнув возможности сумасшествия и “недоброкачественности” мистического опыта В.С. Соловьёва, попадает в крайнее затруднение, ибо ничего более не остаётся, как признать, в самом деле, В.С. Соловьёва воплотившимся Логосом.

Сам В.С. Соловьёв избегал говорить что-либо о своём мистическом романе в философских сочинениях, и судить о нём мы можем только по его поэтическому творчеству, откуда, разумеется, не удаётся сделать какого-либо философски основательного заключения. Есть, впрочем, одно исключение, которое как раз и даёт ответ на вопрос о том, кем же всё-таки ощущал себя философ. Это — ранняя неопубликованная рукопись “Sophie”, которую подробно разбирает в своей книге С.М.Соловьёв.

Здесь В.С. Соловьёв утверждает два типа любви, присущие всякому вообще существу: любовь восходящая, испытываемая субъектом к более совершенному, чем он, существу, и любовь нисходящая — к менее совершенному. Истинным и единственным женихом Софии Урании является, конечно же, богочеловеческий Христос. Однако в то же время София “находится в непосредственных отношениях с избранниками человечества (необходимо мужчинами, так как она женщина), которые любят её любовью восходящей и любимы ею любовью нисходящей. Эти, в свою очередь, находятся в непосредственном отношении с большим количеством индивидуумов (необходимо женских), которыми они любимы любовью нисходящей, эти, в свою очередь, являются предметом восходящей любви для множества мужских индивидуумов и т.д.”. Именно таким избранником — “первосвященником человечества”, — видимо, и считал себя В.С. Соловьёв.

Это учение о Софии включено в концепцию всеединства. Через своего избранника София связана с человечеством, которое составляет единую соборную Церковь. Человечество ближе к богочеловеческой Софии, нежели ангелы, так как с Софией его объединяет тварность, тогда как ангелы только духовны.

Сотериология. Сотериологическое учение В.С. Соловьёва включено в его концепцию всеединства и является частью космологического процесса. Процесс развития всеединства происходит в форме сознания и свободной его деятельности. В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства. Имея способность постигать внутреннюю связь и смысл (logos) всего существующего, человек является в идее как “всё” и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие. Человек носит в своём сознании вечную божественную идею и вместе с тем неразрывно связан с природой внешнего мира, а потому является естественным посредником между Богом и материальным бытием, “проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, — устройтелем и организатором вселенной”. Человек 1) имеет в себе стихии материального бытия; 2) имеет идеальное сознание всеединства, связывающее его с Богом; 3) является как свободное “я”, могущее склониться к любой из сторон. Поэтому человек имеет ту же “внутреннюю сущность жизни”, что и Бог — всеединство. Однако он хочет иметь эту божественную сущность от себя и отпадает от Бога в своём сознании. Тем самым человек подпадает под власть материального начала. Утвердившись в своей самости, человек находит себя в чужом и враждебном мире. Теперь он теряет организующее начало своего внутреннего мира, и его сознание обращается в хаос.

Человеческое сознание является простой формой, ищущей своего содержания. Это содержание здесь является как нечто внешнее, что сознание должно ещё сделать своим. “Это внутреннее усвоение сознанием абсолютного содержания (по необходимости постепенное) образует новый процесс, субъектом которого является мировая душа в форме действительного подчинённого естественному порядку человечества”. Начало зла, т.е. исключительное самоутверждение, внешним образом “осиленное” в космическом процессе, теперь выступает как сознательное свободное действие индивидуального человека, и новый процесс имеет своей целью внутреннее нравственное преодоление этого злого начала.

Зло и страдание, по В.С. Соловьёву, имеют внутреннее, субъективное значение: они существуют в каждом существе и для него. “Они, — пишет философ, — суть *состояния* индивидуального существа: а именно, зло есть напряжённое состояние его воли, утверждающей исключительно себя и отрицающей всё другое, а страдание есть необходимая реакция другого против такой воли...”

Материя, имея божественную ипостасную природу, утверждается в Боге, и, утверждаясь в Боге, остаётся божественной. Однако, желая утвердиться сама по себе или сама в себе, она отпадает от Бога и становится материальным миром множественности, который мы знаем как наш физический мир.

Этика

Этика у В.С. Соловьёва тесно связана с метафизикой. Его теургия как “третье отделение” философии подразумевает преобразование человечества в красоту, которое достигается любовью. В.С. Соловьёв имеет в виду любовь половую — Эрос, — каковая только и соответствует основной задаче концепции всеединства — упразднению “самости в полном жизненном общении с другим”. Цель половой любви, по В.С. Соловьёву, состоит в рождении не физическом, но духовном, телесном преобразении, апокатастасисе, воскрешении мёртвых. При этом, однако, хотя В.С. Соловьёв и ратует за преображённую телесность, смертное тело человека, пребывающее во власти тления, не вызывает у него положительных эмоций. Здесь — причина его расхождения с Н.Ф.Фёдоровым, который собирался заниматься воскрешением непреображённого человечества. Половая любовь, будучи наиболее интенсивной, оказывается и наиболее действенной, поскольку именно Эросу принадлежит преображающий, богочеловеческий путь.

Для всей философии В.С. Соловьёва свойственно ощущение любви как бытийственной реальности, связанное с чувством мистической причастности единству мира. Любовь в человеке не есть собственно и исключительно человеческая любовь, но, по словам А.П.Козырева, “нечто привходящее, онтологически сущее, в полной мере от самой природы и человека не зависящее, объёмлющее его”. Эта любовь у В.С. Соловьёва не есть личностный человеческий аффект, но восхождение к апофатической тайне Абсолюта, причём стремится определить понятийно, что есть любовь в своей сущности и в своих проявлениях. Сходным образом Иоанн Лествичник предупреждает, что на тридцатой (последней) ступени восхождения по духовной лестнице стяжания истины познающий приближается к тайне любви, а “кто хочет говорить о любви Божией, тот покушается говорить о Самом Боге; простирать же слово о Боге погрешительно и опасно для невнимательных”.

В ранней рукописи “Sophie” (которую А.П.Козырев называет “исходный материал, своего рода черновой набросок для всей последующей метафизики Соловьёва”) В.С. Соловьёв говорит, что любовь половая (природная) обладает стихийной силой, но ей чужда универсальность интеллектуальной любви, к которой относятся патриотизм, любовь к человечеству и любовь к Богу. Высшая, абсолютная любовь есть синтез любви половой и любви интеллектуальной: “Её предметом должно быть существо индивидуальное, данное нашим чувствам, но представляющее собой всеобщее начало, или являющееся воплощением этого начала”, то есть София. Отсюда происходит идея восходящей и нисходящей любви, которая развивается в “Смысле любви”. “Если в основе вечной Женственности, — пишет философ, — лежит чистое ничто, то для Бога это ничто вечно скрыто воспринимаемым от Божества образом абсолютного совершенства. Это совершенство, которое для нас ещё только осуществляется, для Бога, т.е. в истине, уже есть действительно”. Восходящей любовью мы любим в Софии живой идеал божественной любви и стремимся к реализации идеального единства, которое составляет цель космического и исторического процессов. “Полная же реализация, превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной Женственности будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением человека с Богом”.

Таким образом, в “Sophie” в непосредственные отношения с Софией могут вступать только избранные, среди которых выделяется великий первосвященник (Папа), в то время как “Смысл любви” более демократичен, и здесь контактировать с Софией может каждый человек. Тема воскрешения умерших в “Sophie” не имеет ясного выражения. Речь здесь об этом идёт как о естественном процессе и увязывается с развитием нервной системы человека, которая формирует его эфирное тело и, давая “больше эфирных и психадических флюидов, даёт больше материала для воплощения духов”. Этот оккультный пассаж, по-видимому, явился следствием влияния немецких мистиков, у которых воскресение понималось как восстановление эфирного, душевного тела, а не земного и материального. Так, М.Экхарт полагал, что воскреснет и соединится с Богом только сущность человеческого тела, поскольку к Богу возвращается только то, что из Бога проистекло. В более поздние годы В.С. Соловьёв возвращается к этому представлению под влиянием учения Н.Ф.Фёдорова, личное знакомство с которым произошло в 1881 г. С.Г.Семёнова небезосновательно утверждает, что с начала 80-х гг. вплоть до “Смысла любви” (1893-1894 гг.) основная интуиция философии В.С. Соловьёва оставалась “фёдоровской”.

В некоторых моментах этика В.С. Соловьёва сближается с этикой Григория Нисского. Этические воззрения Григория Нисского вели к предпочтению девства и аскезы перед христианским браком. Согласно этому богослову, любовь и ненависть есть два рода расположения души. У В.С. Соловьёва также “ненависть есть лишь модификация любви и не имеет независимого происхождения. Ненависть происходит из эгоизма, а эгоизм — это исключительная любовь к себе”. Из этого положения философ выводит два рода любви: любовь отрицательная, или ненависть, и любовь в собственном смысле (положительная). Григорий Нисский утверждал также, что различие полов в человечестве не относится к образу Божьему в человеке, а есть следствие грехопадения; образ Божий запечатлён в духовно-разумной природе человека, а не в его чувственной природе, к которой и относится половое различие. Половое различие как животное свойство Бог внёс в природу человека в предвидении его грехопадения. Сходным образом В.С. Соловьёв полагает, что “истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не мог быть только мужчиной или женщиной, а должен быть высшим единством обоих”. Задачу половой любви философ видит в восстановлении этого утраченного единства.

Целью половой любви, таким образом, является установление всемирной сизигии или сизигического отношения “активного человеческого начала (личного) с воплощённой в социальном духовно-телесном организме всеединою идеей”. Здесь В.С. Соловьёв следует традиции “брачной мистики” “Песни Песней”, сочетающейся с “мистикой глубины” европейских мистиков — М.Экхарта, И.Таулера, Я.Бёме. Самое понятие “сизигия” (греч. *suzugia* — чета, пара), по-видимому, заимствовано философом у гностиков-валентиниан. Вводя этот термин, философ делает оговорку: “Я принуждён ввести это новое выражение, не находя в существующей терминологии другого, лучшего. Замечу, что гностики употребляли слово “сизигия” в другом смысле и что вообще употребление еретиками известного термина ещё не делает его еретическим”. Слово “сизигия” у В.С. Соловьёва обозначает отношение человеческой личности и общественной сферы в софийном, преображённом состоянии человечества. Однако сизигическая любовь у него есть вершина половой любви; это по преимуществу любовь обожествляющая, перерождающая, связывающая со всеобщей истиной. Сила этого духовно-телесного творчества в человеке есть обращение внутрь той творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность размножения организмов. Схема такого понимания сизигического отношения к Софии у В.С. Соловьёва появляется ещё в 70-х гг.: “Три степени нравственности: 1. Любовь естественная. 2. Любовь умственная (*amor Dei intellectualis*). 3. Любовь всецелая. Если первая любовь имеет своим предметом индивидуальное существо как такое, а вторая — существо универсальное как такое, то предмет третьей есть существо индивидуальное, которое в то же время есть и универсальное — *suzugiaz*”.

А.П.Козырев предлагает рассматривать концепцию сизигии в русле платонизма, полагая, что “гнозис, как и платонизм, колеблется между дуалистическим разделением идеи и материи, как соположенных доброго и злого начал, и монизмом, выводящим структуру космоса из единого начала”. “Лестница Эроса” в “Жизненной драме Платона” аналогична платоновской “лестнице красоты”. У Платона это: рождение детей; поэтическое, художественное и техническое творчество, возникающее из недр светлого преображения чувственности; общественно-политическая деятельность, “детьми” которой являются законы и добрые обычаи, воспитание и мудрое управление; идеальное, эпоптическое рождение — любовь к прекрасному телу, прекрасному в телах вообще, к душе, её проявлениям и “образам”, к знанию всех видов вещей; по словам А.Ф. Лосева, “предел эротического знания — слияние с сущностью вещей, любовь даже уже не к идеальному знанию, но к самой идее. Результат такой любви — рождение “истинной добродетели”. Целью сизигической любви, по В.С. Соловьёву, является всемирный организм, установление связи человеческой личности с природой и обществом, воплощение всеединой идеи во внутренней жизни человечества и материальной природы. В.С. Соловьёв в “Жизненной драме Платона” утверждает, что Платон не мог при помощи своего Эроса соединить небо с землёй и преисподней, что такой богочеловеческий путь невозможен без “настоящего существенного богочеловека”. Однако здесь В.С. Соловьёв сам противоречит своему декларируемому православию, поскольку из Нового Завета едва ли можно вывести заключение, что именно Эрос должен быть строителем богочеловеческого моста. А.П.Козырев отмечает: “Любовь к Богу и любовь к ближнему передаётся в Новом Завете чаще всего через *agape*, реже — через *filia*, но никогда через *eros*, значит, речь там идёт не о чувственности, даже просветлённой и преображённой, а о каком-то ином, духовном роде любви”. По-видимому, В.С. Соловьёв здесь ближе к Плотину, нежели к Платону или православию. Любовь у Плотина разрывает пути, связывающие её с плотью, и стремится к единому Благу. Человеческая, плотская любовь у

Плотина есть только материал для аллегорического сравнения любви истинной, стремящейся к добру. Плотин расходится с гностиками в отношении к космосу: если, как гностики, считать весь мир ошибкой, то и тело должно быть отвергнуто; если же видеть зло в страстях и злоупотреблении телесностью, как Плотин, тогда тело ещё не может быть признано источником зла. Безразличие гностиков к телесной красоте и безобразию, говорит Плотин, коренится в их незнании того, что “изшие красоты происходят от красоты первоначальной. Если они не существуют, то не существует и последняя, ибо после неё идут и остальные.

В “Оправдании добра” В.С. Соловьёв старается обнаружить некое предельное тождество интуиций религиозно-философских школ Запада и Востока. Переходя от индийского мирозерцания к египетскому, философ упоминает “Валентинову школу”. В.С. Соловьёв отмечает, что у гностиков-валентиниан “материальность вообще не есть зло (ибо и свет материален, однако он есть проявление благого начала; создаваемая Сатаню материя есть его творение не потому, что она сама по себе — зло. Но, напротив, она есть зло, лишь поскольку создаётся Сатаню, т.е. поскольку проявляет или выражает собою внешним образом внутреннее свойство зла, поскольку она есть мрак, беспорядок, разрушение, смерть — одним словом, *хаос*”. В.С. Соловьёв знает, что в гностицизме материя и зло практически тождественны. В гностицизме материальная природа, как и Демиург (“Сатана”) образуется из душевных аффектов падшей Софии-Ахамот и не может быть названа проявлением небесной Премудрости. В статье “Валентин” В.С. Соловьёв замечает, что величайшее достоинство системы Валентина состоит в совершенно новом метафизическом взгляде на материю: это не субъективный призрак (как у элеатов и индийских пантеистов) и не безусловно самостоятельная реальность (как в прочей греческой философии), а “реальность условная, действительный результат душевных изменений”. Так считает и сам В.С. Соловьёв.

Итак, смысл половой любви не полагается в размножении рода человеческого. В “Смысле любви” В.С. Соловьёв полемизирует с А.Шопенгауэром, утверждающим: “Возрастающая склонность двух любящих — в сущности уже воля к жизни нового индивида, которого они могут и хотят произвести; и когда встречаются их страстные взоры, уже загорается эта новая жизнь и возвещает о себе как будущая гармоническая, хорошо сформированная индивидуальность”. При этом А.Шопенгауэр отнюдь не благословляет деторождение, поскольку для освобождения от мировой воли необходимо избегнуть роковой череды рождений: “влюблённые — предатели, тайно стремящиеся к продолжению всей этой нужды и этих мучений, которые без их вмешательства скоро бы пришли к концу...” По В.С. Соловьёву же, деторождение вовсе не есть дело половой любви, и совпадение любовной страсти с деторождением есть только случайность, сама же страсть оказывается только ни к чему не ведущей мечтой. В.С. Соловьёв здесь оппонирует не только по отношению к А.Шопенгауэру, но и к христианскому пониманию Эроса, единственным оправданием которого является брак с деторождением. Брак, достоинства которого В.С. Соловьёв не отвергает, есть для него лишь срединный путь Эроса, в котором человек отвергает свою непосредственную животность и следует разуму. Аскетизм и ангельская любовь выше брака, но ещё выше сизигический путь, путь перерождающей и обожествляющей любви, императивом которой является не череда порождений, но победа над смертью.

Эстетика

Эстетика у В.С. Соловьёва включена в общую концепцию всеединства и носит гностический характер.

Человек, по В.С. Соловьёву, есть результат природного процесса как самое прекрасное и как самое сознательное существо. В последнем качестве человек сам становится не результатом, но деятелем мирового процесса и соответствует идеальной цели этого процесса — “полному взаимному проникновению и свободной солидарности духовных и материальных, идеальных и реальных, субъективных и объективных факторов и элементов вселенной”. А это “преображение материи через воплощение в ней другого, сверхматериального начала” и есть красота. Весь мировой процесс, природный и человеческий, представляется В.С. Соловьёву как разрешение некоей эстетической задачи, поскольку красота есть воплощение в чувственных формах идеального содержания этого процесса. Нравственное начало не может быть осуществлено до конца, если прилагается только к человеческому обществу и останавливается перед непроницаемостью материи. Осуществление же нравственного начала в физической природе есть задача эстетическая. Человек, таким образом, становится средством воздействия на природу со стороны идеального начала.

Чувственное осуществление положительного всеединства состоит в присутствии совершенной красоты в материи и предполагает теснейшее взаимодействие духовного и вещественного бытия. Для полноты прекрасного, таким образом, необходимы 1) непосредственная материализация духовной сущности и 2) всецелое одухотворение материального явления как собственной неотделимой формы идеального содержания. Материальное явление, ставшее прекрасным, т.е. воплотившее в себе идею, должно стать пребывающим и бессмертным, как и сама идея. Здесь В.С. Соловьёв критикует эстетику Гегеля, согласно которой красота есть воплощение универсальной и вечной идеи в частных преходящих явлениях, которые, таким образом, суть только отражения идеи. Из такого понимания прекрасного у В.С. Соловьёва естественно вытекает тройная задача искусства: “1) прямая объективация тех глубочайших внутренних определений и качеств живой идеи, которые не могут быть выражены природой; 2) одухотворение природной красоты и чрез это 3) увековечение её индивидуальных явлений”. Иными словами искусство есть превращение физической жизни в духовную, которая имеет в себе Откровение, способна одухотворять материю и воплощаться в ней, а также свободна от власти материального процесса и потому вечна. Исполнение этой задачи совпадает с концом мирового процесса.

