

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования «Тульский государственный  
педагогический университет имени Л.Н. Толстого»

Слобожанин Алексей Вячеславович

Учебное пособие

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ГНОСТИЦИЗМА

Тула – 2011

|  |    |
|--|----|
| Введение   | 3  |
| Глава 1. Методологические проблемы изучения гностического мировоззрения                        | 7  |
| 1.1 Проблема генезиса и дефиниции гностицизма  | 7  |
| 1.2.Классификация гностических учений  | 26 |
| Глава 2. Морфология гностического мировоззрения  | 49 |
| 2.1. Космологические, гносеологические и антропологические аспекты гностического мировоззрения | 49 |
| 2.2.Социо-этические аспекты гностического мировоззрения  | 75 |
| Заключение   | 93 |
| Используемая и рекомендованная литература  | 97 |

## ВВЕДЕНИЕ

Современная религиозная ситуация характеризуется усилением глубины и интенсивности межконфессионального диалога как отражения межкультурного взаимодействия в рамках процесса глобализации. Подобная интенсификация всегда порождает усиление синкретических тенденций в традиционных религиях и одновременно стимулирует появление множества эклектичных религиозных доктрин.

Появление синкретических религиозных доктрин уже имело место в европейской истории и пришлось на период заката Античной культуры, своеобразного античного постмодернизма (У.Эко).

Среди многочисленных доктрин поздней античности особое место занимает синкретическое явление – гностицизм, представляющий собой своеобразное переплетение древневосточной, иудейской, ортодоксально–христианской и конечно эллинистической традиций. Таким образом, гностический синкретизм позволил объединить религиозные традиции не только народов или даже империи в целом, но и совершенно разнородные религиозно–философские традиции в рамках оппозиции «Восток–Запад». Тем самым, гностицизм – это религиозный феномен, во многом схожий с множеством современных конфессий, синтезирующих традиции Востока и Запада. В этом смысле изучение гностицизма как единого религиозного учения актуально в том смысле, что позволят выявить более глубокие закономерности функционирования подобных синкретических религиозных образований, чем при непосредственном изучении их современных аналогов.

Наибольшую трудность составляет реконструкция мировоззренческого ядра разнообразных гностических учений. Но именно это позволяет осуществить их по–настоящему содержательную классификацию. Такой способ видится нам приемлемым и для систематизации современных религиозных направлений: например, протестантских или неоиндуистских. Так, традиционное противопоставление ереси (секты) и ортодоксии не может

существовать в рамках современного религиоведения, базирующегося на внеконфессиональном подходе.

Проблема философской реконструкции гностических учений актуальна еще и тем, что свою принадлежность к гностицизму объявляет ряд современных религиозных направлений: «Гностический фронт», «Живая этика», масонство, последователи традиции тамплиеров и другие. В свете этого, для религиоведения актуальным остается вопрос о связи подобных религиозно–философских движений со своими прототипами, чтобы понять является ли провозглашаемая близость гностицизму действительной. Или же подобное используется в иных целях. Тем самым исследование необходимо для улучшения качества религиоведческой экспертизы.

Исследование является актуальным еще и потому, что гностическая традиция оставалась и скорее всего, так или иначе останется связанной с христианской, в том числе, православной религиозной традицией. Наиболее тесно эта взаимосвязь проявляется в феномене «Христианского гносиса», наиболее яркими представителями которого можно считать Оригена и Климента Александрийского. Ряд гностических положений в истории Церкви всплывает во фрагментарном варианте: например, докетизм и монофизитство. Это ставит перед нами задачу выявления в гностическом мировоззрении типичных ортодоксально–христианских элементов, не дающим возможности гностической традиции окончательно потерять связь с христианством. Решение подобной задачи путем непосредственной реконструкции христианских и нехристианских элементов гностического мировоззрения позволит сделать межконфессиональный диалог неогностических и христианских движений более продуктивным и конкретным.

Разноплановое изучение гностических учений являлось задачей многих ученых, философов и богословов.

*Философское* изучение гностицизма началось тоже в период

античности с работы Плотина «Против гностиков<sup>1</sup>», где даются философские основания неприятия антикосмических установок гностиков. В дальнейшем изучение гностицизма начинает происходить в русле богословской мысли указанной выше, вплоть до XIX века. Разумеется, существуют и более ранние работы<sup>2</sup>, но их немного. В России гностицизм исследовали такие философы как В.С. Соловьев («Гностицизм»), выделивший три разновидности гностицизма и указавший основные догматические расхождения православия и гносиса, В.В. Болотов в «Истории Древней Церкви», где предпринимается попытка обобщения существующих классификаций гностических учений, Л.П. Карсавин, детально исследовавший в «Глубинах сатанинских» мировоззренческие характеристики учения Василида. С.В. Булгаков в книге «Православие» дает сжатое справочное описание гностических ересей. Специальное исследование было проведено С.Н. Трубецким («Начатки гностицизма»), где рассматривается вопрос генезиса гностицизма и его отношение с иудейской религией. Важным для понимания места гностицизма в античной философии является труд А.Ф. Лосева «История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития», где он показывает несводимость гностицизма к мировоззренческим системам Античности, провозглашает его продуктом смерти античной культуры. Основные категории гносиса были выделены и проанализированы А.В. Дьяковым («Гностицизм как религия и философия»). Особое место в русской философской традиции является рассмотрение Софии как в ортодоксальной, так и гностической традиции. Образ Софии исследуется в работах Л.П. Карсавина, С.Н. Булгакова, В.С. Соловьева, П. А. Флоренского, а среди современных философов – А.В. Дьяковым, В.Н. Назаровым «Феноменология мудрости», «Каждый из нас в глубине есть София», А. Л. Хосроевым, Д.П. Алексеевым, Е.В. Родиным.

Научное изучение гностицизма в России началось до революции 1917 года с исторического исследования М.Э. Поснова «Гностицизм второго века и

---

<sup>1</sup> Плотин. Против гностиков. / Пер. Л. Ю. Лукомского. // Академия. Вып. 1. СПб., 1997. С. 229—248.

<sup>2</sup> Например Gottfrid A. Unparteiischen Kirchen und Kerzerhistorie. – 1677

победа Христианской Церкви над ним». Продолжалось оно и после революции в работах М.К. Трофимовой («Историко–философские вопросы гностицизма»), и выполнено оно уже в свете находок в Наг–Хаммади. Историческая традиция развивалась в работах И.С. Свенцицкой «Запрещенные Евангелия». А.Л. Хосроевым гностические тексты были проанализированы с лингвистической стороны в работе «Александрийское Христианство по данным текстов из Наг–Хаммади». Глубокой языковой проработкой новозаветных и гностических текстов занимается Р. Хазарзар «Имя Бога», «Критический анализ канонических Евангелий».