Современные виды искусства дают только предварения (антиципации) всеобъемлющей совершенной красоты. В этом свете искусство следует понимать как пророчество. Связь, некогда существовавшая между искусством и религией, должна быть восстановлена. Однако если древние религии состояли в поглощении человеческого элемента божественным, то новая совершенная жизнь будет основана на свободном взаимодействии человека и Божества, так что речь идёт о свободном синтезе религии и искусства. Предварения совершенной красоты в искусстве В.С. Соловьёв разделяет на три рода: 1) прямые или магические (музыка и отчасти “чистая” лирика); 2) косвенные, через усиление (потенцирование) данной красоты (архитектура, классическая скульптура, живопись и лирическая поэзия); 3) косвенные, через отражение идеала от несоответствующей ему среды (эпическая поэзия, трагедия, комедия).

В свете вышеизложенного задачей искусства становится пресуществление, одухотворение нашей жизни. В.С. Соловьёва не смущает, что это можно считать также задачей этики, философии и пр., поскольку в его концепции всеединства все эти дисциплины сливаются воедино.

То понимание красоты, которое даёт В.С. Соловьёв, мы находим уже у Платона. А.Ф. Лосев отмечает: “Большинство философов-эстетиков приходят к выводу, что красота есть слияние или даже отождествление внутреннего и внешнего, содержания и формы, идеального и реального, духовного и материального... Платон, собственно говоря, тоже ничего другого не говорит в своей эстетике”. Однако у Платона из этой концепции красоты не вытекает, да и не может вытекать такой практической направленности, как у В.С. Соловьёва. Хотя красота у Платона и носит воспитательный (а следовательно, преобразующий общество) характер, до преобразования космоса в целом дело не доходит. Собственно, у Платона “величайшее произведение искусства есть КОСМОС”, тогда как у В.С. Соловьёва красота в природе носит недостаточный характер. Эту концепцию развивает Плотин, у которого между искусством и природой нет существенной разницы. Искусство, по

Плотину, есть деятельность человека, но через человека действует душа и жизнь, данная и в космической Душе, и в Уме. Различие между платонизмом и В.С. Соловьёвым суть различие между греческим язычеством и христианством. Если в пантеистической системе платоников творит Душа и Ум, то в христианской системе В.С. Соловьёва мир находится в состоянии отпадения от Бога и, следовательно, от Ума (Логоса, Сына), и художественное творчество возможно только со стороны человека.

Много ближе к В.С. Соловьёву оказываются гностики, у которых самый познавательный акт, направленный на физическую природу, происходит в результате слияния или отождествления познающего и познаваемого, или субъекта и объекта, а поскольку субъект имеет божественную природу, имеет место нечто вроде эйдетического оформления объекта. В результате этого познавательного акта и происходит “спасение” мира. Следует, впрочем, оговориться, что спасение это имеет не тот характер, который утверждает христианство. Это именно эстетическое по преимуществу спасение. Эту линию, намеченную у гностиков, развивает Иоанн Скот Эриугена. Весь мир, как замечает А.И.Бриллиантов, у Эриугены есть “проявление именно мысли и воли абсолютного самосознательного духа”, а творение есть как бы нисхождение в тварь через посредство идей или проявление в твари самого Бога. Человек есть образ Бога и такая его мысль, которая может мыслить себя, мысль самосознательная и представляющая синтез прочих мыслей. Всё, доступное знанию человека, т.е. весь конечный мир, разрешается в мысли человека и заключается в человеческом духе.

Практическая философия

Настоящий параграф посвящён не “философской практике”, но практической направленностью теоретизирования в учении В.С. Соловьёва. В.С. Соловьёв не был только теоретиком. Его философская система во все периоды существования была направлена на практическую деятельность. Изучая биографию философа, можно подсчитать, что в различные периоды своей творческой “эволюции” В.С. Соловьёв несколько по-разному представлял себе практическую часть своей философии. Однако здесь следует говорить, скорее, только о различных сторонах его практической философии.

Наиболее ранним из проявлений практической философии В.С. Соловьёва следует считать его теократическую утопию, наброски которой обнаруживаются уже в “Sophie” (1875 — 1876 гг.). Сочинение “История и будущее теократии” (1885 — 1887 гг.) А.Ф. Лосев называет “наиболее утопическим произведением В.С. Соловьёва”. В этом сочинении практическая философия В.С. Соловьёва выступает как продолжение его софиологии: “Церковь вселенская явится нам уже не как мёртвый истукан и не как одушевлённое, но бессознательное тело, а как существо самосознательное, нравственно-свободное, действующее само для своего осуществления, — как истинная подруга Божия, как творение, полным и совершенным единением соединённое с Божеством, всецело Его вместившее в себе, — одним словом, как та София Премудрость Божия, которой наши предки, по удивительному пророческому чувству, строили алтари и храмы, сами ещё не зная, кто она”.

Идея всемирной теократии у В.С. Соловьёва основывается на ветхозаветной философии истории и идее богочеловечества Христа. С помощью теории всеобщей теократии решаются все национальные вопросы, поскольку все нации преобразуются в одну вселенскую церковь истины и любви, возглавляемую Богочеловеком. Отсюда, между прочим, происходит “спор” между В.С. Соловьёвым и Ф.М. Достоевским. В 1870-е гг. В.С. Соловьёв, как и Ф.М. Достоевский, настроен антикатолически и полагает, что осуществление всемирной теократии должно произойти в восточном православии, а не в римском католичестве, которое подпало третьему искушению дьявола (Мф. 4:8-10). Как говорит в “Братьях Карамазовых” старец Паисий, “по русскому же пониманию и упованию надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего типа в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться, стать единственно лишь церковью и ничем иным более”. Однако 1880-е гг., в “La Russie et L`Eglise Universelle”, В.С. Соловьёв вполне склоняется к католичеству. В своей третьей речи о Достоевском (произнесённой 19 февраля 1883 г.) он признаёт в Риме “тайную силу Божию”. С.М. Соловьёв отмечает: “Соловьёв солидарен с Достоевским в понимании Церкви как теократии... Теократия для Достоевского есть торжество православного и царского Востока над католическим и папским Римом. С 1883 г. Соловьёв пытается построить будущую теократию, соединив православный Восток с католическим Римом, восточное царство с западным первосвященством”. Эти теократические искания В.С. Соловьёва А.Ф. Лосев характеризует как “романтически-натуралистический утопизм”.

В 80-х гг. XIX в. В.С. Соловьёв вырабатывает собственный взгляд на всемирно-историческую роль философии, в свете которого философия представляется прежде всего практическим делом. В 1880 — 1881 гг. В.С. Соловьёв прочёл курс лекций по метафизике на Высших женских курсах в Санкт-Петербурге. Открывающая курс лекция “Исторические дела философии” свидетельствует о том, что философ всё ещё не расстался со своим проектом создания системы положительного знания. В этой лекции В.С. Соловьёв говорит о том, что философия, будучи вечным исканием духовной свободы, делает самого человека именно человеком. А духовно свободный человек есть не только то, в чём нуждается дочеловеческая природа ввиду своего несовершенства, но также и то, в чём нуждается само Божество ввиду своей полноты и совершенства, стремящегося проявить себя в своём инобытии: “...Так как в истинном человеческом бытии равно нуждаются и Бог и материальная природа, — Бог в силу абсолютной полноты своего существа, требующей другого для её свободного усвоения, а материальная природа, напротив, вследствие скудости и неопределённости своего бытия, ищущей другого для своего восполнения и определения, — то, следовательно, философия, осуществляя собственно человеческое начало в человеке, тем самым служит и божественному и материальному началу, вводя и то и другое в форму свободной человечности”.

В этот период В.С. Соловьёв отходит от идеи вселенской религии в сторону поиска в самом христианстве

некоего социально-религиозного идеала и в то же время пытается создать своего рода теорию науки — философскую концепцию науки, находящую основание в вере. Одновременно с отходом от сциентистских взглядов “чистого знания” философ отходит и от некоторого славянофильства, обращаясь в сторону католицизма. Все эти черты соловьёвского мышления 80-х гг. сложились в новую концепцию всеединства, на этот раз — имея как основу научную религиозность (или религиозную научность). В университетской лекции того времени В.С. Соловьёв говорит: “...Что может называться наукою, как не такая деятельность, которая поставила бы себе задачу приведение всего существующего в образ божественного смысла, осуществила бы в распавшемся, в разрозненном мире божественную истину”. В то же время в лекции на Высших женских курсах он так определяет сущность просвещения: “...Приведение тёмных бессознательных начал, тех начал, которые составляют истину самого живущего, в сознание”. Таким образом просвещение осуществляет в области сознания то, что наука производит в бытии.

Здесь явно влияние гегелевской школы, впрочем, в России совсем не новое: ещё Герцен в “Письмах об изучении природы” декларирует: “...Дело науки — возведение всего сущего в мысль”. И именно о “вере в науку” твердили позитивисты нигилистического лагеря — П.Л.Лавров, В.В.Лесевич, Н.Г.Чернышевский и др. И под “наукой” эти позитивисты понимали именно науку как целое, а не какие-то конкретные дисциплины. В.С. Соловьёв же придаёт этой “науке” трансцендентные основания, видя в ней орудие и смысл богочеловеческого вселенского процесса. Однако, если метафизические построения теоретических начал выглядят вполне основательными, то в практической части такой философии В.С. Соловьёву, будучи как всегда последовательным, ничего не оставалось, как принять “проект” Н.Ф.Фёдорова и заняться воскрешением отцов.

Личное знакомство В.С. Соловьёва с Фёдоровым произошло осенью 1881 г. Прочтя “Философию общего дела” в рукописи, Соловьёв был ошеломлён грандиозностью замыслов Фёдорова, поскольку и сам мечтал о вселенском возрождении человечества. Теорию Фёдорова он в то время счёл первым практическим шагом в деле спасения человечества после появления христианства, а автора теории — своим “учителем и утешителем”. Он относился к теории всеобщего воскрешения на научной основе положительно даже после уяснения её антиморальной и антихристианской направленности.

В.С. Соловьёв долгое время считал, что активная борьба Фёдорова со всякого рода сверхъестественными упованиями каким-то образом совместима с христианством. В своём письме к Фёдорову он говорит: “Дело воскресения не только как процесс, но и по самой цели своей есть нечто обусловленное. Простое физическое воскрешение умерших само по себе не может быть целью. Воскресить людей в том их состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга, воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно, и совершенно нежелательно. Значит, цель не есть простое воскресение личного состава человечества, а восстановление его в должном виде, именно в таком состоянии, в котором все части его и отдельные единицы не исключают и не сменяют, а напротив, сохраняют и восполняют друг друга”. Этот должный вид есть тот вид человечества, в котором оно вполне творит волю Божества, так что в человеческих действиях прямо действует сам Бог, и нет надобности ни в каких особенных действиях Божиих. Таким образом, наука становится божественным орудием. Внешняя религия необходима лишь незрелому человечеству и есть его “детоводитель”, начаток и прообраз воскресения и будущего царствия Божия, но также и практический путь и средство ко всеобщему воскресению. “Поэтому наше дело и должно иметь религиозный, а не научный характер и опираться должно на верующие массы, а не на рассуждающих интеллигентов”.

В конце концов, у В.С. Соловьёва возникла очевидная для него самого путаница: физическое воскрешение мёртвых человеческими средствами возможно и необходимо, но в подлинном (“должном”) виде воскресить их может только Бог. Теория Фёдорова оказалась несовместимой с христианством: необходимо было выбирать между чисто физическим воскрешением и признанием воскрешения только божественными силами. Первое означало антихристианство, второе — церковно-христианскую доктрину воскресения. Разумеется, В.С. Соловьёв сделал выбор в пользу христианства.

Учение Н.Ф.Фёдорова, конечно же, было позитивизмом. Исключительная роль, которая присваивается здесь науке, обращает в совершенное ничто значение богочеловеческой личности. Единственная функция, оставляемая за Христом, сводится к благовествованию — подход типично гностический, но, взятый вне

корпуса гностических идей, религиозно-бессмысленный. Физическое воскресение покойников представляется спасением телесным (впрочем, весьма проблематичным и уж совсем непонятым), но никак не духовным, т.е. не имеющим ничего общего с доктриной спасения в христианстве. Кроме того, такое спасение является грубо насильственным и не оставляет ничего от свободного выбора человеческой личности, которым так дорожит христианство.

В.С. Соловьёв, которого в учении Н.Ф.Фёдорова привлекали во-первых, значительная претензия на универсализм, а во-вторых, возможность представить науку (опять-таки в смысле всеобщности) как орудие Божества, не мог не чувствовать этой антихристианской сущности фёдоровского учения. Как мы могли наблюдать, В.С. Соловьёв пытался модифицировать “философию общего дела” и выступил с оригенистическими идеями.

Ориген, к которому В.С. Соловьёв относился с большим почтением, также считал единовременное всеобщее воскресение умерших в их собственных телах чем-то неестественным. Так как в человеческом теле происходит непрерывный обмен веществ и материальный состав этого тела непостоянен, считал Ориген, индивидуальность тела не может сводиться к совокупности его материальных элементов, поскольку последняя есть величина непостоянная и безразмерная. Существенные черты может сохранять лишь некий отличительный образ или вид тела, не изменяющийся в потоке вещественного обмена. Как пишет сам В.С. Соловьёв в статье для энциклопедического словаря, “этот характеристичный образ не уничтожается смертью и разложением материального тела, ибо как он не создаётся материальным процессом, так и не может быть им разрушен; он есть произведение живой образовательной силы, невидимо заложенной в зародыше или семени данного существа и потому называемой “семенным началом”. Это невидимое пластическое начало, подчиняющее себе материю при жизни тела и налагающее на неё характерный образ именно этого, а не иного тела, пребывает в потенциальном состоянии после смерти, чтобы снова обнаружить своё зиждительное действие в день воскресения, но уже не на прежнем грубом веществе, давно истлевшем и рассеянном, а на чистом и светоносном эфире, из которого создаётся новое духовное и нетленное тело в прежнем образе”. (Вспомним, что в 1891 г. В.С. Соловьёв был назначен редактором отдела философии Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона. Как раз в начале 90-х гг. происходит разрыв с Н.Ф.Фёдоровым.)

В отношении Федоровской концепции воскрешения отцов у В.С. Соловьёва проявляется не только некоторый оригенизм, но и явственный гностицизм. В уже цитированном нами письме В.С. Соловьёв пишет: “Если бы человечество своей деятельностью покрывало Божество (как в Вашей будущей психократии), тогда действительно Бога не было бы видно за людьми”. Итак, Федоровская доктрина в руках В.С. Соловьёва приобретает совершенно новый, отличный от первоначального, вид. Миссия Богочеловека заключается в благовествовании, т.е. в возвещении человечеству о важности человеческой души в глазах Божества и в декларативном завете всеобщего телесного воскресения в конце времён (вспомним, что ещё в рукописи “Sophie” мы находим богочеловечество не субстанциальное, но небесное, умопостигаемое и вневременное). Совершенный человек, исполняющий волю Божества, не имеющий других намерений, кроме намерений Божества и потому в его внешнем присутствии уже не нуждающийся, принимает на себя функции и полномочия Богочеловека, т.е. уже сам человек ответствен за всё мироздание, за космический (божественный) процесс и его исход. Социум, составленный из таких совершенных личностей — психократическое общество — есть истинная Церковь, т.е. тело Христово. Таким образом, дело всеобщего спасения совершается одними лишь человеческими усилиями, без активного вмешательства Божества. Это — откровенно гностическая концепция валентинианского типа.

Наука оказывается здесь божественным орудием, но в то же время и орудием человеческим, поскольку Божество и человек отождествляются. Это — гнозис в позднеантичном понимании, т.е. божественное знание, присущее в то же время самому человеку, благодаря которому и происходит грандиозное всеобщее спасение.

Всеединство

Говоря о философской системе В.С. Соловьёва, необходимо остановиться на во многом основополагающей черте его научного мышления, которая, собственно, и делает его учение системой. По формулировке А.Ф. Лосева, учение В.С. Соловьёва о всеединстве заключается в том, что “Всё существует во всём. Каждая отдельная вещь — частичное проявление всего мира в целом. Поэтому во главе мира у Соловьёва стоит не Бог, — хотя в конце концов будет, конечно, Бог, но его не это интересует, — а сторона чисто логическая. На вершине мира стоит единое, творческое ничто... Для Соловьёва ничто — это не ничто, а — всё. Каждая сущность несёт в себе и нечто единое; каждая вещь есть какая-то единица. На мой взгляд, здесь проявляется диалектика первоединого”. Безусловно, здесь мы сталкиваемся с философским монизмом: многое является диалектическим проявлением единого. И, конечно же, в таком случае на первое место выступает не Бог, но диалектическая необходимость, о которой мы говорили выше.

Как отмечает С.С.Хоружий, “идея (категория, символ, парадигма) всеединства менее всего может причисляться к изобретениям русской мысли. Под разными именами она присутствует в философии искони, начиная уже с эпохи мифологических истоков философского мышления”. Так, Гераклит утверждает, что “и из всего одно, и из одного — всё”; Ксенофан: “всё едино, единое же есть бог”; Анаксагор: “во всём есть часть всего”. Уже у этих ранних мыслителей единство понимается и в смысле глобального единства реальности, и в структурном смысле, означая всеобщую связность и взаимопроникнутость. Мысля *kosmos*, эллинская мысль понимала единство как единство всего; мысля *logos*, понимали, что единство есть единство во всём, открывая, по выражению С.Л.Франка, “внутреннюю сопринадлежность и взаимосвязанность сознаний через причастие их общему, пронизывающему их Логосу”. При объединении обоих аспектов, космического и логического, появляется самостоятельная концепция всеединства, намеченная у Гераклита и Парменида. Платон в своём “Пармениде” уже систематически развивает диалектику одного и иного. Однако в качестве самостоятельной философемы всеединство предстаёт впервые у неоплатоников. Плотин даёт классическое определение всеединства: “...Каждая сущность и в себе самой и в каждой другой имеет пред собою и видит всё прочее; каждая из них везде, каждая есть всё и всё заключается в каждой...” (Enn. V, 8,4). Строением всеединства у Плотина обладает умный космос (*kosmos noetos*), т.е. платоновский мир идей. Впрочем, у Плотина этот умный космос, или всеединство, есть первое исхождение Единого в процессе эманации и не совпадает с ним. Подробное развитие эти положения получили у Прокла. У неоплатоников идея вещи не существует вне её, но и не совпадает с ней, а составляет в самой вещи иное её единичности и вещественности, присутствуя в вещи как всеобщее, как общий порождающий принцип всего бесконечного множества возможных вещей. Таким образом, идея есть единство этого множества, или всеединство. В то же время любая из идей, образующих умный космос, тождественна ему и также есть всеединство.

Связь всякого явления с всеединством возникает через различие в вещи единичного и всеобщего, т.е. вещественной и смысловой сторон. При этом, по выражению С.С.Хоружего, “вещь видится как смыслонасыщенная вещественность, как символ. Поэтому трактовка идеи как всеединства необходимо предполагает восприятие явления как символа, и точно так же второе предполагает первое”.

В христианстве понимание всеединства отлично от понимания античного: здесь интуиция всеединства основывается на представлении о человеке, исцелённом от зла и греха и ставшем способным к совершенному общению в любви. Живущий любовью всечеловеческий организм есть Церковь, а единство составляющих Церковь совершенных личностей есть всеединство. Это всеединство, в отличие от античного, не космично и не логично, но личностно.

В гностицизме идея всеединства нашла выражение в двух концепциях — “плеромы” и “всеединого Адама” (Первый Человек, тождественный Адаму Кадмону каббалы). Всеединый Адам гностицизма есть целокупное всевременное человечество, которое есть также единый человек. Плерома — полнота Божества в его качественной раскрытости, состоящая из всецелой совокупности эонов. Климент Александрийский, отождествлявший Сына с Логосом, утверждал, что “существование Сына нужно представлять себе так, что своим единством Он обнимает всё” (Strom. IV, 25.). У Григория Нисского сферой всеединства выступает не христология, а антропология. Григорий использует те же понятия, что и гностики — плерома и всеединый

Адам, но в иной трактовке. Под плеромой здесь понимается “плерома душ” — изначальная человеческая природа, актуализированная во всеедином Адаме; всеединство здесь рассматривается в эсхатологической перспективе. Такое понимание доминирует во всей патристике.

Псевдо-Дионисий Ареопагит перенёс неоплатоническую трактовку всеединства на почву христианского мирозерцания. Здесь Бог занимает место Единого и, пребывая выше всеединства, есть его исток и причина. Сферой всеединства становится “мир в Боге” — аналог “умного мира”; это пребывающее в Боге и предшествующее миру собрание “прообразов” (*paradeigmata*) всех вещей. А.Ф. Лосев пишет: “Конструктивный смысл ареопагитского первоначала сводится к тому, что оно есть... закон упорядочения хаотической действительности путём приведения её к целесообразному всеединству”. Поскольку, по христианскому вероучению, Бог есть личность, творящая мир из ничего, уже в ранних схолиях к Ареопагитикам “прообразы” и “мир в Боге” интерпретируются как предвечные, предшествующие креации, “замыслы” Бога о мире в целом и о каждой из его вещей. Следствием победы платонической линии в христианской метафизике явилась тесная связь концепции всеединства с пантеистическими тенденциями. Ареопагитская онтология утверждает сущностную причастность мира Богу; поскольку мир в то же время не тождествен Богу, такая позиция должна быть названа панентеизмом.

В западной средневековой схоластике влияние платонизма было незначительно, и концепция всеединства не получила развития. Однако здесь стоит исключением Иоанн Скот Эриугена со своим принципом “всё во всём”, который служит средством предельного сближения Бога и мира. В эпоху Возрождения, когда произошёл поворот философской мысли от Аристотеля к Платону, концепция всеединства привлекла к себе интерес и использовалась в пантеистических построениях Дж.Бруно и Ф.Патрици. У Николая Кузанского принцип “всё во всём” реализуется путём *contractio* (стягивания, сжатия) — особого способа присутствия целого в своей части либо одной части целого в другой. Принцип всеединства здесь относится первично к тварному космосу, и лишь вследствие этого обнаруживается в домостроительстве Сына: “Бог через Сына Своего является всем во всём”.

Монадология Лейбница также может рассматриваться как своеобразный вариант метафизики всеединства. Тварный мир у Лейбница есть собрание монад, а монада — “множество в едином”, причём “каждая монада представляет всю вселенную”. Монадам присущи способности восприятия и представления, а собрание монад есть живой организм. У Шеллинга уже в ранних работах Абсолютное Я есть Всеединое, *hen kai pan*. А в “Философии искусства” Шеллинг воспроизводит гностическую идею всеединого Адама: здесь род “сам есть индивидуум и подобен одному отдельному человеку”, в роде “каждый индивидуум — как вся совокупность и вся совокупность — опять-таки как индивидуум”. Теория символа также строится на принципе всеединства, поскольку художественный образ обладает устройением всеединства. Всеединство у Шеллинга усматривается даже в строении идеи: это “такое единство, чтобы то, что выражается в одном, необходимо выражалось и в другом, и они были едины”. К философии всеединства следует также отнести учение О.Конта о человечестве как едином “Великом Существо”.

У В.С. Соловьёва концепция всеединства присутствует во все периоды его творчества и связана, по мнению С.С.Хоружего, “с основным рабочим методом этой философии — методом “критики отвлечённых начал”. Всю систему категорий, выработанных философским сознанием, В.С. Соловьёв объявляет “отвлечёнными началами”, выражающими не истинно философский предмет — сущее, — а только его гипостазированные предикаты. Этому должна быть противопоставлена система положительных начал, выработанных путём “органического синтеза” начал отвлечённых. Бог есть Абсолютно-Сущее, а поскольку Абсолютное является всеединым, то истинное имя Бога — Всеединое. Всеединство же как таковое есть сверхбытийная сущность Бога. Христианский догмат троичности является у В.С. Соловьёва ориентиром для философского усмотрения троичности в различных областях бытия. Бытие у него имеет три модуса (воля, представление, чувство), деятельность — три главные сферы (жизнь, знание, творчество), само положительное всеединство — три модуса или образа (Благо, Истина, Красота). В итоге все разделы философии В.С. Соловьёва (онтология, гносеология, этика и эстетика) подчиняются принципу всеединства. Это всеединство принимает особую форму в каждом из них и выступает как принцип единства всей философской системы.

Концепция всеединства у В.С. Соловьёва носит софийный характер. С.С.Хоружий пишет: “В аспекте

бытийной структуры, аспекте онтологическом, София не есть нечто отличное от всеединства”. Прежде всего, София есть род всеединства в Боге. Во Христе как “божественном организме” В.С. Соловьёв усматривает два рода единства множества: единство динамическое (производящее) и статическое (произведённое). Как первое единство, Христос есть Логос, как второе — София. От этого положения философ естественно переходит к традиционной софийной мистике: София есть “душа мира”, “тело Божие”, “божественное человечество Христа” и идеальное человечество во Христе.

Каббалистические мотивы в философии В.С. Соловьёва.

В биографических материалах В.С. Соловьёва встречаются такие имена, как Парацельс, Якоб Бёме, Сен-Мартен и Сведенборг. Философ “потому мало и неохотно говорил об этих источниках своей философии, что в душе у него билась всё-таки университетская академическая традиция, и вся эта каббалистика переживалась им как нечто экзотическое. Тем не менее он чувствовал, что его внутренний опыт выходит далеко за пределы университетского академизма и во многом сближается с теософской традицией”.

Мы обнаруживаем явный интерес В.С. Соловьёва к “теософской” литературе. Во-первых, Вл.Соловьёв воспитывался отнюдь не только на академической философии, но внимательно изучал и теософскую литературу, которая стояла в университетах, правда, на втором или на третьем месте, но во многих отношениях оказалась близкой начинающему философу. Во-вторых, он имел собственный и очень глубокий внутренний опыт, в котором он не только не был ниже всей этой теософской литературы или равен ей, но, безусловно, превосходил её. Наконец, Вл.Соловьёву с самого начала своего творчества хотелось создать такую философию, в которой логическая и систематическая точность совмещались бы и с его интимным отношением к бытию. Этому как раз и послужило учение о Софии, которое он взял не просто из античного неоплатонизма, где оно было для него всё ещё слишком абстрактно, но именно в теософской литературе, разрабатывавшей это учение в теоретическом отношении весьма слабо, но зато претендовавшей на большую логическую обобщённость. Теософия и в особенности каббала не ограничиваются личным мистическим опытом; здесь остаётся также большой простор для теоретических построений, что и подтверждается многовековой историей каббалистической литературы. Свой мистический опыт и в какой-то степени теоретические построения Вл.Соловьёв находил нужным выражать именно “теософскими” и каббалистическими терминами, оставаясь при этом академическим философом, и всегда нёс полную ответственность за свою научную терминологию

Прежде всего отметим, что откровенно каббалистическую терминологию мы можем встретить только в ранних сочинениях В.С. Соловьёва. Впоследствии каббалистические и “теософские” термины вытесняются философскими. Однако это вовсе не означает, что из системы В.С. Соловьёва напрочь исчезают все каббалистические взгляды. Мы возьмём на себя смелость утверждать, что представление о В.С. Соловьёве как интенсивно эволюционирующем философе не совсем верно. Напротив, его философская концепция оставалась более или менее неизменной на протяжении всей его творческой жизни. Поэтому и каббалистические идеи, в той степени, в какой они вообще присущи философии В.С. Соловьёва, присутствуют здесь всегда с равным основанием. В позднейших схемах каббалистические и теософические термины заменены философскими: вместо Эн-Соф — Сущее как такое (Бог), вместо Логос — Бытие (способ или модус бытия, природа), вместо София — Сущность (содержание или идея). Однако это не означает, что произошла некая перемена в концептуальном подходе В.С. Соловьёва. Сущее как такое для философа всегда представляется как лишённый всяких предикатов и определений Эн-Соф. Логос для него всегда остаётся модусом бытия Абсолюта, т.е. его диалектическим переходом в мир множественности, а содержание или идея божественного бытия для нашего философа всегда соотносится с платоновской Душой и выступает персонифицированно, допуская интимное отношение с человеком. Столь же основательно можем мы находить у В.С. Соловьёва постоянные для его мировоззрения каббалистические мотивы. К этим последним мы теперь и обратимся.

1. Абсолют у В.С. Соловьёва всегда определяется как лишённый предикатов и непознаваемое сущее. В сочинении “Sophie” он говорит: “Мы должны сказать, что абсолютное начало не есть бытие, то есть оно не может быть ни непосредственным предметом наших внешних чувств, ни непосредственным субъектом нашего внутреннего сознания”. “...Абсолютное начало, не будучи как такое бытием, есть сила бытия, что очевидно, так как оно обнаруживается, то есть производит бытие”. Так именно определяется каббалистический Эн-Соф: “...Есть таинственный Древний, чью сущность можно искать, но нельзя найти...”; “Когда Самый Таинственный пожелал открыть себя, то вначале Он произвёл только одну Точку, которая была преобразована в Мысль, и в ней он исполнил бесчисленные узоры и запечатлел неисчислимые начертания”.

Эн-Соф В.С. Соловьёв отождествляет с Богом-Отцом, что видно из его “эпиграфа” к его же “Молитве об откровении великой тайны”, которую приводит С.М.Соловьёв:

“Во имя Отца и Сына и Св.Духа.

Ain — Soph, Jah, Soph-Jah”.

С.М.Лукьянов комментирует эту формулу следующим образом: “Первый член этой формулы есть, очевидно, “ен-соф” (или “эйн-сауф”, буквально “нет конца”), исходное начало умозрительного учения Каббалы... Что касается второго члена... формулы “Jah”, то это есть одно из имён Божиих... По второму месту в формуле наименование “Jah” сближается, очевидно, со вторым началом или Сыном. Наконец, третий член формулы “Soph-Jah”, внешне созвучный с Софией, а этимологически соответствующий отчасти первому члену и затем второму, приурочивается, по-видимому, к третьему началу или Духу Святому... Сочетание “Soph-Jah” можно было бы, по изустному мнению И.Г.Троицкого, перевести через “завершение Сущего”. Сефиротов, т.е. атрибутов Божества, Каббала насчитывает десять, столько же, сколько и имён Божиих. Достоинно внимания, что сефирот “Chokmah” мудрость сочетается с наименованием “Jah”.

Безусловно, апофатическая традиция определения абсолюта свойственна не только каббале. И у Платона и неоплатоников, и у гностиков, и у псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника мы находим эту традицию. Однако В.С. Соловьёв в ранних сочинениях прибегает именно к каббалистическому термину, а следовательно, каббала была по меньшей мере одним из источников влияния на философа.

2. Ипостаси абсолюта в системе В.С. Соловьёва, будучи модусами или проявлениями божественного бытия, существуют только в единстве с абсолютном, утверждаясь не сами в себе, но в Боге. Однако при этом “эти три положения, или способа существования, несовместимые в одном субъекте *разом*, могут принадлежать ему только *в различные моменты* времени”. Такое понимание ипостасей близко одновременно к гностическим зонам и к каббалистическим сефирам, которые, образуя свой мир (соответственно “плерому” или “древо сефирот”), в то же время едины с абсолютном: “Он — это они, а они — это Он”. Эти ипостаси (зоны, сефиры) есть атрибутивное раскрытие божественной сущности при качественном самораскрытии абсолюта.

Учение о триипостасности Божества у В.С. Соловьёва, впрочем, не содержит ничего нового по сравнению с христианской традицией, за исключением антропологически-драматического понимания личной истории этих ипостасей. Это и сближает В.С. Соловьёва с каббалистической, а ещё более с гностической традициями. Следует отметить, что такое понимание у нашего философа происходит не только из метафизических построений, но и из стремления к интимно-личному общению с проявлением Божества. Именно этим и движимы мистики-каббалисты.

3. Принципом космической гармонии, по В.С. Соловьёву, является любовь. “Вселенская религия — религия души, специальная функция Души — любовь, мораль этой религии не может иметь другого принципа кроме — любви”. Всякое существо во вселенной находится в отношении любви к двум существам: к одному более совершенному, чем оно, которого оно любит любовью восходящей, и к одному менее совершенному, которого оно любит любовью нисходящей. Единственный предмет восходящей любви — София, Премудрость Божья. Она находится в непосредственных отношениях с избранниками человечества (необходимо мужчинами, так как София есть женское начало), которые любят её любовью восходящей и любимы ею любовью нисходящей. Эти, в свою очередь, находятся в непосредственном отношении с женскими индивидами, а те, в свою очередь, — с мужскими и т.д.

Вспомним, что гностические зоны объединены в пары мужских и женских начал — брачные сизигии, дисгармония в космосе происходит из-за нежелания Софии соединиться с её небесным женихом; исход мирового процесса заключается в браке Софии с небесным Христом. В каббалистической космологии сефиры также сгруппированы в пары мужских и женских начал, где третья сефира выступает принципом их примирения или любви.

В.С. Соловьёв всячески избегает метафизического дуализма, а потому во вселенские отношения любви у него включено также земное человечество. По-видимому, здесь имело место двойное влияние — со стороны брачной символики “Песни Песней” и со стороны каббалы, которая также несла в себе символику этой первой.

4. Вопрос о происхождении мирового зла В.С. Соловьёв решает последовательно монистически. Если Бог есть монада и если, кроме Бога, ничего не существует, то зло, как и всё прочее должно пристекать из этой

первопричины. Как и в гностицизме, зло у В.С. Соловьёва происходит по вине Премудрости Божьей — Софии. Решение вопроса о происхождении зла у В.С. Соловьёва вполне гностическое. Таково же оно и в каббале, только с большим акцентированием грехопадения как нарушения всеединства: во второй день творения сефира Дин (сила Божьего Гнева) в порыве ярости отделяется от сефиры Хэсэд (божественной Любви и Милости), и это разделение порождает мир сурового наказания, не смягчаемого милосердием, — левую сторону бытия, где правит Самаэль, князь Смерти и Ада.

5. Человек в системе В.С. Соловьёва включён в космический процесс восстановления всеединства. София не может сама по себе достигнуть всеединства, которое есть объединение множественного мира в некой положительной форме. Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества, и рядом свободных же актов этот мир должен объединиться с Богом и возродиться в форме абсолютного организма. Это единство таким образом должно идти не только от Бога, но и от природы. В этом и состоит цель всего бытия. Ибо “в человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства”.

В соответствии с таким представлением возрастает роль человека в космическом процессе. Его целью перестаёт быть личное или соборное спасение. Он становится главным звеном во вселенском апокатастасисе. Гностик принимал на себя функции Христа. Каббалист действует посредством магических операций, способствуя преодолению зла в космосе. В.С. Соловьёв, конечно, не доходил до магических действий, но в его мироощущении много от мироощущения каббалиста: трагическое переживание пребывания мира во зле, ощущение враждебного демонического присутствия, личная ответственность за мироздание и опыт личного же общения с божественной силой.

В.С. Соловьёва привлекала в каббале именно её близость к “жизненному миру” человека. Университетская философия игнорирует “хтоническую” природу человека, его страх смерти и беспричинный страх бытия, его потребность в живом присутствии божественной силы и непосредственном общении с этой силой, потребность быть причастным к космическому процессу. Каббале и “теософии”, в свою очередь, недостаёт отчётливости и “рациональности” мышления. Обе стороны были необходимы В.С. Соловьёву при построении его собственной философской системы.

Наконец, следует сказать о своеобразной мистике В.С. Соловьёва. Сам философ под мистицизмом понимает “цельное знание”, т.е. слияние внутренней жизни действительности с её внешними проявлениями. В развитом виде это — учение о всеединстве. Всю действительность (как физическую, так и теоретическую) В.С. Соловьёв понимает как универсальный развивающийся (т.е. живой) организм. И человек, как часть этого организма, причастен его сакральному центру, его первоисточнику. В такой мистике ничего предосудительного нет. И именно такого рода мистику справедливо усматривал В.С. Соловьёв в каббале.

Вл.Соловьёву была присуща весьма развитая чувствительность. “...Многое из того, что мы считаем теоретико-философским, равно как и многое из того, что и сам он считал теорией и только логикой, — пишет А.Ф. Лосев, — часто представлялось ему в необычайно конкретном и остро ощутимом образе”. Поэтому и мистический опыт каббалы и “теософии” не был для В.С. Соловьёва чем-то пугающим, не говоря уже о теоретических разработках этой традиции.