В западноевропейской философской мысли изучение гностицизма начинается в XVII веке А. Готтфридом<sup>3</sup>. Имеется и еще ряд более поздних исследований, но вплоть до XIX века они носят скорее исключительный, чем систематический характер. Понимание гностицизма как остро эллинизированного христианства закладывается А. Гарнаком. Классификацией гностических учений занимались Ф. Шафф и А. Неандер. Рассмотрение гностицизма как целостного экзистенциального феномена проводилось Г. Йоносом<sup>4</sup>, а в особенности А.Ш. Пюэшемем.<sup>5</sup> Большой вклад в изучение социальной стороны гностицизма внес К.Рудольф. Антропологическая сторона гностического учения развивается в работах М. Элиаде. Из современных исследователей гностицизма можно выделить М. Уильямса и Э. Мейдера<sup>6</sup>, которые рассматривали проблему дефиниции в гностицизме.

**Учебное пособие** может быть применено в ходе проведения учебных занятий со студентами вузов и аспирантами по философии и религиоведению, истории античной философии, при составлении учебно–методических комплексов по названным выше и смежным дисциплинам.

<sup>3</sup> Gottfrid A. Unparteiischen Kirchen und Kerzerhistorie. – 1677.

<sup>4</sup> Jonas H. Gnosis und spätantiker Geist. Göttingen. Die mythologische Gnosis. – 1934. II,1 – Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. – 1944.

<sup>5</sup> Puech H.-Ch. Le manicheisme. Son Fondateur. Sa doctrine. – Paris. 1949.

<sup>6</sup> Gnosticism: Rethinking the Mother of All Heresies, <http://www.necessaryprose.com/rethinking.htm>

Материалы исследования могут быть также использованы для формирования парадигмы религиозного обучения и воспитания в условиях культурного синкретизма.

## **Глава I. Методологические проблемы изучения гностического мировоззрения**

### **1.1. Проблема генезиса и дефиниции гностицизма**

Проблема дефиниции того или иного религиозного феномена является важнейшей задачей религиоведческого исследования. В конечном счете она охватывает всю религиоведческую науку в целом, так как опирается на определения самых центральных категорий религиоведческой науки. Разумеется, в рамках нашего кандидатского исследования не будет идти речь о самом определении религии как таковой или о методологических особенностях организации определения гностицизма, в частности. Целью данной главы будет привести обзор существующих определений, раскрыть синкретическую природу гностических учений и классифицировать их сообразно задачам нашего исследования.

Вначале мы отметим, что, строго говоря, термины гностицизм и гносис нельзя считать синонимичными. Исследованию истории термина «гностический» была посвящена специальная работа М. Тардьё<sup>7</sup>. В ней автор выделяет восемь смыслов:

1. Эпистемологический смысл, идущий от Платона.
2. Прямой смысл, который Тардьё относит к еретическому гнозису или «историческому гностицизму», развившемуся с I по V век на Востоке

---

<sup>7</sup> Tardieu M., Dubois J.-D. Introduction à la littérature gnostique. T. I. – Paris. – 1986. – P. 21 – 37.

(Египет, Сирия, Аравия, Месопотамия) и на Западе (Италия, Франция – долина реки Роны) у раннехристианских писателей и в неортодоксальных христианских течениях.

3. Ересиологический смысл.
4. Смысл в описании Климента Александрийского.
5. Смысл у Евагрия Понтийского.
6. Эзотерический смысл.
7. Синкретический смысл.
8. Психологический (феноменологический, экзистенциальный)

смысл.

В целом наша работа в большей степени ориентирована на восьмое значение этого термина.

Е.В. Афонасин пишет об этом: «Термин гностицизм, как любой -изм, является относительно недавним изобретением и вот уже два столетия используется исследователями для обозначения христианских ересей второго-третьего веков. Отметим сразу, что наметившаяся тенденция рассматривать гностицизм как явление более широкое, далеко выходящее за пределы христианства и иудаизма, вполне обоснованна<sup>8</sup>».

В нашем пособии мы будем употреблять термин гностицизм, как правило, в первом значении, если это не будет оговорено особо. Мы будем использовать как синонимы понятия «гносис», «гностицизм» и с некоторыми оговорками – «гностическое мировоззрение» там, где необходимо специально подчеркнуть спекулятивный элемент гносиса.

Собственно говоря, такое расширительное толкование гностицизма приведенное Е. Афонасиным, подтверждалось и всемирной религиоведческой наукой. «Гностицизм – в узком смысле, иудейско-христианское религиозное учение, получившее распространение в поздней античности и заклеенное как ересь такими апологетами христианства, как Ириней Лионский, Ипполит Римский, Тертуллиан, Климент

---

<sup>8</sup> Афонасин Е.В. Гностицизм II века Н.Э. Античные свидетельства - Новосибирск, 1999. стр-3

Александрийский, Епифаний Саламский и многими другими; в широком смысле, тип мировоззрения, для которого характерно учение об особом типе откровенного знания, гносисе, и представление об избранности его носителей<sup>9</sup>». Именно так гностицизм был определен на Международном коллоквиуме в Мессине в 1966 г.

Именно в таком широком смысле используется термин гностицизм в нашей работе. Данные выше определения, хотя и являются формально точными, недостаточно раскрывают содержание гностического мировоззрения с философской точки зрения. Поэтому перейдем к определениям, позволяющим пролить свет на морфологию гностицизма.

Мы условно разделим приводимые нами определения на две группы, первые- определения через род и видовое отличие; вторые- посредством аксиоматического описания гностической религии. Второй путь нам кажется более верным, так как полнее раскрывает специфику гносиса как мировоззренческой системы. Но их существенным недостатком является большая субъективность, благодаря которой некоторые гностические школы лишь формально привязываются к построенной системе качеств.

Рассмотрим несколько определений первого типа:

Вот словарное определение, сделанное В.С. Соловьевым: «Гностицизм (*гностика*, *гнозис* или *гносис*) — так называется 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 обработкой этих данных и отрицательным отношением к

<sup>9</sup> The Origin of Gnosticism: Colloquium of Messina 13–18 April 1966. Ed. U. Bianchi (Leiden, 1968), xx–xxxii, xxvi–xxvii в пер. Е. Афонасина

историческим корням христианства в еврейской религии»<sup>10</sup>.