Глава V. Гностицизирование у Л.П. Карсавина

Тема “Л.П. Карсавин и гностицизм” с первых же шагов изучения обнаруживает разного рода трудности. Прежде всего, самое творчество этого значительного русского мыслителя изучено крайне мало, а потому возникает необходимость предпринять реконструкцию его религиозно-философской системы. А это – задача не из лёгких, поскольку эта “система” не слишком-то и систематична: Л.П. Карсавин – писатель “трудный”, во многом “тёмный”, его сочинения отягощены мистицизмом, который порой доходит до религиозной экзальтации; а вместе с тем он может позволить себе весьма легко шутить. И всё это – не поверхностные, наносные, черты, а полновесные и значимые части его религиозно-философской системы. Что же касается взаимоотношений Л.П. Карсавина с гностицизмом, то ситуация здесь напоминает ту же, в какую попадает исследователь творчества В.С. Соловьёва: как и В.С. Соловьёв, Л.П. Карсавин был хорошим знатоком гностицизма, так же подпал под влияние этого течения религиозно-философской рефлексии и, опять-таки, как и В.С. Соловьёв, синтезировал собственные идеи гностического типа. Впрочем, это нам только ещё предстоит показать. Пока же скажем, что ситуация осложняется ещё и тем, что Л.П. Карсавин, подобно всем русским философам всеединства XX в., был соловьёвцем. Это последнее приводит к опасности произвольно обнаруживать гностические черты у всех вообще соловьёвцев, что, конечно же, было бы неправомерно а priori.

Исследованность темы.

Как мы уже имели случай отметить, творчество Л.П. Карсавина изучено весьма мало. В годы Советской власти практически не обращались к его творческому наследию, а в настоящее время, кажется, не знают, с какой стороны подступиться. Счастливым исключением являются работы С.С. Хоружего, о которых мы скажем ниже.

В.В. Зеньковский отмечает, что, помимо идей В.С. Соловьёва, на Л.П. Карсавина оказывали влияние славянофилы, Дж. Бруно и Николай Кузанский. “Концепция всеединства, - пишет автор, - завладев мыслью Карсавина, ведёт его неуклонно к тем же построениям, как вела она и Соловьёва... Карсавин... хорошо понимает, что он приближается к пантеизму и конечно тщательно хочет сбросить с себя этого рокового спутника метафизики всеединства – хотя пантеизм, как “горе-злосчастье” в русской сказке, так прилепляется к всеединству, что совсем сбросить его становится невозможным”. При этом В.В. Зеньковский признаёт, что применительно к системе Л.П. Карсавина нельзя говорить о пантеизме “в обычном смысле слова”, поскольку Бог и мир здесь не тождественны, однако Абсолют “соотносителен” миру и без последнего не мыслим: мир возникает с необходимостью. Поэтому автор для характеристики такого учения предлагает использовать термин “панэнтеизм” (sic!), что собственно и есть метафизика всеединства”. Далее, В.В. Зеньковский пишет, что в учении о самовозникновении твари Л.П. Карсавин повторяет учение С.Н. Булгакова о “свободе на грани бытия”: “тварное бытие в сущности *предсуществует*, ибо оно есть “иное” Абсолюта и им неизбежно “полагается” – здесь перед нами буквальное повторение тупика, в котором застрял уже Соловьёв”.

Наконец, В.В. Зеньковский резюмирует: “Философских затруднений, перед которыми не остановился и Соловьёв, - введения понятия “Иного” в Абсолют – Карсавин не убоился, зачарованный величавой перспективой, которая открывается в идее Всеединства. И то, что у ряда великих религиозных мыслителей (особенно у Николая Кузанского) Карсавин нашёл ту же идею, то, что в святоотеческой мысли рассыпаны отдельные замечания, могущие быть истолкованы в духе Всеединства, всё это помогло Карсавину ощутить “стихию свободных богословских исканий”. В самой же религиозной сфере Карсавин нашёл эту стихию, столь соответствующую общей установке “Всеединства”. Из недр религиозного сознания, из глубин “свободных богословских исканий” выросла *система философии*, - и никакого внутреннего конфликта уже нет ни в религиозном, ни в философском сознании Карсавина. Что “Всеединство”, о котором движется его мысль, может быть убедительно найдено лишь *на почве космоса*, что Абсолютное в космос не только не вмещается *и вообще не входит в единство с ним*, а лишь “сопребывает в твари”... - этого не чувствует, не понимает Карсавин. Он строит систему, в которой человек и космос, смыкаясь в единство, единятся в “вечном” (хотя вечное в космосе и человек, как *луч Абсолюта*, как Его создание, *вовсе не есть само в себе Абсолют*), хотя всё

слагается в софиологическую концепцию, - но это есть *софиология данного нам тварного бытия* и только. Но у Карсавина (не у него одного) это превращается в софиологический монизм”.

Н.О. Лосский также отмечает, что Л.П. Карсавин опирается в своих построениях на философию Николая Кузанского и “строит свою философскую систему на концепции абсолюта как всеединства и *coinsidentia oppositorum* (*единства или совпадения противоположного*)”. Н.О. Лосский во многом является представителем того же философского направления, что и Л.П. Карсавин, а потому этот последний вызывает у него критику с позиций собственных концепций. “Система Карсавина, - пишет этот автор, - представляет собой одну из форм пантеизма”. И далее: “Карсавин отличает свою систему от пантеизма указанием на свою теорию сотворения бытия; но он сам разъясняет, что бог творит положительное нечто, обладающее своей собственной природой. Сотворённая сущность есть, по его мнению, *ничто*, которому отдаёт себя абсолют, и поскольку это *ничто* получает божественное содержание, оно становится “сотворённым нечто”, “вторым субъектом”. Это совершенно неудовлетворительная попытка избежать пантеизма: *ничто* – не пустой сосуд, который может быть наполнен чем-либо или, ещё менее того, проявлять гордость, которая препятствует ему воспринять полноту божественной жизни”. Н.О. Лосский считает несостоятельным всякий пантеизм, в особенности же – пантеизм Л.П. Карсавина, “поскольку он абсолютно всё реальное относит к богу, принимая тварь просто за ничто”.

В.В. Зеньковский отмечает: “...чтобы понять внутреннюю диалектику в развитии... идеи “всеединства”, надо принять во внимание её *софиологический аспект* – здесь лежит на наш взгляд ключ к этой диалектике”. Однако, на наш взгляд, софиология – только один из аспектов (хотя, может быть, и в самом деле ключевой) философии Л.П. Карсавина, и начать наше исследование с софиологии – значило бы начать с середины, опустив начало. Мы же намерены реконструировать если не всю систему воззрений этого философа, то, во всяком случае, его спекулятивную метафизику. Поэтому прежде всего мы обратимся к учению Л.П. Карсавина об Абсолюте.

Учение об Абсолюте

В соответствии с христианской традицией, Л.П. Карсавин полагает Бога прежде всего Истиной: “Истина есть то, что существует, *сущее*”. И – в духе платоновского определения Единого: “Истина едина, проста, неделима”; “она – и одно, и всё”. А это, в свою очередь, означает, что “Истина – *Всеединое Сущее*”. Далее автор вводит традиционное апофатическое определение Абсолюта через то, что он не есть: “...Истина определена тем, что не есть она, а есть не-Истина или не-Определённость, но что всё-таки не есть небытие и отрицает (определяет) Истину не как равное ей иное и не как её исключяющее, а – как содержащее в себе её неопределённо и дающее ей начало”. Понятно, что к такой неопределённости неприменимы понятия “есть”, “не есть”, “бытие” или “небытие”, поскольку она их превышает. “Представим её как *начало* Истины, - предлагает автор, - иначе мы её представить не в силах”. Если же попытаться перейти от бескачественности к некоего рода качеству Истины, то становится возможным ввести следующие три определения: 1) неизменность и абсолютная неизменность, абсолютное самотождество Неименуемости; 2) именуемость Неименуемости в ином и в качестве иного, т. е. как само иное; 3) воссоединённость иного, разъединяемого самоименованием (т.е. именование Неименуемости) и воссоединённость Неименуемости с иным (т.е. с именуемостью Неименуемости в себе как в ином). Иными словами, неизменяемый Абсолют в самом себе производит противопоставление ещё-не-Истины – Истине. Это противопоставление снимается, когда Абсолют начинает качественно проявляться как уже-не-Истина. Поэтому Л.П. Карсавин вводит ещё одно определение: “Истина – умалённость Непостижимого Божества, ибо она предполагает разъединённость Его на Неименуемое или Первое и Второе или Истину”. И, наконец, итоговая дефиниция: “Истина – Всеединое Сущее, которое определяет Себя чрез саморазъединение на Первое и Второе, чрез раздвоение и распределение Себя во Втором и в качестве Второго и чрез совершенное воссоединение разъединяемого. Истина – Всеединое Сущее в качестве постигаемого Им Самим, а потому – и Самопостигающего. *Истина – Всеединое Сущее, постигающее Себя Самою. Истина есть Пресвятая Троица, и Пресвятая Троица есть Истина*”. Несмотря на устрашающую терминологию, ничего нового по сравнению с неоплатонизмом, здесь пока нет.

Вместе с учением о Троице появляется субординационизм: “Не-Истина “ранее” (не временно, конечно), “первее” Истины”. При этом Л.П. Карсавин апофатически описывает Божество в гностических терминах: “В Бездне Непостижимого есть не-Истина, всё в Себе содержащая, Пучина Молчаливая и Мрак Незримый, превыше есть и не-есть”. Вспомним, что, аналогичным образом, в системе Валентина в недифференцированной Глубине (*Bufov*) проявляются непостижимое Молчание (*Sighv*) и некое начало всего (*a;rch; tw'n ravntwn*), которое впоследствии определяется как Ум (*Nou*). Затем в Бездне Непостижимого у Л.П. Карсавина не-Истина “раскрывает Себя в Истине как Истинствующую”.

И вот тут-то мы узнаём, что у Истины есть ещё Отец: “Отец Истины – всё Непостижимое Божество”. Истина при этом также есть Непостижимое Божество, но – только как его проявление. “В именуемости Своей Истиною Отец Истины не есть Истина в Её истинствовании и в Её Ему противопоставленности, хотя вне этой противопоставленности нет Истины. Истина – иное, чем не-Истина, хотя каждая из Них и обе Они – всё Непостижимое и хотя начало и конец Истины в не-Истине”. Здесь много общего не только с Валентином, но также и с учением Симона Волхва о скрытом и явном огне.

Несмотря на отмеченный нами субординационизм, Л.П. Карсавин старается решить вопрос об ипостасности в духе никейского символа. Он утверждает, что “Изначальная и Безначальная не-Истина вся становится Истиною, в Ней переставая быть неизменюемой... Равно – Безначально-Начальная Истина становится всею не-Истиною, замыкая Свою безначальную начальность Своею бесконечною конечностью, которая и есть Её безначальная начальность”. Иными словами, различие здесь между бескачественным состоянием и качеством. В данном случае можно предположить два влияния на философию Л.П. Карсавина: учение Иоанна Скота Эриугены о четырёх “природах” и учение Николая Кузанского о совпадении максимума и минимума. Впрочем, об этом мы скажем ниже.

Кроме того, автор трактует Троицу как раскрытие Непостижимого в качестве Неопределённого и Определённого, причём последние – “равночестные во всей их взаимопротивопоставленности и во всём их единстве”. В таком понимании Троицы Л.П. Карсавин усматривает основное отличие христианства от

иудаизма, а в невнимании к этому учению – основную ошибку Г.В.Ф. Гегеля. Определённость есть обнаружение Абсолюта в себе и для себя, что достигается определением Неопределённости. В свою очередь, Неопределённость как таковая существует лишь в том случае, если её определяет Определённость. (Всё тот же двойственный огонь Симона Волхва.)

Троица у Л.П. Карсавина определяется как Триединство модусов Истины, Любви и Блага. Это учение представляется нам настолько общим, что, по-видимому, ничего специфического мы в нём не найдём. Здесь автор следует огромной традиции – от Платона и Евангелия до В.С. Соловьёва.

Такое неоплатоническое учение, к тому же, содержащее отчётливые гностические элементы, не могло быть принято христианской Церковью, а Л.П. Карсавин именно тяготел к церковности. Поэтому вслед за изложением своей доктрины он делает попытку оправдаться. Этот фрагмент весьма важен для понимания характера религиозности философа и его отношения к извечной проблеме веры – знания. Поэтому, несколько забежав вперёд, позволим себе пространное цитирование: “В учении о Пресвятой Троице мы со всею возможною отчётливостью различаем две стороны: то, что незыблемо установлено и удостоверено Вселенскою Церковью, как догмат, и то, что является нашим индивидуальным осмыслением догмата. Догмат Троичности абсолютно несомненен; несомненен и в меру постижения его нами, т. е. познавательно, и сверх меры нашего постижения – в силу единства нашего со Вселенскою Церковью, делающею реально (а не по доверию) удостоверенным даже непостижное. Осмысление же догмата раскрывающее индивидууму его смысл, неизбежно ограничено. Оно как бы “способ существования” (*tropos hyparxeos*) догмата, как бы “ипостась” его в индивидууме... Индивидуальные искания не ересь, даже если они иногда и приводят к заблуждениям, ибо страшно не заблуждение, а признание его вселенски-значимую истину... Не полнота постижения догмы индивидуальное её осмысление, но только – начало мудрого неведения её, истинного Богопричастия”.

Понятие “сущность” неприменимо к триипостасному Богу, поскольку он предшествует всякой сущности и есть её начало, в чём Л.П. Карсавин сходится с Ареопагитом. “Сущностью” Бог является только по отношению к миру: “если Бог – “сущность”, мир не “сущность” и обратно”. Поэтому Бог есть единственная Сущность, и вне “единосущных” (*homousioi*) его лиц сущности нет.

Здесь Л.П. Карсавин ещё раз пытается решить вопрос с субординационизмом внутри Троицы. В Никейском символе, указывает автор, “сущность” (*usia*) не тождественна ни с “*hypostasis*”, ни с “*potentia*”. Плотин и Порфирий, говорит он, понимали под “ипостасью” – “суть”, а под “сущностью” (*usia*) – бытие как таковое (*to einai*); им вторил Ориген. Но, согласно учению каппадокийцев, ипостаси есть пути или способы существования Бога, “указующие, как есть Бог (*to pos einai*), но не то, что Он такое (*ti estin*)”. При этом термину “ипостась” Л.П. Карсавин предпочитает “личность”: “Ипостась – абсолютная, Божественная Личность, предполагающая две другие, такие же, но не полагающая абсолютного своего единства с Ними вне Их и вне Себя”. Поэтому, говоря о соотношении лиц Троицы, философ пишет, что “Отец “первее” Их не по сущности... а иначе”.

Отношение Второй ипостаси к Первой надо понимать как акт рождения: “В “Боге Отце” уже дано, что Он рождает от самого начала, лучше – от самой безначальности Своего нерождённого бытия, как Отца”. Здесь философ следует Оригену с его понятием о “приснорождаемости”, очень близком к эманатизму.

Отец тяготеет к самообнаружению и при этом обнаруживается полностью и переходит без остатка в свою манифестацию. Здесь Л.П. Карсавин сближается с Г.В.Ф. Гегелем. Однако, если Отец всего себя являет в Сыне, он не может всего себя явить как Сына; точно так же Сын есть весь Отец, но это не весь Отец в качестве Сына. При этом и Сын также есть весь Бог. А кроме того, “Отец не существует как *Отец* и не мыслится без “совечного” Ему Сына”. Но здесь вновь всплывает субординационизм: “... при всей единосущности и равночестности Ипостасей Отец *первее* Сына, как “не рождённый”, а Сын вторичен, как безначально получающий начало, как рождаемый-рождающийся и рождённый-родившийся”.

Если Сын есть разьединённость Божества, то Св. Дух – его единство. Сын един и совершенен не как самостоятельная ипостась, но только в Духе. Так же обстоит и с Отцом. Поскольку же Сын есть разьединённость Бога, то его единство – Дух – имеет своё начало в Отце. *Filioque* Л.П. Карсавин отвергает.

Дух нерождён, поскольку рождение есть разъединение, а Дух есть принцип единства. Поэтому третья ипостась исходит от Отца “после” Сына. Так в троичной личности устанавливается чёткая иерархия.

Вторая божественная ипостась, Сын, есть Логос и Разум (Ratio) – “как деятельность разъединяющая и дискурсивная”. При этом Сын не есть неоплатонический Ум. Ум (Nou", Intellectus, Mens) – это двуединство Сына и Духа, т. е. две ипостаси разом. Божество пребывает полностью в каждой из своих ипостасей, но раскрывает себя именно через Сына. “Поэтому Логос – Полнота Божества, Божественная Плирома (sic!)”, “Божественный Умный Мир, “Kosmos Noetos”. Будучи выражением божественного триединства, Логос в то же время сам является триединным. Каждый из трёх его моментов, в свою очередь, триедин и так до бесконечности. (Подобную триадичность, лежащую в основании космоса, можно обнаружить и у гностиков-офитов, и у Прокла.) При этом, говорит Л.П. Карсавин, каждый из этих моментов сам по себе тоже есть Логос в своём качестве. В пределе множественность Логоса есть абсолютное небытие. Но, будучи един с Отцом, Логос выше бытия и небытия. Логос есть диалектика бытия и небытия, т. е. всеединство.

Такое учение об ипостасях Троицы, конечно же, представляет собой диалектическую конструкцию, а не выражение христианского догмата. Поэтому Л.П. Карсавин чувствует необходимость в утверждении Божества как Всеединой Личности. Личность есть “момент Божьего Всеединства в полной Своей определённости, выражающий себя в бесконечном множестве своих нисходящих моментов-личностей”. Поясняя, автор ссылается на гностика Марка, в системе которого каждый из эонов (в учении Л.П. Карсавина – “моментов-личностей”) произносит один из звуков Божественного Имени. “И всякому “эону” слышно всё единое Имя; и, произнося одну лишь букву, он вместе со всеми произносит всё Имя, единое и нераздельное в своём звучании”. В этом смысле можно говорить о “чинах” Божественного Всеединства – по-видимому, отсылка к Ареопагиту.

Иерархичность всеединства, считает автор, - это лишь один из его модусов, именно модус распределённости во множество. В единстве иерархичности нет, но она есть во множестве; иными словами, иерархичность возникает при переходе от единства ко множеству, а при переходе от множества к единству она “снимается”. Здесь, впрочем, Л.П. Карсавин, как это часто с ним случается, находится во власти эмоций, а не диалектики. За таким разъяснением субординационизма следует пассаж поистине средневекового задора: “Нам трудно понять всё это потому, что к Божьему Всеединству мы тщимся подойти с нашими греховно-человеческими понятиями и похотями, с нашим “демократическим”, а вернее – “дерьмократическим” идеалом, т. е. с готовностью даже своим поступиться – только бы никто не был выше нас”.