Это определение четко указывает время и место существования гностицизма и четко определяют специфику его синкретической природы.

Нельзя не привести и два классических, но противоположных по смыслу определения. Они носят очень сжатый, почти афористический характер. Это определение А. Гарнака, определявшего феномен гностицизма как «острейшую эллинизацию христианства<sup>11</sup>» и противоположную ему дефиницию Ж. Киспеля утверждающего, что «гностицизм есть христианизация греческой философии и восточного мистицизма на основе евангелия<sup>12</sup>». Уже длительно существующий спор между представителями двух крайних направлений, скорее всего, может разрешиться путем их синтеза. Об этом написана обстоятельная статья Захарченко М.В. «Воцерковление эллинизма»<sup>13</sup>, подобная точка зрения близка еще ряду исследователей, например, А.В. Дьякову, написавшего «Второе утверждение, пожалуй, ближе к истине... 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<sup>14</sup>».

Но все-таки большинство попыток определения гностицизма основано на перечислении ряда существенных признаков, определяющего различные стороны исследуемого феномена. Это обусловлено, скорее всего, чрезвычайной раздробленностью гностических школ, для которых необходимо было найти подходящие обобщающие положения.

<sup>10</sup> Соловьев В.С. Гностицизм/В.С. Соловьев// Христианство-М.,1993.-Т. I-С .415-416

<sup>11</sup> Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. T. I. 5. – Tübingen, 1931.

<sup>12</sup> Quispel G. Vallentinian Gnosis and Apocryphon of John // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. The School of Valentinus. – Leiden, 1980.

<sup>13</sup> Захарченко М.В. Идея воцерковления эллинизма [http://www.pokrov-forum.ru/science/spirit\\_etik\\_kult/books/xrist\\_spirit/txt/4.1.3.php](http://www.pokrov-forum.ru/science/spirit_etik_kult/books/xrist_spirit/txt/4.1.3.php)

<sup>14</sup> Дьяков А.В. Гностицизм как религия и философия <http://apokrif.fullweb.ru/study/diakov.shtml>

Таким путем идет английский исследователь В. Ферстер, который устанавливает пять существенных признаков гностицизма<sup>15</sup>:

1. Первый признак – это непримиримый антагонизм между миром и Богом.
2. Вторым признаком, который устанавливается у В. Ферстера, – это божественный характер самого "я", ощущаемого в себе гностиком.
3. В качестве третьего признака гностицизма автор указывает на падение человеческого "я" в несовершенный чувственный мир, от которого оно никак не может освободиться.
4. Четвертым признаком гностицизма – это то, что только божественный "призыв" из мира света разрешает узы пленения.
5. Пятый признак гностицизма состоит в том, что только в конце мира божественный элемент в человеке возвращается к себе на родину.

Такое понимание гнозиса как чрезмерно общее было критически встречено А. Ф. Лосевым. Мы приведем его аргументы в нашем кратком изложении; они достаточно типичны и указывают на ряд распространенных неточностей – в основном, они сводятся тому, что большинство из этих признаков может подходить как к христианству, так и к язычеству.

- Во-первых, острый антагонизм между идеальным и материальным можно сколько угодно наблюдать и вообще во всей античной философии.
- Во-вторых, он считает указание на абстрактное «я» недостаточным. В гнозисе уже сформированы зачатки понимания Бога как абсолютной Личности. А полноценная человеческая личность существует только там, где она схватывает и свое собственное тело, хотя тело это является уже другой субстанцией.

---

<sup>15</sup> Foerster W Gnosys. A Selection of Gnostic texts-Oxford, 1974

- В-третьих, все языческое пифагорейство тоже трактует невыносимую плененность человеческого «я», тоже считает тело могилой духа и тоже стремится вырваться в другой, блаженный и свободный мир.
- В-четвертых, о свете учили все языческие платоники и аристотелики.
- И наконец, пятый признак принимается Алексеем Федоровичем.

Сам Алексей Федорович предлагает собственное определение гностицизма. Он пишет<sup>16</sup>: «Именно, гностицизм есть

1. оккультно
2. пневматический
3. космологически-человечески ограниченный
4. персонализм, причем натуралистический, весьма напряженно ставящий
5. сотериологические цели с помощью
6. мифологически сконструированной системы понятийных категорий».

Одновременно он выделяет основную интегральную черту гностицизма: ограниченный натуралистический персонализм, который доходит не только до космически-материальных категорий, но даже и до человечески-бытовой и трагической драматургии.

Его понимание гносиса, хотя и не лишенное определенных недостатков, носит уже более специфический характер. Оно позволяет достаточно четко отделить гностицизм как от христианства, так и от эллинистических воззрений.

М.К. Трофимова – известный отечественный специалист в области истории гностицизма – определяет его описательно: «употребляя понятие гностицизм, автор имеет ввиду явление позднеантичного времени, связанное с мифотворческой деятельностью, умозрениями, обрядами,

---

<sup>16</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. – М., 1992.

символами. Единство этому явлению придают глубинные мировоззренческие установки. Это отрицание благого Творца, негативное отношение к видимому внешнему миру – ошибке злого неведающего создателя, человек же, которому враждебен и этот мир, и создатель, возвышаясь над ними в силу свето-духовного начала, заключенного в нем, 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 приятие, 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 больше точек соприкосновения<sup>17</sup>».

Это определение, хотя и носит очень общий характер, хорошо передает ряд основных теологических положений гнозиса и раскрывает его практическую амбивалентность как его специфическую черту- в этическом, в христологическом и других планах.

В заключение этой части параграфа, нам хочется дать комментарий к систематическому определению гностицизма, данного современным ученым Е. Торчиновым<sup>18</sup>.

1. Установка на принципиальный эзотеризм. Все люди делятся гностиками на «телесных» (соматики, гилики), «душевных» (психики) и «духовных» (пневматики). Из них только последним доступны тайны гнозиса - высшего и подлинного мистического знания.

Эта установка действительно подтверждается большинством исследователей. Хотя мы в дальнейшем и отметим существование «народного» гностицизма, но в целом даже этот вид гнозиса оказывается доступным не всему человечеству, а узкому кругу избранных магов.

<sup>17</sup> Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма/ М.К. Трофимова.-М, 1979, стр-56.

<sup>18</sup> Она дается в качестве вступления к книге Йонас Г. Гностицизм. СПб, 1998. С-1

Касательно разделения людей на 3 группы В. Торчинов допускает обобщение, но в целом оно отражает онтологическое разделение человечества на ряд групп (не обязательно 3-х), в то время как, например, христианство говорит лишь об этико-психологической дифференциации.

2. Весь видимый материальный мир - зло. Это темница духа, порабощенных материей и аффектами частиц божественного света, оказавшихся во власти небытия и хаоса. Освобождение из темницы мира достигается через причастность божественному знанию (гносису) и через постижение природы собственного духа как частицы единственного истинного Бога - Абсолюта, Отца Нерожденного.

Этот аспект удачно характеризует в целом антикосмические представления гностиков, которые, как мы увидим позже, раскрываются то с большей, то с меньшей степенью в зависимости от типа гностической школы

3. Чувственный мир есть результат трагической ошибки, трагедии в Абсолюте, или вторжения сил мрака в миры света. ...Гордыня или ошибка одного из эонов (обычно Софии) приводит к нарушению этой полноты, его отпаду от плеромы и началу космогенеза в результате которого создается множество несовершенных миров. (иногда 365) во главе с их владыками - архонтами (в лурианской каббале эта трагедия называется «шевират гак келим» - «Разбивание сосудов»). Низший из этих миров - наш материальный мир.

Этот тезис наглядно демонстрирует эмманативистский характер гностической космологии, хотя В. Торчинов говорит скорее об умеренных гностических школах, так как подчеркивает ошибочность, а не злонамеренность создателей космоса.

4. Мифологизм языка описания. Гностики предпочитают описывать как теософские таинства внутрибожественной жизни, так и

процессы миропорождения и спасения не понятийным, а образным, мифо-поэтическим языком. В таком случае абстрактные сущности (например, зоны) персонифицируются и гипостазируются, превращаясь в некие божественные существа-личности (даже сам Всевышний Бог может персонифицироваться в мистической фигуре Божественного Адама, космического Первовсечеловека; ср. с каббалистическим Адамом Кадмоном). Понимая неописываемость мистического опыта, гностики пошли не по пути апофатики, чисто отрицательного описания Абсолюта, а по пути метафоризации описания, превращающегося в миф-символ, требующий не буквального понимания, но особой герменевтической процедуры усмотрения обозначаемого и невыразимого через обозначающее и фигуральное.

Здесь очень тонко подчеркнут метафорический характер описания Абсолюта. Об этом много писал и А.Ф. Лосев. Конфликт во многом разыгрывается внутри божественной личности. А части этой личности в результате получают как бы самостоятельное существование.

5. Представление о спасении как полном избавлении от материальности и уходе из чувственного космоса. Плерома стремится восстановить свою целостность, что приводит к появлению нового зона Иисуса или иногда двух - Иисуса и Христа, который и сходит в материальный мир, обучая избранных носителей духа высшему гносису (интересно, что в гностических апокрифических евангелиях очень часто истинными учениками Христа, которым он открывает тайное учение, оказываются женщины - Мария Магдалина и др.). После того, как все частицы мира покинут мир и вернутся в плерому, материя вновь окажется в состоянии аморфного хаоса и прекратит свое существование (у Василида, учение которого не рассматривается Г. Йонасом в его книге, финал космической драмы сложнее - это апокатастасис,

«восстановление всего»). Телесность Христа обычно считается гностиками призрачной (докетизм).

Описанный здесь тип спасения оказывается именно специфически гностическим. Он, в отличие от христианства, не предполагает спасения мира и тела. В более позднее время такая установка будет разделяться и катарами в их эсхатологии.

6. Спасение достигается через практику строжайшего аскетизма (известны сообщения и о крайнем либертинизме, например, у карпократиан, однако, скорее всего, они не заслуживают серьезного к ним отношения), преодоление всех привязанностей и влечений и достижение бесстрастия. Гностики занимались практикой заклинаний (возможно, аналог индийских мантр), участвовали в мистериальных ритуалах и склонны были к смешению эллинистических и христианских образов, ценя в них некое архетипическое единство.

Проблема либертинизма и аскетизма-проблема до сих пор нерешенная. В учебном пособии будет показан единый источник такого нравственного радикализма. Связь гностицизма и магии никем не отрицается, хотя характер самих магических действий требует специального изучения. По крайней мере, на высших ступенях гностицизма она носит теургический характер.

7. Ведущее настроение гностицизма - чувство экзистенциальной разорванности человека, его затерянности в злом и чуждом материальном мире, отгороженном сотнями небес и миров с их архонтами и демиургами от истинной родины человека, того духовного пространства, где дух человека в-себе-и-у-себя - от плеромы Отца Нерожденного.

Экзистенциальный пессимизм, на наш взгляд, является ключевой характеристикой гностического мироощущения как составной части мировоззрения. И именно с помощью поиска подобных настроений в

других религиозных учений чаще всего и устанавливается их отнесенность к гностическим в широком смысле слова.

Перейдем теперь к рассмотрению генезиса гностицизма. «На Международном коллоквиуме в Мессине в 1966 г. был выдвинут тезис, гласящий, что определить происхождение гностицизма означает определить его сущность. Но однозначно установить это оказалось совершенно невозможным, поскольку в учениях, связываемых в свидетельствах древних с гностиками, представлена смесь самых разнообразных начал<sup>19</sup>». Поэтому мы оставим вопрос о дате возникновения и хронологическом развитии гностицизма историкам, археологам и лингвистам - данные проблемы не могут быть решены умозрительно. Нами же будут рассмотрены те мировоззренческие традиции, которые оказывали влияние на зарождение и становление гностицизма. Следует иметь в виду, что «в действительности, как говорит В.Болотов, - начало гносиса падает на одну из печальных эпох во всемирной истории. Классическая философская мысль - уже без веры в свою силу, религия - без веры в свое содержание, политическая жизнь... - с зловещими предзнаменованиями<sup>20</sup>». Довольно похоже пишет и Г. Йонас: «Что касается непосредственных историко-культурных предпосылок, то в вопросе о них исследователи не столь согласны друг с другом. Гностицизм выводили и из эллинизации христианства, и из греко-восточного симбиоза позднего эллинизма, и из синтеза иудаизма, зороастризма и эллинской философии. Мы предполагаем, что гностицизм (как и христианство) вырос преимущественно на иудейской почве, лишь в конце I - начале II веков по Рождеству Христову он впитал в себя средиземноморский синкретизм<sup>21</sup>».