Космогония

Трудности изучения системы Л.П. Карсавина возрастают, поскольку теперь мы узнаём, что “космос “становится” в меру “погибания” в нём и ради него Логоса и есть бытие в меру Божественного небытия”. С последним понятно: если Бог есть бытие, а мир от него субстанциально отличен, значит, мир есть по отношению к Богу инобытие; если Бог – бытие, то мир – небытие, и наоборот. Совершенно гностический подход. Но вот при чём здесь “погибание” Логоса, который должен бы быть “идеальным планом” тварного космоса? Возникший из ничего тварный мир, объясняет Л.П. Карсавин, ограничивает фактом своего бытия Логос, который, в свою очередь, сам себя ограничивает, “отдаваясь” тварному миру. Поэтому тварный космос есть “второй умный мир” или “вторая тварная София”. В этом смысле единственной формой тварного бытия может быть богопричастность.

При этом космос как материя и тело (образуемое, оформляемое) есть “чистая и безличная женственность” как “категория отношения твари к Богу”. Эта женственность есть категория именно тварного мира, а никоим образом не Божества. Здесь философ даже поругивает гностиков, язычески “дьяволословствующих” о сизигиях в Плероме. Если изначально мир женственен, то вторично, в силу Благодати, он мужественен. Здесь возможна параллель с “мужедевой” из гностического “Евангелия египтян””, которого, впрочем, Л.П. Карсавин, скорее всего, не читал. Далее следуют пассажи, которые совсем уж трудно назвать философией. Воспринявший Божественное “дуновение” мир уже не только созидаем и образуем, но сам себя созидает и образует, а потому “он уже не жена только, а жена-муж, не тварь, а – Боготварь, Богочеловек”. На следующем этапе космогонии Бог кличет человека “в бытие из небытности и тем его созидает”, а этот созданный человек отвечает Богу как женщина и называет себя “рабой Господней”. В этих словах, “истинно-женственных, а потому уже и мужественных, зачинается мир, как муж, содержащий и образующий в себе полноту своей женственности, которой без него нет”. В этих словах рождается Богочеловек, так что мир становится “вторым Адамом” (повидимому, Христом). Поэтому, кстати, первый Адам вовсе не Адам, а Ева, желающая стать Адамом. Автор здесь опирается на христианскую традицию, идущую от Климента Александрийского, полагающую человечество как Церковь женой для Христа.

Поскольку Бог есть инобытие по отношению к миру, для женственного мира он есть муж, но, когда мир обоживается через Богочеловека, т. е. соединяется с Богом, то и Бог становится “женственной человечностью”. А раз так, то “тварная женственность становится Матерью Богоневестною, Богородицею. Это есть тварная София, или София в качестве ангела – “пречистая Дева Неискусобрачная и уготовившая себя для Супруга Агнца и Слова”. Налицо гностическая сизигия “София – Христос”.

Несовершенный тварный мир имеет своим прообразом идеальный мир, существующий “в Боге” или “на небесах”. Л.П. Карсавин не ссылается на бл. Августина, но связь очевидна. Несовершенный мир онтологически вторичен; он пал “сверху донизу: начиная сферой ангельского бытия, кончая третьей сферой бытия материального”. Свою и без того уже шаткую конструкцию автор нагружает ещё апокалиптической историей о падении с неба семиглавого дракона с ангелами-звёздами. Падение ангельского мира было также падением человечества. Падшее человечество, указывает Л.П. Карсавин, есть София-Ахамот гностиков – “недостаточное бытие” и “разъединённость”. Избавляясь от нечистоты и греха, она становится совершенной Софией – Телом Христовым и Церковью, т. е. тварной Премудростью Божьей.

Материя есть “тварный субстрат Божественного содержания, никак и ничем не определимый, не дифференцированный”. Но “материально-пространственный” мир уже не материя, а “некоторая система моментов, становящаяся в Богобытие”, поэтому называть его следует не материальным, а телесным. Достоинно удивления, что автор здесь не поминает Аристотеля. Различные сферы бытия, - следует за Николаем Кузанским автор, - находятся в отношении взаимного качественства, так, что высшая необходима выражается в низшей, тогда как низшая предельно-мало выражает себя выше себя самой.

В несовершенном тварном мире находит отражение иерархия Умного Мира, т.е. Логоса, причём отражается она здесь в виде “иерархии несовершенства”, имеющей пространственно-временные характеристики и проявленной в развитии мира. Развитие мира, в свою очередь, выражается во временном взаимоотношении его “моментов”, что не отменяет их всевременного всеединства. Хронологическим центром исторического

процесса, т. е. онтологическим средоточием мира, является Иисус Христос. Мир, характеризующийся “разъятостью”, не обладает ни полнотою бытия, ни полнотою небытия; ему присуща дурная бесконечность умирания, которая есть причина страдания человеческой личности.

Переживание этой “разъединённости”, или “разъятости”, у Л.П. Карсавина носит характер гностической тоски по полноте бытия – плероме. Ощущение “падшести” и “заброшенности” роднит автора с древними гностиками. Впрочем, об этом мы скажем ниже.

Несовершенный тварный мир отделён от совершенного тварного мира непреодолимым пределом; несовершенство замкнуто в себе самом. Определённость несовершенного мира есть его “неодолимая разъятость”. Несовершенный мир, говорит философ, разъят на мир идеальный и собственно-несовершенный; последний разъят на метаэмпирический (потусторонний) и эмпирический миры. “Уже гностик Василид, - пишет Л.П. Карсавин, - понял абсолютное значение предела (определённости) тварного мира и самого этого предельного мира. Василид не мог, подобно Платону и Плотину, им пренебречь и, в скорбном недоумении остановившись пред неодолимостью предела, попытался “спасти” мир – опустить на него пелену “великого неведения”. Это не было выходом; и Валентинианская теологема искала другой. – Последний женский эон Божественной Плиромы, Эмфимисис востоквала желанием Полноты. Устремилась она в Бездну Плиромы, в исток и начало её: в неисследимую и вечно молчащую Пучину (Вифос-Сиге). Там ждала её неминуемая гибель, неудержимо влѣкшая и прочие эоны, которых она взволновала полѣтом своим, всю Плирому за пределом Высшей Четверицы. Но навстречу Эмфимисис подъялся из Бездны и стал на пороге Высшей Четверицы Орос, неодолимый Предел. Он остановил лѣт обезумевшей Эмфимисис, отсѣк от неё её тѣмное желание и изверг его за предел Плиромы, в кромешную тьму. А вновь рождѣнное всею Плиромою Дитя, новый совершенный эон Христос разъяснил и Эмфимисис и всем эонам неодолимость Предела – непостижимость Вифоса. Христос даровал покой – опустил пелену “великого неведения”... Но там, во тьме кромешной, осталось отсечѣнное и извергнутое тѣмное желание Эмфимисис – София Ахамот. Она не существовала, хотя и не не существовала, пока не просиял на Пределе или Кресте Плиромы Христос, пока Он касанием своим не образовал блуждавшую во тьме, светом не привлѣк печальную ночную птицу. – София Ахамот, раскрывающая себя, как наш мир, вернѣтся в Плирому, чтобы соединиться с небесным своим женихом – Христом”.

Л.П. Карсавин не упоминает о том, что, по Василиду, “трехопадение” Софии было вполне умышленным и входило в намерения Абсолюта, стремящегося к самопознанию из инобытия, так что и Предел (Оро) существовал до падения Софии, отделяя Глубину от других эонов, а всю плерому – от кеномы. Да и “Эмфимисис” (“Помышление”) в учении Валентина есть не самостоятельный эон, а лишь производное от Софии. Впрочем, эти не слишком значительные погрешности в изложении Л.П. Карсавина для нас не столь уж и важны. Главным для нас представляется готовность и способность философа излагать свою доктрину языком гностиков II – III вв.

Но при этом Л.П. Карсавин говорит о недостаточности для него гностического учения о Пределе. Гностическая мысль “уже не может забыть о пределе, но не дерзает его разрушить и не знает, что он существует потому, что преодолен... Только христианство, отчѣтливо осознавая всю предельность мира, отрицает отмену несовершенного в совершенстве... и вместо допускаемого гносисом некоторого усовершенния учит о преображении и полноте обожения”. Причѣм, такое учение присуще православию, но не католицизму, где “предельность в Абсолютном подменяется предельностью Абсолютного”, так что несовершенный тварный мир подлежит отмене, а идея обожения подменяется идеей спасения души. “Процвѣтший в Риме гносис Римом не преодолен”.

Следует отметить, что Л.П. Карсавин здесь понимает гностицизм несколько примитивно. Конечно, гностики не собираются спасти мир, он субстанциально чужд Божеству, а потому и не подлежит включению в Плерому в конце мирового процесса. При этом, однако, александрийские гностики утверждали, что материальный мир есть не что иное как объективация страдания падшего божественного эона Софии. Поэтому “преодоление” этого мира (понимаемое как “освобождение” от него) возможно только в случае познания истинной природы плеромы и кеномы. Это познание может совершить только сама божественная субстанция (а гностики – и есть Божество в состоянии “разъятости”, пользуясь терминологией Л.П. Карсавина). Таким образом, процесс

познания (“гнозиса”) есть процесс “искупления” несовершенного материального мира из состояния “разъятости”, т. е. именно то, что Л.П. Карсавин называет “обожением”. Поэтому в своей доктрине он вполне гностик и совершенно напрасно ругает еретиками своих единомышленников. В другом сочинении, кстати, философ высказывает сходное суждение: “Всё сущее, живое, разумное и умное предстаёт нам, как теофания или Богоявление: всё – даже самое мерзкое и ничтожное, ибо мерзко и ничтожно оно только для нашего неведения или недоведения... Всматриваемся мы в греховное и немощное, спрашивая себя: не в нём ли *моё* (выделение автора – А.Д.), отличное от Бога”.

Здесь вновь возникает опасность пантеизма, от которой Л.П. Карсавин раз за разом с различной степенью убедительности старается оградиться. Бог, говорит автор, есть существо совершенное, обладающее полнотой бытия и, как таковое, не подвержено движению, изменению и развитию, которые и являют собой пантеистические моменты. Такое рассуждение порождает новую проблему: если Бог абсолютен, то как же может возникнуть тварь? Иными словами, если придерживаться теистической доктрины, то оказывается, что мир есть нечто отличное от Бога и имеет субстанциальную самостоятельность, т. е. такой подход ведёт нас к метафизическому дуализму; если же стать на позицию пантеизма, то следует признать, что Абсолют не абсолютен, подвержен развитию и эманации. Поэтому, говорит Л.П. Карсавин, “надо нам навсегда отбросить зловонную ветошь лженаучных различений и не прибегать к таким смертоносным словам как теизм и пантеизм”. Мир есть Богоявление (теофания) или Богостановление – “творение конечного и относительного нечто, сущего только самоопределившим Себя Богом и в Боге, а с отшествием Бога прекращающегося в своём условном бытии”. Именно об этом говорит гностическая традиция: кенома (пустота) обретает относительное бытие лишь в силу того, что наполняется божественной субстанцией, вышедшей в своё иное; когда же световая божественная субстанция покинет кеному, физический мир исчезнет, как призрак.

Л.П. Карсавин и гностики II – III вв.

Изучение темы “Л.П. Карсавин и гностицизм” одновременно упрощается и (в большей степени) осложняется тем обстоятельством, что, как и В.С. Соловьёв, Л.П. Карсавин был основательно знаком с гностическими учениями II – III вв., что нашло отражение во многих его сочинениях – прежде всего таких, как “Глубины сатанинские”, “София земная и горная”, “Св. отцы и учителя церкви”. Анализ “гностических штудий” философа позволит нам отличить моменты сознательного использования им доктрин гностиков в своих философских конструкциях от “непреднамеренного” гностицизирования.

Термин “гносис” Л.П. Карсавин полагает уместным применять “только к синкретизирующей религиозности, связанной с христианством”, причём, как и христианство, “гносис” “хотел быть и был религией, т. е. некоторым единством ведения и жизнедеятельности, оправдываемом верою”. При этом автор отмечает некоторое “понижение религиозной напряжённости”, поскольку, за исключением Маркиона, гностики не стремились к деятельному преображению мира.

“Примеряя” для себя учение офитов, Л.П. Карсавин обнаруживает в нём две “ошибки”. Во первых, говорит он, офиты “отвергали реальность мира, реальность воплощения и заменяли христианство религией беспримесного духа”. Во-вторых у офитов он находит пантеизм, перерождающийся в дуализм. Собственно, философа здесь не устраивает перенесение противоречий в само Первоначало: “перенести мало: надо ещё преодолеть”, а офиты “выделяют вторичность множественности в Абсолютном, т. е. отрицают его абсолютность”. Ещё меньше философа устраивает “попытка прикрыть умалённость Абсолютного через посредство допущения того, что переход от положительного начала к отрицательному совершается постепенно – в ряде убывающих по Божественности своей эонов”. Ценной здесь Л.П. Карсавину представляется лишь возможность истолковать зло как недостаточность бытия, впрочем, неиспользованная в силу офитского теизма.

Гораздо ближе философу “гениальная система Василида”, которого он считает “величайшим из гностиков”. Идея абсолютности Божества, говорит Л.П. Карсавин, “позволяет развивать систему Василида в смысле системы всеединства, заставляет его по крайней мере в идеале – мыслить Божество усовершенным. Она же не допускает пантеистического отождествления панспермии и мира с Божеством, вынуждая к принципиальному различению между теогоническим и космогоническим процессом”. Впрочем, у Василида философа не устраивает обоснование этики: ведь, если мир отвергается, к чему аскетизм? Иными словами, Л.П. Карсавину недостаёт активного участия в мировом процессе, активного преобразования тварного мира.

Однако, если “Глубины сатанинские” представляют собой вполне академическое по своему характеру сочинение, то “София земная и горная” - опыт создания гностического “апокрифа” на основании текстов “Йеу” и “Pistis Sophia”, предвосхищающий многие постмодернистские экзерсисы. По авторской легенде, Л.П. Карсавин выступает как “издатель” текста и сообщает, что приобрёл рукопись за 5 копеек золотом в книжной лавке. “Примечание” носит откровенно шуточный характер, философ не упускает случая поиздеваться над современными ему писателями: “Трактат отличается известною цельностью основной мысли и её развития, несмотря на цитаты и длинные эксерпты из гностических произведений. Второе в такой форме для современных писателей необычно, а первое и вовсе им несвойственно”.

“Огненный Змий, отображение Великого Змия, - по-блейковски начинает автор свой апокриф, - ярясь подьмется из лона Незримой Ночи, мечет золотые острые стрелы, льёт сладкий, животворящий и в жизни смерть несущий яд”. Далее следует перевод гимна наассенов и совершенно замечательный фрагмент, где автор описывает внешность гностиков Василида и Валентина: “Как живой стоит предо мною великий Василид, высокий и бледный, никогда не улыбавшийся, с кроткою грустью в спокойных, глубоких очах”. “Нет, не могли быть ложью пламенные, быстрые слова Валентина. Огнём истины горели его чёрные живые глаза, правдой неодолимой пылало вечно юное лицо”. Основная же часть сочинения представляет собой поэтизированное и несколько упрощённое изложение системы Валентина, по-видимому, реконструируемое по “Pistis Sophia”.

Л.П. Карсавин всегда стремился быть православным мыслителем. При этом, как мы показали, во многих моментах его философско-религиозной системы присутствуют отнюдь не православные гностические и

пантеистические элементы. Поэтому, чувствуя себя несколько стесненно и стремясь к “свободной стихии богословствования”, он предался своего рода “сублимации”, выстраивая псевдо-гностический текст, что, с одной стороны, ни к чему не обязывает, а с другой – разрешает небывалую вольность.

Обращаясь к гностической проблематике как историк (не будем забывать, что он был прежде историком, а уже затем философом), Л.П. Карсавин во-первых обнаруживал близость идей гностиков II – III вв. своим собственным исканиям и конструкциям, но, во-вторых, прокламируя принципиальное православие (или, скорее, православность), он отчётливо видел расхождение гностицизма с последним, что и воспринимал как “недостаточность”, которую следует “восполнить”. Впрочем, дальше деклараций необходимости такого “восполнения” сам Л.П. Карсавин не двинулся.

Софиология С.Н. Булгакова и гностическая традиция

С.Н. Булгаков в своей творческой эволюции проделал оригинальный путь от марксистской экономической теории к своеобразно понимаемому православию. При этом, впрочем, как отмечал сам философ, он всегда был склонен поверять Маркса Кантом, а не наоборот. Огромное влияние на зрелую религиозно-философскую систему С.Н. Булгакова оказал В.С. Соловьёв. Как отмечал В.В. Зеньковский, “найдя в Соловьёве широкий синтез христианских начал с данными философии и науки, Булгаков стал на новый путь религиозной метафизики”, причём Соловьёв-мистик был для его софиологических построений важнее Соловьёва-философа. Весьма значительное и в личностном плане решающее воздействие оказал на С.Н. Булгакова П. Флоренский; тот же В.В. Зеньковский пишет: “взяв от Соловьёва основную концепцию всеединства (со включением софиологической темы), Булгаков, под влиянием Флоренского, целиком уходит в сторону софиологических размышлений”.

“...Чем был бы для нас автор “Критики отвлечённых начал” без личной мистики Вечной Женственности, без каких-то таинственных отношений с “Софией”, - пишет С.Н. Булгаков. – “...Самая поразительная и загадочная черта в соловьёвской поэзии и соловьёвской мистике это – *конкретность* (выделение автора – А.Д.) его отношений к “Вечной женственности” или “Софии”, его мистические встречи с нею”. Помимо В.С. Соловьёва, на “софийное” мировоззрение Булгакова, несомненно повлияли многие другие мыслители, затрагивавшие в своём творчестве софийную проблематику – Новалис, А. Белый, А.А. Блок, В.И. Иванов...

Как и В.С. Соловьёв, С.Н. Булгаков стремился к созданию универсальной синтетической системы, объединяющей философию и богословие, в котором главным аспектом для него выступает учение о Софии. Поэтому, чтобы понять конструктивный смысл этой софийности, необходимо хотя бы вкратце обозреть онтологию С.Н. Булгакова.

Онтология.