Поэтому гностицизм изначально рассматривается нами как синкретическое образование, радикально новое для всей эллинистической

<sup>19</sup> Свиницкая И., Трофимова М. Апокрифы древних христиан  
[http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/apokrif/Svenc\\_10.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apokrif/Svenc_10.php)

<sup>20</sup> Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Под ред. А.Бриллиантова. — СПб., 1907-1918. Репринт: — М., 1994 Стр 181

<sup>21</sup> Йонас Г. Гностицизм. СПб, 1998.-С. 171

мысли. Вначале нами будут рассмотрены основные мировоззренческие источники гносиса: идеи иудейской, эллинистической, персидской и нарождающейся христианской культур. На комплексный характер источников указывал еще Г.Йонас: «Современные ученые постепенно продвигаются к эллинским, вавилонским, египетским и иранским истокам и рассматривают любую возможную их комбинацию друг с другом и с иудаистскими и христианскими элементами<sup>22</sup>».

Влияние иудейской культуры на становление гностицизма отрицать невозможно. Пожалуй, самым важным свидетельством этого может выступать резко негативное отношение гностиков к иудейскому Писанию. Сам факт такого пристального внимания к иудейскому наследию говорит о многом.

Наличие иудейского гносиса в настоящее время вызывает сомнение у ряда авторов. Но в нашу задачу входит не столько установление существования такового, сколько дать описание идей возникших в иудейской среде близких гностическим. Достаточно подробную панораму иудейского гносиса дает М.Э. Поснов, согласно которому мы и будем вести свое изложение. Из более современных авторов мы обратимся к труду Ифамаря Грюнвальда<sup>23</sup>, который поможет нам понять, каким образом иудейское наследие заметно в уже сформировавшемся гностицизме.

Иудейская секта ессеев явно обнаруживает в своем учении и жизненном укладе протогностические тенденции. Первое, что бросается в глаза – это отрицание ессеями брака, рабства, клятвы и наконец помазывание маслом. В отрицании последнего мы можем увидеть негативное отношение ессеев к существующему иерархическому порядку прежде всего в священстве, а затем и в царстве (ср. с ожиданием

<sup>22</sup> Поснов М.Э. Гностицизм 2-го века и победа христианской церкви над ним // М.Э. Поснов, Киев, 1917

<sup>23</sup> Ithamar Gruenwald, Aspects of the Jewish-Gnostic Controversy. // Bentley Layton (ed.) *The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28 – 31, 1978. Vol.2. Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1981. В пер. Д. Алексева.

ортодоксального иудаизма восстановления царства Израилева). Не характерным для иудейской религии того времени можно считать развитое учение об ангелах, на которое указывает Иосиф Флавий<sup>24</sup>. Почти во всех гностических доктринах ангелам, зонам и тому подобным силам будет уделяться много внимания. М. Э. Поснов четко указывает на нехарактерный для иудейства дуализм ессейского мировоззрения. Он пишет: «Ибо у ессеев проглядывает *дуализм*, и в учении о Боге, и в антропологии, и в этике»<sup>25</sup>. Более конкретно это проявлялось в понимании Бога как источника добра, а от рока-зла. На свое телесное существование ессеи смотрели как на заключение духа в темницу плоти и выводили отсюда аскетические принципы жизни. «Гностический характер ессейства дает о себе знать в их рассуждениях о бытии Бога и рождении мира, в их таинственном учении об ангелах и о происхождении человеческой души, в их неумеренном аскетизме и в самом устройстве секты — делении членов на классы и т. п.»<sup>26</sup>»

Второй крупной иудейской сектой можно считать терапевтов. В отличие от ессеев эта община в большей степени уделяла внимание умозрению, нежели конкретной религиозной практике. Их антропологические воззрения характеризовались крайним дуализмом, полностью терапевты отрицали брак, так как не видели необходимости в создании смертного потомства. Однако, в отличие от ессеев они допускали в свои общины девственных пожилых женщин. Терапевты категорически не принимали рабства.

Говоря об иудейских источниках гностицизма, следует отметить, что сами гностические авторы не желали признавать себя обязанными иудейским писаниям и идеям.

Хорошо известно, что гностики опирались на историю Книги Бытия,

<sup>24</sup> De bello Jud/ II. VIII.5

<sup>25</sup> Поснов М.Э. Гностицизм 2-го века и победа христианской церкви над ним // М.Э. Поснов, Киев, 1917- С. 113

<sup>26</sup> Стр 114

разъясняя свою своеобразную космологию. Ифамарь Грюнвальд пишет: «Но, в противоположность утверждениям Послания Варнавы, что иудеи были введены в заблуждение злым ангелом, гностики стремились показать, что Писание следует понимать от обратного — то, что иудеи считали добром, на самом деле — зло. Писание должно быть перефразировано так, чтобы разоблачить информацию, которую архонты хотели навязать человечеству, уводя его с пути спасения<sup>27</sup>».

Важно заметить, что иудейский материал был введён в важнейшие богословские отрывки этих гностических писаний, и уместно задаться вопросом: почему гностики включили иудейское учение в свои писания? Что заставило их раскрыть свою зависимость от отвергнутой религии? Ответ на эти вопросы, несомненно, прост, и можно доказать, что, поступая так, гностики просто следовали общехристианской практике<sup>28</sup>. Этим можно еще раз подтвердить христианскую ориентированность гностиков, во многом пользовавшихся иудейским наследием с аналогичными с христианами целями — сделать фрагменты своего учения более доступными для иудейской среды.

Мы согласны с Ифамарем Грюнвальдом который обстоятельно показал, «что, хотя иудаизм разными путями участвовал в формировании гностицизма, это не было сознательным запланированным воздействием, но, в большей степени, удачным совпадением способствовавших исторических и идеологических факторов»<sup>29</sup>.

Вторым источником и фактором воздействия и, на наш взгляд, наиболее мощным оказалось Христианство. Наиболее полно в философском отношении генетически связанные с христианством идеи в гностическом мировоззрении были выделены А.Ф. Лосевым.

<sup>27</sup> Ithamar Gruenwald, *Aspects of the Jewish-Gnostic Controversy*. // Bentley Layton (ed.) *The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28 – 31, 1978. Vol.2. Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1981. В пер. Д. Алексеева.

<sup>28</sup> Там же

<sup>29</sup> I.Gruenwald. *Knowledge and Vision*. // *Israel Oriental Studies* 3(1973)63ff.