Подобно всем русским философам всеединства, отталкивающимся от неоплатонической традиции, С.Н. Булгаков определяет Абсолют апофатически, как “Божественное Ничто”. Это абсолютное ничто выходит за пределы мира, однако в то же время оно “принимает” в себя различие Бога и мира. Для человека как части мира Абсолют становится Богом. В кантовских терминах Абсолют есть имманентно-трансцендентное: “Объект религии, Бог, есть нечто, с одной стороны, совершенно иноприродное, внешнее миру и человеку, но, с другой, он открывается религиозному сознанию, его касается, внутрь его входит, становится его имманентным содержанием”. С.Н. Булгаков сознательно опирается здесь на всю предшествующую ему традицию апофатического богословия, ссылаясь на Платона, Плотина, Эриугену, Николая Кузанского, Фому Аквинского, немецких мистиков М. Экхарта и Я. Бёме и др. Можно сказать, что апофатическое определение Абсолюта у С.Н. Булгакова носит гносеологически-онтологический характер. “Безусловное отрицание всех определений, всякого *да* (здесь и далее выделение автора – А.Д.), вечное и абсолютное НЕ ко всему, ко всякому *что* полагается Абсолютным как единственное его определение: Бог есть НЕ-*что* (и НЕ-*как*, и НЕ-*где*, и НЕ-*когда*, и НЕ-*почему*). Это НЕ не есть даже ничто, поскольку и с ним ещё связано отношение к какому-либо *что* (ибо небытие есть лишь спутник бытия, и ничто – тень *что*, а как самостоятельное понятие вовсе не существует); оно есть *Сверх-что*. НЕ-*что* не имеет никаких определений *что*, является бескачественным или, точнее, сверхкачественным”.

От кантовского понятия имманентности С.Н. Булгаков приходит к берклианской формуле. Своим имманентным сознанием мы не можем утверждать о трансцендентном даже его небытия. “Находится ли что поверх или вне бытия, мы не можем знать имманентным сознанием, ибо бытие есть самое общее определение имманентности, недаром имманентизм разных оттенков одинаково провозглашает формулу идеализма: *esse=percipi, sein=Bewusstsein*”. Божеству не свойственно бытие, говорит С.Н. Булгаков, повторяя гностическую формулу “Он не из тех, кто существует”. Для описания трансцендентности Абсолюта философ использует гностические термины “глубина” и “бездна”, - впрочем, по-видимому, сам он заимствовал эти понятия у немецких мистиков.

Актом сотворения Абсолютное порождает Бога, т. е. “Бог рождается с миром и в мире”, здесь Бог “выступает” из своей трансцендентности в имманентность, что создаёт возможность для богопознания и богообщения.

Космогония.

Возникновение мира, считает С.Н. Булгаков, не может быть осмыслено в категориях причинности, мир не есть следствие, а Бог не есть его причина. Причина может объяснять следствие, лишь находясь с ним в одной плоскости, а в вопросе о миротворении мы имеем скачок от Абсолютного к относительному. “Между Абсолютным и относительным пролегает грань творческого *да будет*, и поэтому мир не представляет собой пассивного истечения эманации Абсолютного, как бы пены на переполненной чаше, но есть творчески, инициативно направленная и осуществлённая эманация, - относительность как таковая”. Так решали вопрос о возникновении мира александрийские гностики. “...Творение есть эманация плюс нечто новое, создаваемое творческим *да будет!*” Если в эманационной доктрине Плотина мир пассивно возникает, как “жертва попустительствующей полноты Абсолютного” и, таким образом, есть само же Абсолютное, только и “изнаночной” стороны, то в идее творения “устроится и получает жизнь именно небытие, “ничто”, из которого создан мир”. Вспомним, что аналогичным образом в гностических учениях мир есть получившая вследствие преднамеренной эманации Абсолюта бытие *kenoma* (“пустота”).

Здесь возникает новая антиномия – антиномия абсолютного-относительного. Творение есть свободная, беспричинная и иррациональная жертва Абсолютного своей абсолютностью ради относительного. Ссылаясь на Николая Кузанского, С.Н. Булгаков утверждает, что мир есть абсолютное в относительном и относительное в абсолютном. Абсолют в акте творения становится Богом для мира, “теогония и есть реальная теофания”.

Софиология.

Бог открывается в мире через свои “энергии”, что вносит различие в само Божество, “которое постольку уже перестаёт быть чистым НЕ для мира, но, раскрывая внутрибожественную жизнь, делает ведомым то, что неведомо, вносит в имманентное сознание то, что ему трансцендентно, так сказать, дробит и множит Божество...” Иными словами, происходит дифференциация внутри божественной личности, появление Троицы. Первой ипостаси Троицы принадлежит субстанциальность, второй – различие (ведение), третья ипостась находит себя в первых двух. Божество полагает между собой и миром некую грань (ср. с “пределом” Василида), которая не есть ни мир, ни Бог, но – нечто особое, София. “Ангелом твари и началом путей Божиих является св. София”. София есть “Идея Бога”, четвёртая ипостась. (Это учение С.Н. Булгакова о Премудрости Божией как четвёртой ипостаси было подвергнуто резкой критике со стороны православной церкви, так что впоследствии философ должен был отказаться от такой трактовки.) Эта ипостась не превращает Троицу в Четверицу, а сама “является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству”. Пребывая вне божественной личности, София допускается в него, принимая божественные любовь и тайны. Поскольку она только принимает, не давая сама, она женственна и есть “Вечная Женственность”. Вместе с тем она есть интеллигибельный мир и всеединое.

В Софии мир “уже зарождён ранее того, как сотворён”, причём “зарождение мира в Софии есть действие всей Св. Троицы и каждой из Её Ипостасей, простирающееся на воспринимающее существо, Вечную Женственность, которая через это становится началом мира, как бы *natura naturans*, образующую основу *natura naturata*, тварного мира”. Использование понятийного аппарата Эриугены приводит С.Н. Булгакова к несколько пантеистическим воззрениям. София вносит упорядоченность в божественную личность. Она определяется как невеста Сына (“Песнь Песней”), новозаветная жена Агнца, Церковь, Богородица и в то же время – идеальная душа твари и красота. Здесь появляется концепция сизигии Христос – София. Христос по преимуществу обращён к Софии; последняя, воспринимая лучи Логоса, сама становится Христософией и “Логосом в мире”. В иконографии, указывает философ, София отождествляется с Христом и Богородицей, а порой и с космосом.

София не есть ни тварь, ни Абсолют, ни Бог. Ей нельзя приписывать предиката бытия. Она вплотную примыкает к миру, однако она чужда его ограниченности и есть “неопределимая и непостижимая грань между бытием-тварностью и сверхбытием, сущностью Божества – ни бытие, ни сверхбытие”, и в то же время она

есть то и другое. София есть единое-многое, образ, идея, имя Бога. По отношению к миру она – Небесная Афродита, мир идей Платона. Поэтому и мир по своей сущности софиен. Идеи суть причины бытия, как его сверхвременная основа, аристотелевская энтелехия. Поэтому София есть основа мира, но в то же время она трансцендентна миру, который пребывает во времени и становлении. Вне Софии мира не существует: “то, что в нём подлинно есть, или что скрепляет его бытие в небытии, именно и есть София”. Подход вполне гностический: у гностиков пустота (небытие, кепота) бытийствует лишь вследствие пребывания в ней Софии. Мир, по С.Н. Булгакову, есть становящаяся София.

В аристотелевских терминах мыслит С.Н. Булгаков миротворение: творение мира есть обособление потенциальности Софии от её вечной актуальности. “...Это потенциализирование Софии, - говорит автор, - существует не для неё самой, не для того её лика, который обращён к Божеству, не для предвечной Невесты Логоса, но для лика Софии, обращённого к миру”, как и александрийские гностики утверждали присущность Софии двух стремлений – к Первоначалу и к инобытию – в первом своём модусе Премудрость есть сизигическая невеста Логоса, а во втором – падшая София-Ахамот материального мира.

Кроме того, миротворение представляет собой образование в Софии двух центров – неба и земли. Как энтелехия мира, София есть “универсальная инстинктивно-бессознательная или сверхсознательная душа мира, *anima mundi*, в терминах Эриугены - *natura naturans* по отношению к *natura naturata*. В этом учении о мировой душе С.Н. Булгаков указывает своих предшественников: Платон, Плотин, христианская философия и мистика, Шеллинг, Гартман, Фехнер, Лотце, В.С. Соловьёв. София открывается в мире как красота; красота предмета есть его софийная идея.

“Центральной проблемой софиологии, - считает С.Н. Булгаков, - является вопрос об отношении Бога и мира, или – что по существу является тем же самым – Бога и человека”. Иными словами, софиология есть наука “о силе и значении Богочеловечества... как единства Бога со всем сотворённым миром – в человеке и через человека”. При этом, говорит автор, в христианской традиции существует две крайности в решении этого вопроса – монизм и дуализм. Монизм представлен пантеистическими воззрениями, наиболее чётко проявляющимися в провозглашении спасения бегством из мира, что ведёт к утверждению самоцельности мира. Дуалистическая линия нашла выражение в манихействе и протестантизме, который утверждает абсолютную трансцендентность Бога миру. Дуалистическая линия представлена манихейством и монашеским аскетизмом. Единственно верный ответ на этот вопрос, считает С.Н. Булгаков, содержится в христианском догмате и Богочеловечестве, который, таким образом, и есть основная тема софиологии.

Догмат о Боговоплощении есть “инкарнационизм”, который “необходимо предполагает учение о Боге, о человеке и об изначальном Богочеловечестве”. Откровение же о богочеловечестве есть София и Церковь, а мир – “исполняющееся Богочеловечество, открывающаяся Премудрость Божия... только гонимая драконом в пустыне”. Такая София имеет значительные черты сходства с иудаистической Шехиной, но в ещё большей степени – с гностической Софией-Ахамот.

Религиозно-философская система С.Н. Булгакова не несёт в себе столь ярко выраженных гностических черт, какие мы наблюдаем в доктринах В.С. Соловьёва и Л.П. Карсавина. Однако, находясь под влиянием В.С. Соловьёва и выстраивая в рамках концепции всеединства “софийную” систему, С.Н. Булгаков во многом сближается с гностицизмом.

Учение Н.А. Бердяева в свете гностических идей

Философия свободы Н.А. Бердяева основывается на оригинальной онтологии, близкой к религиозно-философским конструкциям русской традиции всеединства. Иррациональная человеческая свобода, полагает Н.А. Бердяев, коренится в том “ничто”, из которого Бог сотворил мир. При этом “ничто” не есть совершенная пустота, это первопринцип, предшествующий Богу и миру и не содержащий никакой множественности и дифференциации. Я. Бёме, оказавший большое влияние на воззрения Н.А. Бердяева, ввёл для обозначения этого первопринципа термин *Ungrund*. *Ungrund* Бёме, считает Н.А. Бердяев, есть то же, что “божественное ничто” Псевдо-Дионисия Ареопагита. Ещё одна отсылка философа – к различению у М. Экхарта понятий *Gottheit* (божество) и *Gott* (бог).

М. Экхарт усматривал в божественной сущности принцип потенциальности: Бог, согласно Экхарту, есть “Ничто” (*Nichts*), “Мрак” (*Finsterniss*), “Пустыня” (*Wuste*), т. е. потенциальное бытие. Проявление божественной сущности Экхарт называет природой, причем сущность и природа – не два различных свойства, а “Единое, сущее в одном качестве” (*Eins seiend in einer Eigenschaft*). Бог (*Vater*) есть безличное слово Отца; Отец выводит мысль о себе и о своей природе из себя же самого, так что этот процесс мыслится как эманация. Я. Бёме полагал, что для личного бытия Бога необходима его противоположность – *Nichts* (“ничто”), или *Ungrund* (“бездна”). В тёмном начале *Nichts* существует стремление к *Ichts*. Откровение, т. е. самораскрытие Божества, по Бёме, всегда есть противоположение: начало Отца есть стихийная иррациональная воля; начало Сына – просветление воли разумом; Св. Дух – действенный синтез воли и разума.

Н.А. Бердяев говорит, что из божественного Ничто (*Ungrund*) рождается Св. Троица, Бог-Творец. При этом, утверждает философ, свобода не создана Богом, а коренится в Ничто извечно. Таким образом, и зло, порождённое свободой, также вышло из *Ungrund*. Бог-Творец властвует над созданным им бытием, но над небытием и несотворённой свободой он не властен. Зло, по Н.А. Бердяеву, есть нарушение божественной иерархии бытия в силу самоопределения иррациональной свободы. В материальной сфере это ведёт к распаду и рабству вместо свободы.

Эта доктрина Н.А. Бердяева весьма близка к гностицизму, в котором Демииург, как и человек, происходят из непознаваемого Первоначала. Демииург в гностических учениях не имеет власти над человеком, поскольку этот последний причастен высшему “не сущему Богу” и, как духовное существо, не есть тварь. Идею происхождения Демииурга вместе со всем сущим (включая человека) из Единого (первоначала) можно усмотреть уже у Платона в “Тимее” (хотя споры о правильном понимании этого диалога начались уже в античности). Однако платонический пантеизм для Н.А. Бердяева не подходит. Поэтому он обращается к гностическому по своей сути пониманию самораскрытия Божества, что позволяет совместить креационистские представления с идеей независимости и свободы человеческой личности. Как и гностики, решает философ вопрос о происхождении зла: зло заключается в отпадении от Божества в силу свободного самоопределения сущего в мире, субстанциально отличном от *Ungrund*, т. е. являющимся по отношению к *Ungrund* небытием.

В своей “антропологии” Н.А. Бердяев также опирается на учение Я. Бёме, которого он считает “величайшим из мистиков-гностиков”. Антропология Бёме, говорит он, связана с учением об андрогине; Бёме сближает Христа и Адама, и этот Перво-Адам есть то же, что Небесный Адам (Адам Кадмон) каббалы. Знание Бёме Н.А. Бердяев считает “сверхчеловеческим” и “природно- божественным”: “София-Премудрость Божья может раскрыться в каждом человеке, и тогда рождается истинный гнозис. Что открывается в гнозисе Бёме? Первочеловек – андрогинен”. Этот Первочеловек мыслится у Бёме (и Н.А. Бердяев с ним солидаризуется) как некий нерождённый космический принцип. Неслучайно философ говорит о “гнозисе” - в гностических системах важное место занимает “Мужедева Иуиль” (напр., “Евангелие египтян” 56).

Заключение

Проделанный нами историко-философский анализ философской системы В.С. Соловьёва в свете основных гностических концепций позволяет сделать общие выводы относительно постоянного значимого присутствия в творчестве этого философа корпуса идей, выработанных гностицизмом во II — III вв.:

1. Вл. Соловьёв на протяжении всей своей творческой жизни проявлял интерес к неакадемическим формам философствования. Наиболее пристальное внимание он уделял именно возникшему на христианской почве феномену гностицизма. Поэтому, изучая гностические мотивы творчества В.С. Соловьёва, мы вправе по преимуществу рассматривать непосредственные влияния гностицизма на его философскую систему.
2. Корпус гностических идей или основные гностические концепции присутствуют во многих религиозно-философских системах, “наследовавших” гностицизму (манихейство, богомилство, ересь катаров и пр.), а также в учениях отдельных мыслителей, находившихся под прямым или непосредственным влиянием гностицизма (аореопагитский корпус, Максим Исповедник, Эриугена, Григорий Палама, Шеллинг и др.). Эти религиозно-философские концепции также оказывали влияние на формирование философской системы В.С. Соловьёва, а потому следует сделать вывод также об опосредованном влиянии гностических идей на творчество философа.
3. Некоторые идеи неоплатонического, а в контексте изучаемой философской системы — гностического, — характера были выработаны самим В.С. Соловьёвым в ходе научного построения. На этом основании мы делаем вывод о компаративистском совпадении философских воззрений В.С. Соловьёва с корпусом гностических идей.
4. Гностические мотивы в творчестве В.С. Соловьёва носят как сугубо теоретический, так и практический (религиозно-”теургический”) характер. Поэтому влияние гностицизма на его философскую систему мы усматриваем как в философском, так и в практически-религиозном планах.
5. Основная мифологема философии всеединства — мифологема Софии, на русской почве впервые отчётливо сформулированная В.С. Соловьёвым, носит отчётливо гностический характер.
6. Мифологема Софии — Премудрости Божией имела для В.С. Соловьёва важнейшее личностное значение. На этом основании мы делаем вывод об экзистенциальном влиянии гностических представлений на личность философа.
7. Следующие разделы теоретической религиозно-философской системы В.С. Соловьёва носят гностический характер: в онтологии — учение об абсолюте, о его докачественном существовании и качественном самоопределении, учение об ипостасях; в космогонии — отрицательное учение о материальном мире, этический дуализм гностического характера; в гносеологии — процедура отождествления познающего субъекта с познаваемым объектом; в софиологии — учение об ипостасности Софии и её роли в эйдетическом упорядочении мира; в сотериологии и антропологии — включённость человеческой личности в космический процесс, значение личных усилий человека в деле спасения; в этике — гностическое учение о духовной и половой любви; в эстетике — романтически-гностическое учение о прекрасном; в практической философии — теургическая деятельность гностического характера и гностическое же переосмысление идей Н.Ф.Фёдорова; в концепции всеединства — гностический монизм.
8. Дальнейшее изучение гностических идей на почве русской религиозной философии прояснит возникновение и развитие многих религиозно-философских концепций, до сих пор рассматривавшихся односторонне только с позиций сугубого “позитивизма”, будет способствовать реальному союзу традиционно “научных” и “ненаучных” методов философствования.

Во время работы над монографией мы обнаружили множественные гностические параллели в учениях русских религиозных философов. Тщательное комплексное изучение гностических черт в русской философии должно составить значительное и весьма перспективное направление в истории философии. В качестве примеров гностицизма в русской философии мы можем указать учение С.Н. Булгакова (в особенности — его софиологическую концепцию), религиозно-философскую систему Л.П. Карсавина (гностический характер учения просматривается и в онтологии, и в христологии, и в гносеологии Л.П. Карсавина, и в его представлении о “свободной стихии богословствования”), учение Н.А. Бердяева об Ungrund и др. Исследования в этом направлении, несомненно, будут предприняты в будущем.