Он прямо заявляет, что «гностицизм был переходом от античности к средневековью или, точнее сказать, от язычества к христианству... В гностицизме признавался единый и уже личностный Бог»- одна из самых важных характеристик христианского мировоззрения. И само по себе учение о едином Боге характерно и для иудаизма, поэтому ниже мы перечислим специфически христианские черты гностицизма, даже если они даются и в несколько необычной, искаженной с точки зрения ортодоксии форме.

Итак, вот эти черты<sup>30</sup>:

1. Опыт абсолютной личности;
2. Неограниченная возможность вмешательства личности в систему космоса;
3. Наличие теории спасения мира, существенно отличной от иудейской;
4. Неповторимость явления и служения( подчеркнуто не политического) Христа;
5. Специфическое представление о Софии как личности;

Помимо этого, мы укажем на то, что гностические и ортодоксальные священные тексты находились еще в неразграниченном состоянии, а следовательно гностики черпали ряд идей из того, что сейчас именуется Новым Заветом, которого в такой форме тогда не было. В частности, антропологическое учение гностиков о трех типах людей, о критическом отношении к Закону, и наконец, о свободе и благодати вполне коррелирует с идеями, содержащимися в посланиях Павла, однако обработанные весьма специфическим способом. Ниже мы увидим, что многие фрагменты гностических Евангелий имеют параллели с ортодоксальными. Они встречаются двух видов: либо полные, как например, стих 17 Евангелия от

---

<sup>30</sup> Выделены нами на основе Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. – М., 1992.

Фомы: «Иисус сказал: Может быть, люди думают, что я пришел бросить мир в мир, и они не знают, что я пришел бросить на землю разделения, огонь, меч, войну. Ибо пятеро будут в доме: трое будут против двоих и двое против троих. Отец против сына и сын против отца; и они будут стоять как единственные», либо экзистенциально измененные, как например, в 27 стихе того же Евангелия: «Иисус увидел младенцев, которые сосали молоко. Он сказал ученикам своим: Эти младенцы, которые сосут молоко, подобны тем, которые входят в царствие. Они сказали ему: Что же, если мы - младенцы, мы войдем в царствие? Иисус сказал им: Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаза вместо глаза, и руку вместо руки, и ногу вместо ноги, образ вместо образа,- тогда вы войдете в (царствие)».

Еще более показательными фактами, свидетельствующими о родственности гностицизма и христианства, можно считать то, что гностики часто именовали себя христианами. Христиане же позволяли себе употребление термина христианский гносис (например Климента Александрийского). Этим мы пока ограничимся. В целом христианские основания гносиса будут раскрыты нами во второй главе учебного пособия.

Еще одним безусловно важным, а по мнению ряда авторов<sup>31</sup>, и важнейшим источником гностических идей служит эллинистическая мысль.

Во-первых, гностики унаследовали от античной мысли учение об эманации. В конкретных системах она проявляется по-разному, но в большинстве гностических систем мы найдем упоминание об умалении

---

<sup>31</sup> Захарченко М.В. Идея воцерковления эллинизма [http://www.pokrov-forum.ru/science/spirit\\_etik\\_kult/books/xrist\\_spirit/txt/4.1.3.php](http://www.pokrov-forum.ru/science/spirit_etik_kult/books/xrist_spirit/txt/4.1.3.php)

божественности (см. учение о трех сыновствах у Василида или множественном составе плеромы у Валентина). Более конкретно это может быть названо субординацией божества, не образующей еще цельную личность.

Во-вторых, частое обращение гностиков к магическому типу религиозного ритуала, что позволило ряду исследователей<sup>32</sup> говорить даже о народной или низкой части гностицизма.

В-третьих, гностики наследуют у античной цивилизации «механический», естественный характер спасения человека. Самого понятия спасения, конечно, в эллинистической мысли нет, но вот учение о судьбе, роке так или иначе заимствуется гностиками в резко негативном таком контексте. Однако, уже сами неоплатоники начинают тяготиться всеильностью судьбы – это мы видим и у Плотина, и у Ямвлиха.

В-четвертых, гностицизм отрицает возможность вочеловечивания и даже воплощения Бога. Разные гностические школы трактуют явление Христа по-разному, но в любом случае - Христос лишь один из множества эонов или часть Божества, а не воплощение Единого Бога христиан.

Имеются ли сведения о существовании эллинистического внехристианского гносиса, подготовившего почву для заимствований позднейшими гностиками? Безусловно, такие сведения есть, но они остаются до сих пор спорными относительно своей полноты. Обычно здесь упоминают мандеев и герметистов. В частности, так делает М.Э. Поснов. Мы не согласны с причислением их непосредственно к гностикам<sup>33</sup>, но безусловно признаем их важнейший вклад в генезис гностической религии.

Остановимся вначале на герметизме. Герметизм объединяет в себе пантеизм, монотеизм и политеизм в пределах собственной системы верований, которая учит, что существует Единый или Первопричина, частями которой является всё во вселенной, в том числе и мы сами. Также

<sup>32</sup> О них мы скажем во втором параграфе

<sup>33</sup> В параграфе 2 будут указаны авторитетные источники опровергающие мнение М.Э. Поснова.

герметизм признает существование богов, демонов, элементарей (обитателей первоэлементов) и великих учителей. Установка герметизма на познание носит не просто четкий, а практически основополагающий характер. « О чем ты хочешь слышать и что видеть, чему думаешь научиться и что знать?...-Я говорю: хочу изучить существующее, понять природу всего и знать Бога<sup>34</sup>»

Весьма очевидна связь герметического знания с магией, особенно теургической, которая тоже активно использовалась гностиками.

Что касается мандеев, то тут источники еще более скупы. Но уже сам термин «*manda*» означает знание. Их учение содержит дуалистический элемент в представлении о Царе Света. Наличествует у мандеев и фигура Великого Учителя, в чем-то аналогичного гностическому Христу-спасителю душ от власти демиурга.

Безусловно, свой вклад в становление гностицизма внесла и персидская религиозная традиция. В особенности, как мы увидим в следующем параграфе, ее влияние огромно на так называемый восточный гностицизм. Важнейшей идеей, заимствованной гностицизмом на востоке явилась идея дуализма доброго и злого начала. Но при этом, гностицизм не смягчил ее в эллинистической традиции, а напротив довел практически до предела (хотя по сравнению с манихеями гностическая крайность может показаться умеренной). Идея дуализма способствовала усилению строгости аскетического подвига восточных гностиков. Но обрядово-ритуальная чистота зороастризма практически отбрасывается гностиками как ненужная.

О связи гностицизма и парсизма говорит С. Трубецкой: «Представление о семи небесах, напр. (и о семи верховных духах), которое играет важную роль в гностицизме, встречается в парсизме; а между тем всего вероятнее, что происхождение этого представления — вавилонское:

---

<sup>34</sup> Цит. Поснов М.Э. Гностицизм 2-го века и победа христианской церкви над ним // М.Э. Поснов, Киев, 1917, стр 92

парсизм и иудейство, по-видимому, пользовались общим источником<sup>35</sup>».

Действительно, плерома гностиков по своему устройству напоминает антиномичное единство Ахура Мазды и Амеша Спенты. Хотя гностический вариант является более раздробленным.

По мнению авторитетного исследователя Г. Йонаса «в целом, однако, тезис о восточном происхождении гностицизма имеет преимущество перед одним лишь эллинским, раз значение термина «познание» освободилось от обманчивых ассоциаций, связанных с традицией классической философии. Недавние коптские открытия в Верхнем Египте подчеркнули формирование неортодоксального оккультного иудаизма, хотя окончательное суждение по этому вопросу должно быть отложено...<sup>36</sup>».

Можно было бы говорить о восточном влиянии и в области сотериологии и эсхатологии, но это оказывается затруднительным, так как иудаизм за несколько веков до появления гностиков уже заимствует ряд восточных мифологем.

Весьма интересным и заманчивым для некоторых исследователей было установление генетических связей гностицизма с индийскими религиями, в особенности с буддизмом. Такие попытки предпринимал например, И.И. Шмидт. В самом общем виде М.Трофимова и И. Свенцицкая констатируют такую связь: «В гностицизме проявляется умонастроение, окрашенное переживанием человека своей тождественности абсолютному, присущее, например, культуре Древней Индии. Специфику же составляет то, что при этом умонастроении определяющей стала тема знания - самопознания. Убежденность в своей тождественности абсолютному отвращала гностика от социальности, ориентированной на признание других, влекла его к самоуглубленности, к медитативной активности. Это умонастроение искало средств не только понять и обосновать, но и пережить в личном опыте свою продолженность

<sup>35</sup> Трубецкой Начатки гностицизма  
[http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/bogoslov/Article/trub\\_nachgn.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Article/trub_nachgn.php)

<sup>36</sup> Йонас Г. Гностицизм. СПб, 1998-С.23

в мироздании, неотграниченность от его основ. Особая роль личного опыта препятствовала созданию единого учения, более или менее твердой догматики<sup>37</sup>». Но это связь лишь мистико-психологическая. Об исторической основе подобных связей вряд ли можно вести речь.

Трудно не согласиться с В.С. Соловьевым, что «достоверно тут только: 1) что со времени походов Александра Македонского Передняя Азия, а через нее и весь греко-римский мир сделались доступны влияниям из Индии, которая перестала быть для этого мира неведомой страной., и 2) что буддизм был последним словом восточной "мудрости" и доныне остается самой живучей и влиятельной религией Востока<sup>38</sup>». Таким образом, можно говорить о влиянии буддизма и на христианство, и на иудаизм и вообще на всю античную культуру. Понятно, что все же окажется ничтожным по крайней мере на спекулятивном уровне (мы не касаемся эзотерических учений).

Если внешняя историческая связь гностицизма, по словам В.С. Соловьева, специально сомнительна, то содержание этих учений, несомненно, показывает их разнородность. Мы считаем, не нужным давать пространное доказательство этого утверждения ввиду его очевидности.

Перед тем как подвести общий итог данного параграфа, отошлем читателя к приложению 2, где дается схема, в которой мы указываем основные течения, определявшие становление гностической традиции:

Подведем итог данному параграфу, посвященному обзору двух методологических проблем исследования гностицизма.

Итак, гностицизм большинством исследователей признается синкретическим образованием, содержащим в себе христианские, иудейские, эллинистические и восточные элементы. Различные ученые по своему расставляют основные акценты в гносисе. В основном в качестве

<sup>37</sup> Свиницкая И., Трофимова М. Апокрифы древних христиан  
[http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/apokrif/Svenc\\_10.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apokrif/Svenc_10.php)

<sup>38</sup> Соловьев В.С. Гностицизм/В.С. Соловьев// Христианство-М.,1993.-Т. I-С .415-416

идейных источников гностицизма указываются христианские и эллинистические идеи.

Ввиду чрезвычайного многообразия гностических школ определение гносиса целесообразно вести через установление общих крупных характерных черт в их учениях. Наиболее общим для гностиков оказываются не те или иные совокупности идей, а общая экзистенциально-пессимистическая установка мироощущения.

## 1.2. Классификация гностических учений

Гностические учения в силу своей неоднородности нуждаются в систематизации и классификации. Важнейшим свойством классификаций гносиса является принципиальный отказ от выделения какой-либо школы как основополагающей, ортодоксальной. Это обуславливается слабой степенью институализации гностических общин и недолговечностью их существования. Еще одной причиной невозможности выделить ортодоксальный гносис может служить то, что гностицизм практически никогда не ставил целью обращения как можно большего числа людей, акцент делался прежде всего на «избранных» и поэтому не предполагал создание унифицированного вероучения. Подобный отказ от выделения гностической ортодоксии на фоне чрезвычайной разнородности как культа и вероучения, так и этических норм поведения членов общин послужил тому, что многие исследователи в основу своих классификаций клали географический принцип. Разумеется, помимо географических систематизаций были разработаны и содержательные, как правило, они базировались на выделении и сравнении в гносисе отдельных, хотя и существенных элементов (например, в этической или онтологической сферах). Ниже нами будут рассмотрены классификации как первого, так и второго рода.