Библиография

1. Абрамов А.И. В поисках Антихриста (В.Соловьёв и К.Леонтьев) // Философские науки. — 1993. — № 1/2/3. — С. 126-128.
2. Амусин И.Д. Кумранская община. — М., 1975.
3. Ангелов Д. Богомилство в Болгарии. — М., 1954.
4. Андреев В.Д. Становление славянской литературы. Болгарская литература. — СПб., 1997. — С. 38.
5. Акулинин В.Н. Философия всеединства. — Новосибирск, 1990.
6. “Апокалипсис Павла” (Наг-Хаммади V.2). Вступление, перевод с коптского и комментарий А.Л.Хосроева. — Восток, 1991. — № 6. — С. 96-101.
7. Афонасин Е.В. Гностицизм второго века н. э.: Античные свидетельства. — Новосибирск, 1999.
8. Барсов Н.И. Представители нравственно-аскетического типа проповеди в 4 в. — Харьков, 1889.
9. Беляев Е.А. Мусульманское сектанство (исторические очерки). — М., 1957.
10. Бёме Я. Аврора, или утренняя заря в восхождении. — М., 1990.
11. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / О России и русской философской культуре (Философы послеоктябрьского зарубежья). — М., 1990.
12. Бердяев Н. Из этюдов о Я. Беме. Этюд второй: Я. Беме и русские софиологические течения // — Путь. — 1930. — № 21.
13. Болдырев В.И. Глобальные проблемы человечества и “метафизика всеединства” В.С. Соловьёва // Философия и кризис современной цивилизации. — М., 1993. — С. 215-227.
14. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Под ред. А. Бриллиантова. — СПб., 1907-1918. Репринт: — М., 1994.
15. Болотов В.В. Учение Оригена о Св. Троице. — СПб., 1879.
16. Бонецкая Н.К. К истокам софиологии // Вопросы философии. — 2000. — № 4. — С. 70-80.
17. Бородай Т.Ю. Критика гностицизма у Плотина // Вопросы философии. — 2000. — № 10. — С. 128-154.
18. Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. — СПб., 1898.
19. Бриллиантов А.И. Эриугена // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. III. — М., 1995. — С. 263-267.
20. Бубнов Н., фон. Проблема зла в русской религиозной философии. Пер. с нем., публ. и примеч. В.Безносова. Предисл. В.Безносова и Е.Долгих // Звезда. — 1993. — № 9. — С. 142-159.
21. Булгаков С.Н. Владимир Соловьёв и Анна Шмидт / Тихие думы. — М., 1996. — С. 51-81.
22. Бычко А.К. У истоков христианского иррационализма. — Киев, 1984.

23. Бычков В.В. Эстетика Филона Александрийского // Вестник древней истории. — 1977 — № 3. — С. 54-69.
24. Бычков В.В. Эстетика поздней античности. — М., 1981.
25. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aetetica*. В 2-х т. — СПб., 1999.
26. Введенский А. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьёва // Вопросы философии и психологии. — 1901. — Кн. 56. № 1.
27. Величко В.Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и творения. Изд. 2-е. — СПб., 1904.
28. Вер Г. Якоб Бёме. — Челябинск, 1998.
29. Виппер Р.Ю. Рим и раннее христианство. — М., 1954.
30. Гайденок П.П. Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы Гегеля и Вл.Соловьёва // Вопросы философии. — 1998. — № 4. — С. 75-93.
31. Гайденок П.П. Человек и человечество в учении В.С. Соловьёва // Вопросы философии. — 1994. — № 6. — С. 47-54.
32. Гарнак А. Сущность христианства // Общая теория европейской культуры. — СПб., 1911. Т. 5.
33. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Кн. 3. / Сочинения. Т. 14. — М., 1958.
34. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. — М., 1970.
35. Герметизм, магия, натурфилософия в культуре XV — XX веков. Под ред. И.Т. Касавина. — М., 1999.
36. Герцен А.И. Сочинения в 2-х т. — М., 1985.
37. Гностики (сборник материалов). — Киев, 1996.
38. Голлербах Э. Владимир Соловьёв и Розанов // Стрелец. Сб. 3 под ред. А.Беленсона. — Пг., 1922.
39. Голубев А.Н. Гегель и Вл. Соловьёв. Границы идеалистической диалектики // Доклады II Международного гегелевского конгресса. Вып. II. — М., 1974.
40. Голубцова Н.И. У истоков христианской церкви. — М., 1967.
41. Грицай С.И. Два гностических документа космогонического содержания из коптской библиотеки в Наг-Хаммади (“Ипостась архонтов” и “Трактат без названия” — НХП, 4, 5) // Древний и средневековый Восток: История, филология. (Пробл. источниковед.). — М., 1984.
42. Грицай С.И. Две коптские рукописи из Наг-Хаммади как источник по изучению связей гностицизма и религии Древнего Египта: Автореф. дис... канд. ист. наук. / АН СССР. Ин-т востоковед. — М., 1984.
43. Грицай С.И. Элементы древнегреческой религии в гностических текстах из Наг-Хаммади // III Всесоюз. школа молодых востоковедов (Звенигород, октябрь 1984 г.): Тез. — М., 1984.
44. Грицай С.И. Интерпретация образов древнеегипетской религии гностическим “Трактатом без названия” из Наг-Хаммади. (К вопросу синкретизма гностических текстов) // Древний и средневековый Восток: История, филология. (Пробл. источниковед.). — М., 1984.
45. Грицай С.И. Некоторые египетские соответствия гностическим космогоническим представлениям в

- коптском тексте (“Трактат без названия”) из Наг-Хаммади // II Всесоюз. школа молодых востоковедов (Тбилиси, октябрь 1982 г.): Тез. I, ч. I. — М., 1982.
46. Гулыга А.В. Философия любви // Соловьёв В.С. Сочинения. В 2-х т. Т. I. — М., 1990. — С. 33 — 46.
 47. Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера земли. — Л., 1990.
 48. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Пер. с древнегреч. М.Г.Ермаковой. — СПб., 1997.
 49. Дмитриевский В. Александрийская школа. Очерк истории духовного просвещения от начала I до начала V веков. — Казань, 1884.
 50. Добшоц Э. ф. Древнейшие христианские общины. Культурно-исторические картины Пер. Н. Кремлёвой, Л. Добиаш // Раннее христианство. Т. 1. — М., 2001. — С. 556.
 51. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 12-ти т. Т. XI. — М., 1982.
 52. Дородницын А. Христианская мистика в её главных представителях IV — XIV вв. — Саратов, 1913.
 53. Древис А. Происхождение христианства из гностицизма (Пер. с нем.). — М., 1930.
 54. Дьяков А.В. К вопросу об эманационном креационизме (Александрийский неоплатонизм в первые века христианства) // Илиадиевские чтения. Тезисы докладов и выступлений международной научной конференции. — Курск, 1998. — С. 30-35.
 55. Дьяков А.В. “Магистральный” миф Вячеслава Иванова в свете гностических учений // Илиадиевские чтения. Тезисы докладов и выступлений международной научной конференции. — Курск, 1999. — С. 80-82.
 56. Дьяков А.В. Каббалистические мотивы в творчестве В.С. Соловьёва // Проблемы истории зарубежной и отечественной философии и современность. — Курск, 1999. — С. 30-45.
 57. Дьяков А.В. Гностический характер эстетики В.С. Соловьёва // Идеиное наследие В.С. Соловьёва и проблемы наступающего века. Материалы Всероссийской научной конференции 5-6 октября 2000 г. Ч. I. — Омск, 2000. — С. 105-108.
 58. Дьяков А.В. Гностицизм и каббала: параллели и взаимодействия // Россия. Духовная ситуация времени. — 2000. - № 3-4. — С. 63-74.
 59. Евсевий Памфил. Церковная история. — М., 1993.
 60. Елеонский Ф. Учение о божестве сына Божия и Духа. Св. — СПб., 1879.
 61. Епифанович С.Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. — Киев, 1917.
 62. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. — Киев, 1915. Переизд.: — М., 1996.
 63. Ерёмченко В.П. Мистика в православии. — Киев, 1986.
 64. Жебелев С.А. Евангелия канонические и апокрифические. — Пг., 1919.
 65. Залеская В.Н. Гностические представления в ранневизантийском искусстве // Краткие тез. докл. науч. конф. “Культура и искусство Византии”, Ленинград 6 — 10 октября 1975 г. — Л., 1975.
 66. Зелинский Ф. Гермес трижды-величайший / Соперники христианства. — СПб., 1910. — С. 88 — 152.

67. Иванцов-Платонов А.М. Ереси и расколы трёх первых веков. — М., 1877.
68. Иванцов-Платонов А.М. Литературная борьба язычества с христианством в первые века христианской истории: [Лекции]. — М., 1874.
69. Из рукописей А.Н. Шмидт. — М., 1916.
70. Из “Книги сияния” (“Зогар”). Пер. О.О.Ладоренко // Знание за пределами науки. Под ред. И.Т.Касавина. — М., 1996. — С. 396-435.
71. Ипполит Римский. Творения. В 2-х т. — Казань, 1898-1899.
72. Иринеи Лионский. Творения. Пер. П.Преображенского. Изд.2-е. — СПб., 1900. Репринт: — М., 1991.
73. Йонас Г. Гностицизм (The gnostic religion (The message of the alien God and the beginnings of Christianity)). Пер. с англ. К.А.Щукина. — СПб., 1998.
74. Каждан А.П. От Христа к Константину. — М., 1965.
75. Капустин Н.С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). — М., 1984.
76. Карсавин Л.П. София земная и горняя / Малые сочинения. — СПб., 1994.
77. Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (офиты и Василиды) / Малые сочинения. — СПб., 1994.
78. Карсавин Л.П. Катары // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3-х т. — М., 1993-1995. Т.1. С. 701-703.
79. Карсавин Л.П. Св. отцы и учителя Церкви (Раскрытие православия в их творениях). — Paris, 1926.
80. Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии 12-13 вв. — СПб., 1912.
81. Кац А.Л. Манихейство в Римской Империи по данным “Acta Archelai” // Вестник древней истории. — 1955. — № 3.
82. Керн К. Антропология св. Григория Паламы. — М., 1996.
83. Керн К. Духовные предки св. Григория Паламы (опыт мистической родословной) // Сборник “Богословская мысль. — Париж, 1942. — С. 102-131.
84. Керов В.Л. Народные восстания и еретические движения во Франции. — М., 1986.
85. Кефалайа (“Главы”) (Коптский манихейский трактат). Перевод с коптского, исследование, комментарий, глоссарий и указатель Е.Б. Смагиной. — М., 1998.
86. Кимелев Ю.А. Философский теизм: типология современных форм. — М., 1993.
87. Клайн Дж.Л. Гегель и Соловьёв // Вопросы философии. — 1996. — № 10. — С. 84-93.
88. Климент Александрийский. Строматы // Отцы и учителя Церкви III века. Т. I. — М., 1996.
89. Климент Александрийский. Строматы. — Ярославль, 1892.
90. Книга Еноха. Пер. А. Смирнова // Книга Еноха: Апокрифы. — СПб., 2000.

91. Ковалёв С.И. Основные вопросы происхождения христианства. — М., Л., 1964.
1. Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьёва. Пер. А.П. Козырева // Вопросы философии. — 2000. - № 3. — С. 104-135.
1. Козик П.З. Социальные основы христианского сектантства II — III вв. — Казань, 1963.
2. Козик П.З. Раннее христианство: вымыслы и действительность. — Киев, 1987.
3. Козловски П. Философские эпопеи. Об универсальных синтезах метафизики, поэзии и мифологии в гегельянстве, гностицизме и романтизме. Пер. П.П. Гайдено // Вопросы философии. — 2000. — № 4. — С. 37-52.
4. Козырев А.П. Смысл любви в философии Владимира Соловьёва и гностические параллели. // Вопросы философии. — 1997. — № 5. — С.59-78.
5. Козырев А. Наукоучение Владимира Соловьёва: к истории неудавшегося замысла // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 г. — СПб., 1997. — С. 5-68.
6. Короткина Е.А. Структура эстетического объекта в философской системе Владимира Соловьёва // Вопросы истории и теории эстетики. Под. Ред. М.Н. Афасижева. — М., 1982. — С. 42-53.
7. Кубланов М.М. Возникновение христианства: Эпоха, идеи, искания. — М., 1974.
8. Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет: История религии бон. — СПб., 1998
9. Левицкий В. Богомилство // Христианское Чтение. — 1870. — № 1. — С. 58-71.
10. Лейбин В.М. Мистицизм и аналитическая психология К.Г. Юнга // Кризис современной религии и мистицизм. — М., 1985.
11. Лейбниц Г.В. Монадология / Избранные философские сочинения. — М., 1908.
12. Ленцман Я.А. Происхождение христианства. — М., 1960.
13. Ли Г.-Ч. История инквизиции в средние века. — СПб., 1911-1912.
14. Лившиц Г.М. Происхождение христианства в свете рукописей Мёртвого моря. — Минск, 1967.
15. Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. — М., 1911.
16. Лосев А.Ф. Античная мифология в её историческом развитии. — М., 1957.
17. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. — М., 1990.
18. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв. — М., 1983.
19. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.VIII. Кн.1. — М., 1992.
20. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. (Т. VIII). Кн. 2. — М., 1994.
21. Лосев А.Ф. Словарь античной философии. — М., 1995.
22. Лосев А.Ф. Конструктивный смысл ареопагитского первоначала // Ареопагитские разыскания. — Тбилиси, 1986. С. 29-30.

23. Лосев А.Ф. Вл.Соловьёв и его ближайшее литературное окружение // Литературная учёба. — 1987. — № 3, 4.
24. Лосский В.Н. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита, *Seminarium Kondakovianum*. — Прага, 1929.
25. Лосский Н.О. История русской философии. — М., 1991.
26. Луконин В.Г. Картир и Мани // Вестник древней истории. — 1966. — № 3.
27. Луконин В.Г. Культура Сасанидского Ирана. — М., 1969.
28. Лукьянов С.М. О Вл.С.Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. — Пг., 1921.
29. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. — М., 1979.
30. Мансуров С. Очерки из истории Церкви. — М., 1994.
31. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. — New York, 1985.
32. Мень А. История религии. В 7 т. — М., 1991-1992.
33. Мещерский Н.А. К вопросу об источниках славянской Книги Еноха // Краткие сообщения Института народов Азии. — 1965. — № 86.
34. Мещерский Н.А. К истории текста славянской Книги Еноха: (Следы памятников Кумрана в византийской и славянской литературе) // Византийский временник. Т. 24. — М., 1964.
35. Мещерская Е.Н. Деяния Иуды Фомы (культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды). — М., 1990.
36. Мещерская Е.Н. Апокрифические деяния апостолов. — М., 1997.
37. Милославский П. Древнее языческое учение о странствиях и переселениях души и следы его в первые века христианства. — Казань, 1873.
38. Мильков В.В. Древнерусские апокрифы: Исследования и тексты. — СПб., 1999.
39. Минин П. Главные направление древне-церковной мистики. — Сергиев Посад, 1915.
40. Миртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского. — СПб., 1900.
41. Мочульский К. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. — Париж, 1951.
42. Муретов М. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885.
43. Мюллер А. История ислама с основания до новейших времён. Под ред. Н.А. Медникова. Т. I-II. — СПб., 1895.
44. Нахов И.М. Мироззрение Лукиана Самосатского. — М., 1951.
45. Неверов О.Я. Гностические геммы, амулеты и перстни юга СССР // Вестник древней истории. — 1979. — № 1. — С. 67-72.
46. Николай Кузанский. Об учёном незнании / Избранные философские сочинения. — М., 1937.

47. Никольский А. Русский Ориген XIX века Вл.С. Соловьёв. // “Вера и разум”, филос. отд. — 1902. — № 24. — С. 43-113.
48. Оргиш В.П. Античная философия и происхождение христианства. — Минск, 1986.
49. Ориген. О началах. Пер. Н. Петрова. — Рига, 1936.
50. Осокин Н. История альбигойцев и их времени. — Казань, 1869; — М., 2000.
51. Пайкова А.В. Отражение некоторых гностических представлений в памятниках сирийской повествовательной литературы // ПС. — 1981. — Вып. 27 (90).
52. Папюс. Каббала или наука о Боге, вселенной и человеке. Пер. с франц. А.В. Трояновского под ред. Н.А. Переферковича (с дополнением подстрочного перевода “Сефер Йециры”, сделанного редактором с еврейского подлинника). — М., 1992.
53. Петрушевский И.П. К истории маздакитов в эпоху господства ислама. // “Народы Азии и Африки”. — М., 1970. — № 5. — С. 135-151.
54. Пигулевская Н.В. Маздакитское движение. // Известия Академии наук СССР. — 1944. — № 4 (отд.отт.).
55. Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. — Казань, 1915.
56. Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2. — М., 1993.
57. Плотин. Сочинения. — СПб., 1995.
58. Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского. — Сергиев Посад, 1905.
59. Порфирьев И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. — Казань, 1873.
60. Поснов М.Э. Мессия и мессианское царство по изображению апокрифических и пророческих книг. — ТКДА, 1906. — № 3. — С. 289-447; — № 6. — С. 177-213.
61. Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. — Киев, 1917.
62. Поснов М.Э. Самарийские маги — христианские ересиархи. — Пг., 1915.
63. Преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы Лествица... — Сергиев Посад, 1908.
64. Придик Е.М. Гностический амулет неизвестного происхождения // Commentationes Nikitianaе: Сб. ст. по клас. филол. в честь П.В.Никитина. — СПб., 1901.
65. Псевдо-Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. — Сергиев Посад, 1898.
66. Радлов Э.Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. — СПб., 1913.
67. Радченко К. Религиозное и литературное движение в Болгарии. — Киев, 1898.
68. Ранович А.Б. Очерк истории раннехристианской церкви. — М., 1941.
69. Ранович А.Б. Восточные провинции Римской империи в I — III вв. — М.; Л., 1949.
70. Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. — М., 1990.

71. Рашковский Е.Б. Современное мірознание и философская традиция России: о сегодняшнем прочтении трудов Вл. Соловьёва // Вопросы философии. — 1992. — № 4. — С. 141-150.
72. Робинсон Дж.М. Раннехристианские рукописи с берегов Нила. — “Курьер ЮНЕСКО” 1971, май.
73. Рожицын В. Раннее христианство в освещении современников. — М., Л., 1926.
74. Свенцицкая И.С. Апокрифические евангелия. — М., 1996.
75. Свенцицкая И.С. Запрещённые евангелия. — М., 1965.
76. Свенцицкая И.С. Тайные писания первых христиан. — М., 1981.
77. Свенцицкая И.С. Мифы и действительность. — М., 1975.
78. Светлов Р.В. Гнозис и экзегетика. — СПб., 1998.
79. Семёнова С.Г. Николай Фёдоров. Творчество жизни. — М., 1990.
80. Сёмушкин А.В. Литературный корпус греко-египетского философского синкретизма // Человек как философская проблема: Восток — Запад. Под ред. Н.С. Кирабаева. — М., 1991.
81. Сидоров А.И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество / Творения преп. Максима Исповедника. Кн.1. — М., 1993.
82. Сидоров А.И. Неоплатонизм и манихейство: (Александр из Лукополя, Симпликий) // Вестник древней истории. — 1980. — № 3.
83. Сидоров А.И. Гностическая философия истории (каиниты, сефиане и архонтики у Епифания) // ПС. 1987. Вып. 29 (92).
84. Сидоров А.И. Плотин и гностики // Вестник древней истории. — 1979. — N 1.
85. Сидоров А.И. Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры: (Учение наассенов): Автореф. дис... канд. ист. наук / АН СССР. Ин-т всеобщей истории. — М., 1981.
86. Сидоров А.И. Современная зарубежная литература по гностицизму: (Критико-аналитический обзор) // Современные зарубежные исследования по античной философии: Реф. сб. — М., 1978.
87. Сидоров А.И. Гностицизм и философия: (Учение Василида по Ипполиту) // Религии мира: История и современность. Ежегодник. — М., 1982.
88. Сидоров А.И. Манихейство в изображении Августина: (De haeresibus, 46) // Вестник древней истории. — 1983. — N 2.
89. Ситников А.В. Философия Плотина и патристика о происхождении космоса // Вопросы философии. — 2000. — № 8. — С. 117-125.
90. Смагина Е.Б. Доктринальная обусловленность структуры манихейской общины // Контекст. — М., 1991.
91. Смагина Е.Б. Истоки представления о манихейском царе демонов // Вестник древней истории. — 1993. — № 4.
92. Смагина Е.Б. “Евангелие египтян” — памятник мифологического гностицизма // Вестник древней истории. — 1995. — № 4.

93. Смагина Е.Б. Манихейство // Религии древнего Востока. — М.,1995. — С. 85-103.
94. Смагина Е.Б. Библейские основы космогонии гностиков и манихеев // Материалы международной конференции “Сотворение мира и начало истории в апофатической традиции” (На материале славянских и еврейских текстов). — М., 1995. С. 58-61.
95. Смагина Е.Б. “Евангелие египтян” — памятник мифологического гностицизма // Вестник древней истории. — М.,1995. — № 5.
96. Смагина Е.Б. Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии // Вестник древней истории. — 1993. — № 1. — С. 33-50.
97. Смирнов А. Книга Еноха. — Казань, 1888
98. Смирнов Н. Терапевты. — Киев, 1909.
99. Соколов М.И. Славянская книга Еноха Праведного. — М., 1910
100. Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Т. I — X. 2-е изд. — СПб., 1911 — 1914.
101. Соловьёв В.С. Письма. Под ред. Э.Л. Радлова. — СПб., 1909.
102. Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. Изд. 2. — М., .1990.
103. Соловьёв В.С. София. Пер. с франц. и прим. А. Козырева // Логос. — 1993. — № 4. — С. 274-294.
104. Соловьёв В.С. Василид // Христианство. Энциклопедический словарь. Т.1. — М., 1993. — С.336.
105. Соловьёв В.С. Мандеи // Христианство. Энциклопедический словарь. Т.2. — М., 1995. — С.80-81.
106. Соловьёв В.С. Гностицизм // Христианство. Энциклопедический словарь. Т.1. — М., 1993. — С.415-418.
107. Соловьёв В.С. Валентин и валентиниане // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3-х т. Т I. — М., 1993. — С.320.
108. Соловьёв В.С. Симон Волхв // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3-х т. Т. II. — М., 1994. — С. 569-570.
109. Соловьёв В.С. Ориген // Христианство. (Энциклопедический словарь). В 3-х т. — Т II. М., 1994. — С.248-253.
110. Соловьёв В.С. Sophie. Второй диалог. Космический и исторический процесс. — РГАЛИ. — Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 19. — Л. 80.
111. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из “Трёх разговоров”. — СПб., 1994.
112. Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Под ред. и с примечаниями С.М.Соловьёва и Э.Л.Радлова. Т I — X. 2-е изд. — СПб., 1911-1914.
113. Соловьёв В.С. Стихотворения. 7-е изд. — М., 1921.
114. Соловьёв В.С. Россия и вселенская церковь. Пер. Г.А.Рачинского. — М., 1911.
115. Соловьёв В.С. Русская идея. Пер. Г.А.Рачинского. — М., 1911.

116. Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. — М., 1991.
117. Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. — М., 1997.
118. Спасский А.А. Эллинизм и христианство. — Сергиев Посад, 1913.
119. Сперанский И. Религиозно-философские воззрения Вл.Соловьёва // Вера и разум. — 1901.- № 3.
120. Тарн В. Эллинистическая цивилизация. — М., 1949.
121. Тальберг Н. История Христианской Церкви. — М., 1991.
122. Тантлевский И.Р. Книги Еноха. — М. — Иерусалим, 2000.
123. Тихомиров Д. Григорий Нисский как моралист. — Могилев, 1886.
124. Троицкий В. Очерки из истории догмата о церкви. — Сергиев Посад, 1913.
125. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, 11, сочинения 2, 3, 6, 7). — М.,1979.
126. Трофимова М.К. Философия экзистенциализма и проблемы истории раннего христианства // Вестник древней истории. — 1967. — N 2.
127. Трофимова М.К. Гностицизм. Пути и возможности его изучения // Палестинский сборник. — Л.,1978. — Вып.26(89).
128. Трофимова М.К. Гностическая проблема в современной культуре Запада // Культура и искусство античного мира. ГМИИ им. А.С.Пушкина. Материалы научной конференции (1979). — М.,1980.
129. Трофимова М.К. Гностические апокрифы из Наг-Хаммади // Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. — М.,1989.
130. Трофимова М.К. Тема самопознания в гностической традиции (Наг-Хаммади, 2.1) // Из истории философского наследия древнего Средиземноморья. — М.,1989.
131. Трофимова М.К. Из истории ключевой темы гностических текстов // Палеобалканистика и античность. — М.,1989.
132. Трофимова М.К. Первый покаянный гимн Софии: из гностической интерпретации // Вестник древней истории. — 1990. — № 4.
133. Трофимова М.К. Два варианта гностического толкования // Балканские древности. — М.,1991.
134. Трофимова М.К. Из коптских гностических текстов (“Пистис София”, фрагменты) // Знаки Балкан. — М.,1994.
135. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. — М., 1900.
136. Трубецкой С.Н. О святой Софии, Премудрости Божией // Вопросы философии. — 1995. — № 9. — С. 120-168.
137. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. Соловьёва. Т. I. — М., 1913.
138. Тураев Б.А. Бог Тот. — Лейпциг, 1898.

139. Тураев Б.А. Египетская литература. Т. I. — М., 1920.
140. Уткина Н.Ф. Проблемы “Теоретической философии” Вл. Соловьёва // Историко-философский ежегодник. Под ред. Н.В. Мотрошиловой. — М., 1988. — С. 166-179.
141. Флоровский Г. Пути русского богословия. 3-е изд. — Paris, 1983.
142. Флоровский Г. Восточные отцы церкви IV века. — М., 1992.
143. Флоровский Г.В. Восточные отцы V — VIII веков. — М., 1992.
144. Флоровский Г. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси. // Альфа и Омега. — 1995. — № 1 (4). — С. 145-154.
145. Френч М. Премудрость в личности. Пер. Н.К. Бонецкой // Вопросы философии. — 2000. — С. 80-111.
146. Франк С.Л. Непостижимое. — Мюнхен, 1971.
147. Хачатурян В.М. Н.Я.Данилевский и В.С. Соловьёв о всемирно-историческом процессеальной цивилизации // Цивилизации. Вып. 2. — М., 1993. — С. 41-56.
148. Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. — 1994. — № 1. — С. 60-94.
149. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии — 1995. — № 9. — С. 80-94.
150. Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. — 1994. — №5. — С. 75-88.
151. Хоружий С.С. После перерыва: пути русской философии. — СПб., 1994.
152. Хосроев А.Л. Александрийское христианство. По данным текстов из Наг-Хаммади (II.6; VI.3; VII.4; IX.3). — М., 1991.
153. Хосроев А.Л. Античность и Восток: идейный синтез: (На материалах коптских рукописей из Наг-Хаммади) // II Всесоюз. школа молодых востоковедов (Тбилиси, октябрь 1982 г.): Тез. I, ч. I. — М., 1982.
154. Хосроев А.Л. О природе “Подлинного учения”: (Наг-Хаммади, VI,3) // ПП и ПИКНВ. XX/I. — М., 1986.
155. Хосроев А. Из истории раннего христианства в Египте (На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади). — М., 1997.
156. Шабуров Н.В. Особенности гностической картины мира // Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии: (Матер. к Всесоюз. конф.). Ч.2. — М., 1986.
157. Шабуров Н.В. Проблемы типологии герметических текстов // Балканы в контексте Средиземноморья: Пробл. реконстр. языка и культуры: Тез. и предвар. матер. к симпоз. — М., 1986.
158. Шабуров Н.В. Человек и мир в гностических учениях // Эллинистическая философия: (Современные проблемы и дискуссии): Сб. науч. статей. — М., 1986.
159. Шабуров Н.В. Откровение Гермеса Трисмегиста // Знание за пределами науки. Под ред. И.Т. Касавина. — М., 1996. — С. 26 — 36.
160. Шапошников Л.Е. В.С. Соловьёв и православное богословие. — М., 1990.
161. Шеллинг Ф.В. Философия искусства. — М., 1966.

162. Шеллинг Ф.В.И. Сочинения в 2-х томах. Т. I. — М., 1987.
163. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. В 2-х т. — Иерусалим, 1989.
164. Шопенгауэр А. Сочинения в 2-х т. — М., 1993.
165. Шохин В.К. Брахманистская философия: Начальный и раннеклассический периоды. — М., 1994
166. Шохин В.К. В.С. Соловьёв, индийская философия и проблемы компаративистики // Историко-философский ежегодник, 1995. — М., 1996. — С. 106-120.
167. Шохин В.К. Памятники древнеиндийского гнозиса: Санкхья-йога // Знание за пределами науки. Под ред. И.Т.Касавина. — М., 1996. — С. 82-86.
168. Шохин В.К. Рационализм классической санкхьи: история и типология // рационалистическая традиция и современность. Индия. — М., 1988. — С. 191-199.
169. Шохин В.К. Санкхья-йога и традиция гностицизма // Вопросы философии. — 1994. — № 7-8. С. 188-207.
170. Шпенглер О. Закат Европы. Ч.I. — Новосибирск, 1993.
171. Эндель М. Проблема происхождения Каббалы и основные концепции круга “Сефер ha-ийун” // Труды второй молодёжной конференции СНГ по иудаике. — М., 1998.
172. Юлихер А. Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора Пер. Н.О. Врасской // Раннее христианство. Т. 1. — М., 2001. — С. 265.
173. Alfarc P. Les ecritures manicheennes. Vol. I. — P., 1918.
174. Anz W. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus. Leipzig, 1897. Baur I. Die Christliche Gnosis. — Tubingen, 1835.
175. Asmussen J.P. Manichaeen Literature. — NY, 1975.
176. Blackman E.C. Marcion and His Influence. — London: APGK, 1948, reprinted New York: Ames Press, 1978.
177. Bultmann R. Das Evangelium des Iohannes. — Gottingen, 1941.
178. Burkitt F.C. The Religion of the Manichees. — Cambridge, 1925.
179. Churton T. The Gnostics. — London, 1987.
180. Clement d`Alexandrie. Extraits de Theodote, ed. et trad. Sagnard. — Paris, 1948.
181. Conze E. Buddhism and Gnosticism // The Origins of Gnosticism. Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Apr. Le 1996. — Leiden, 1967. P. 651-667.
182. Corpus Hermeticum. Texte etabli par D. Nock et traduit par A.-J. Festugiere. 2 ed. — P., 1960.
183. Couliano I.P. The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism. — San Francisco, 1990.
184. Dan Merkur. Gnosis: An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions. — Albany, N.Y., 1993.
185. Dart J., The Laughing Saviour: The Discovery and Significance of the Nag Hammadi Gnostic Library. — N.Y., 1976.

186. Doresse J. The Secret Books of the Egyptian Gnostic: An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts Discovered at Chenoboskion. — N.Y., 1960.
187. Doresse J. L'Evangelii selon Thomas ou les paroles secretes de Jesus.- Paris, 1959.
188. (Editor unnamed), The Gospel According to Thomas: with complimentary texts. — Santa Barbara, 1983.
189. Festugiere A.F. La Revelation d` Hermes Trismegiste. — T.I.P., 1944.
190. Filoramo G. A History of Gnosticism. — Oxford and Cambridge, Mass., 1990.
191. Flugel G. Mani, seine Lehre und seine Schriften. — Lpz, 1862.
192. Foerster W. Das System des Basilides. — New Testament Studies, 1962-1963.
193. Foerster W. Das Apocryphon des Johannes. — In: Gott und die Gotter. Festgabe fur Erich Fascher. — Berlin, 1958.
194. Foerster W. Die Naassener. — Study di Storia religiosa della tarda antichita. — Messina, 1968.
195. Foerster W. Gnosis. A Selection of gnostic texts. Engl.transl.edited by R.McL.Wilson. Oxford, 1972, vol.1: Patristic Evidence; vol.2: Coptic and Mandaean Sources. — Oxford, 1974.
196. Gieseler L. Lehrbuch der Kirchengeschichte. — Bonn, 1844.
197. Grunt R.M. Gnosticism and Early Christianity. — N.Y., 1959.
198. Grant R.M. Gnosticism. A source Book of heretical Writings from the Early Christian Period. — London, New York, 1961.
199. Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. T. I.5. Aufl. — Tubingen, 1931.
200. Hoeller S.A. Jung and the Lost Gospels: Insights into the Dead Sea Scrolls and the Nag Hammadi Library. — Wheaton, IL, 1989.
201. Holroyd S. The Elements of Gnosticism. — Shaftesbury, Dorset, England and Rockport, MA, 1994.
202. Holroyd S. The Elements of Gnosticism. — San Francisco, 1994.
203. Jonas H. Gnosis und spatantiker Geist. Gottingen. Die mythologische Gnosis. 1934. II,1 — Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. — 1944.
204. Jonas H. The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. — Boston, 1958.
205. Kent S.A. Valentinian Gnosticism and Classical Samkhya: A Thematic and Structural Comparison // Philosophy East and West. Honolulu, 1980, vol. 30. — № 2. — P. 241.
206. King C.W. The Gnostics and Their Remains, Ancient and Medieval. — San Diego, 1982.
207. Klimkeit H.-J. Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia. — San Francisco, 1993.
208. Lacarrier J. The Gnostics. — N.Y., 1977.
209. Lidzbarski M. Mandaische Liturgien. — Gottingen, 1920.

210. Lidzbarski M. Das Iohannesbuch der Mandaer. — Giessen, 1925.
211. Lidzbarski M. Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandaer. — Gottingen, 1920.
212. Lieu S.N.C. Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey. — Manchester, 1985.
213. Lieu S.N.C. Manichaeism in Mesopotamia. — Leiden, 1994.
214. Lipsius R. Gnosticismus. J.S.Erch und J.G.Gruber. Allgemeine Encyclopadie der Wissenschaften und Kunste. Erste Section. A-G. — Leipzig, 1860.
215. Massuet. Dissertationes praeviae in Irenaei libros. Dissertatio (prior) de haereticis, quos libro primo recenset Irenaeus eorumque actibus, scriptis et doctrina. — Paris, 1712.
216. Matter J. Histoire critique du gnosticisme. T. I-III. — Paris, 1843.
217. Muller L. Solovjev und Protestantismus. — Freiburg, 1951.
218. Nag Hammadi and Gnosis. Ed. by R. McL. Wilson. — Lieden, 1978.
219. Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the Covers. Ed. by J.W.B. Barns, G.M. Browni and J.C. Shelton. — Leiden, 1981.
220. Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Vol. 1: Introductions, Texts, Translations, Indexes. Vol. 2: Notes. Vol. ed. Harold W. Attridge. — Leiden, 1985.
221. Neander. Derselbe. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. II Band. — Hamburg, 1843.
222. Neander A. Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. — Berlin, 1918.
223. Neander A. Genetische Entwicklung der Vornemsten Gnostischen Systeme. — Berlin, 1918.
224. Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciennes. Texte établi et traduit par E. Des Places. — P, 1971.
225. Puech H.-Ch. Le manichéisme. Son Fondateur. Sa doctrine. — Paris. 1949.
226. Puech H.-Ch. Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte (Premier inventaire et essai d'identification). — Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum. — Boston (Mass.). 1950.
227. Puech H.-Ch. Ou en est le problème du Gnosticism ? — Bruxelles, 1934.
228. Tardieu M. Les Livres mis sous le nom de Seth et les sethiens de l'herésiologie / Gnosis and Gnosticism. Ed. by Martin Krause. — Leiden, Brill, 1977 (NHS, 8).
229. Tardieu M. Les Manichéens en Egypte / BSFE. — № 94. — Juin 1982.
230. Tardieu M. Écrits gnostiques. Codex de Berlin. — Paris, Les Editions du Cerf, 1984.
231. Pagels E. The Gnostic Gospels. — N.Y., 1978.
232. Pagels E.H. The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John. — Nashville and New York, 1973.
233. Pagels E.H. The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters. — Philadelphia, 1975.

234. Pagels E.H., Adam, Eve, and the Serpent. — N.Y., 1988.
235. Perkins Ph. The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism. — New York, 1980.
236. Petrement S. A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism. — San Francisco, 1990.
237. Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adjudicatum e codice manuscripto Coptico Londinensi descripsit et latine vertit M.G. Schwarze, edidit J. H. Petermann. — Berlin, 1857.
238. Quispel G. Vallentinian Gnosis and Apocryphon of John // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. The School of Valentinus. — Leiden, 1980.
239. Reitzenstein R. Das iranische Erlösungsmysterium. — Bonn a.Rh., 1921.
240. Rudolph K. Gnosis: The Nature and History of Gnosticism. — San Francisco, 1983.
241. Seymor-Smith. Gnosticism: The Path of Inner Knowledge. — San Francisco, 1996.
242. Schmitt E.H. Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur. B. I. Die Gnosis des Altertums. — Leipzig, 1903; Schmitt E.H. Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur. B. II. Die Gnosis des Mittelalters und der Neuzeit. — Jena, 1907.
243. Schultz W. Documente der Gnosis. — Jena, 1910.
244. Schweizer A. Zeitschrift für Wissenschaft. Theologie. — Berlin, 1874.
245. Shaeder H.H. Urform und Fortbildungen des manichaischen Systems. — Warburg, 1925.
246. Shenke H.-M. Die Gnosis — Umwelt des Urchristentums. — Berlin, 1965.
247. Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung. Ed. A. Kurfess. I. — München, 1951.
248. Singer J. A Gnostic Book of Hours: Keys to Inner Wisdom. — San Francisco, 1992.
249. Spierenburg H. J., ed., H. P. Blavatsky. On the Gnostics. — San Diego, 1994.
250. Stein R.A. La civilisation tibétaine. — Paris, 1962.
251. Summers R. The Secret Teachings of the Living Jesus: Studies in the Coptic Gospel According to Thomas. — Waco, Texas, 1968.
252. Wilson R.Mc. The Gnostic Problem. The Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy. — London, 1958.
253. Wilson R.McL.. Studies in the Gospel of Thomas. — London, 1960.