Разумеется, никакая классификация не может быть рассмотрена в

отрыве от специфического понимания автором классификации гностицизма как религиозно-философского феномена. Но ввиду того, что проблеме дефиниции гностических учений был посвящен предыдущий параграф, здесь мы лишь кратко будем упоминать об этом. Хотелось бы подчеркнуть только один аспект: допускает ли исследователь существование дохристианского гностицизма. Этот аспект важен в контексте задач нашего исследования, требующих прежде всего рассмотрения гностицизма на фоне всей римской культуры в противовес зарождающейся христианской. Дохристианский (иногда его называют языческим) гносис выделяют не так уж много исследователей, как правило, говорят лишь о внутриантичных («языческих») предпосылках гносиса. Наша позиция отдает предпочтение именно таким классификациям, ввиду того, что только под влиянием христианского монотеистического учения гностицизм приобрел свои характерные черты. При этом мы нисколько не умаляем заслуг представителей другой точки зрения, так как они дают более расширенную панораму гностической религиозности. Языческий гностицизм выделяют, например, В. Харламов<sup>39</sup>, а из классиков М.Э. Поснов, К. Рудольф, в куда более сдержанном плане об иранском гносисе говорит Г.Йонас. Проблема дохристианского гностицизма неоднократно всплывала в дискуссиях XIX-XX веков, о чем очень подробно рассказывает Эдвин Ямучи в статье «Дохристианский гностицизм, Новый Завет и Наг Хаммади в современных дебатах», в которой он приходит к выводу о невозможности говорить о дохристианском гностицизме, указывая, что «гностицизм с полностью развитой теологией, космологией, антропологией и сотериологией не может быть выявлен ранее христианской эпохи<sup>40</sup>». Данный вывод делается им на основании изучения материалов конференций, проходивших в различных городах мира в

<sup>39</sup> Харламов В. Три века гностицизма <http://apokrif.fullweb.ru/study/harlamov.shtml>

<sup>40</sup> Эдвин М. Ямаучи Дохристианский гностицизм, Новый Завет и Наг Хаммади в современных дебатах Themelios 10.1 (Сентябрь 1984): 22-27.

период с 1973 по 1983 год. Более подробно на рассмотрении многообразия точек зрения на возможность существования дохристианского гностицизма мы останавливаться не будем, но они будут приведены в приложении.

Подавляющее большинство классификаций, рассмотренных ниже, будет касаться только античного гносиса, так как нас в большей мере интересует этот период. Помимо этого, принадлежность нового религиозно-философского учения к гностическим вызывает постоянные споры; в качестве примера можно привести теософию Е.Блаватской и софиологию русской религиозной философии.

В начале рассматриваются «географические» классификации гностических учений. В качестве примера избраны достаточно схожие классификации М.Поснова и А. Лосева. В основу различения гностических учений М.Э. Поснов кладет, в конечном счете, пространственно-временной критерий. Он выделяет следующие типы гносиса:

1. Дохристианский гносис;
2. Гностицизм I и II века
3. Восточный (сирийский) гностицизм
4. Западный (александрийский гностицизм)

Как показано, формально географическое разделение появляется на поздних этапах, однако именно этот этап и требует упорядочивания. Единство гностицизма I-го века своим истоком имеет околохристианский его характер.

В качестве еще одного примера географической классификации гностических учений приводится классификация А.Ф. Лосева.

Полностью его классификация выглядит следующим образом:

1. Языческий гностицизм и мандеи;
2. Иудейский гностицизм;
3. I и II века;
4. Восточный и западный гностицизм;
5. Симон Маг.

Указывается, что языческий гностицизм выделен исключительно с целью сомнения в его существовании. В итоговом виде классификация становится трехчастной.

1. Симон Волхв - «фигуру, явно предшествующую гностицизму и явно относящуюся к его самому раннему периоду».
2. I и II века;
3. Восточный и западный гностицизм;

Ограничение вышеприведенными формальными классификациями гностицизма обусловлено тем, что другие весьма похожи на них.

Достаточно расширительной является классификация гностических систем мысли Г. Йонаса<sup>41</sup>. В нее входит весьма спорный с точки зрения отнесенности к гностицизму герметизм. У нее нет четкого логического основания, но ее, безусловно, можно отнести к переходному типу от формальной к содержательно философской. Исходит она уже не из географических характеристик, а в большей степени от названия крупных гностических школ или имен их основателей. В целом она призвана выделить основные типы гностических мировоззренческих установок. Весьма удачно автор включает в свою систему имена лишь выдающихся гностиков, с другой стороны – это существенно обедняет ее.

Г. Йонас рассматривает следующие *гностические системы мысли*:

1. Симона Мага;
2. Маркиона;
3. Гермеса Трисмегиста;
4. Валентина;
5. Мани;

Как мы видим, третья и пятая системы вполне могут быть выделены в отдельные группы, в особенности это касается манихейства, признанного большинством исследователей самостоятельной религией. Для нас кажется очень важным, что три несомненно гностические системы (Симона Мага,

---

<sup>41</sup> Йонас Г. Гностицизм. СПб, 1998

Маркиона и Валетина) дают четкий срез типологии гностического мировоззрения. Это либертинистская, во многом языческая система Симона Мага, дуалистическая и аскетическая концепция Маркиона, и наконец, спекулятивная система Валентина, которую сам Г.Йонас называет валентиновским умозрением.

Помимо такого выделения типов гностицизма, Г.Йонас дает содержательную онтологическую классификацию гносиса по степени дуализма в кратком резюме: два типа дуализма в гностическом умозрении.

Он различает иранскую и сирийскую гностические системы. Сам Г.Йонас подчеркивает условность подобных терминов. «Наше разделение является типологическим и, следовательно, его не сильно беспокоят выбранные для него географические и этические названия<sup>42</sup>», - пишет исследователь.

Обе системы являются дуалистическими в самом широком смысле: они констатируют существующий разрыв между Богом и миром, миром и человеком, духом и плотью. Онтологическим источником «зла» является беспорядок в высших сферах. И далее, по словам Г.Йонаса, «... в обеих существование мира отмечает замешательство божества и необходимость, в сущности нежелательную, возможности его итогового восстановления; в обеих спасение человека есть спасение самого божества<sup>43</sup>».

Для иранского типа гносиса характерно:

1. Источник- модификация зороастрийского учения о дуализме двух противоположных начал;
2. Основная мировоззренческая задача- объясняет, как изначальная Тьма поглотила элементы Света;
3. Специфика теогенеза- в трагедии божества, изгнанного за пределы, где первая инициатива принадлежит Тьме.
4. Специфика космологии- мировая драма рассматривается как

<sup>42</sup> Йонас Г. Гностицизм. СПб, 1998

<sup>43</sup> Йонас Г. Гностицизм. СПб, 1998

война с переменным успехом; она описывает божественный рок, для которого человек является частью, а мир – невольным результатом, с точки зрения смещения и несмещения, плена и освобождения.

Таким образом, подобный тип гностицизма преимущественно восточный- он с трудом соотносится с традиционно эллинистическими представлениями о космосе и с христианским учением о единстве и всемогуществе Бога.

Сирийский гностицизм:

1. Основная мировоззренческая задача – установление происхождения от одного неразделенного источника бытия;
2. Специфика теогнеза – посредством генеалогии персонифицированного божества утверждает развитие от одного к другому, описывает развивающееся затемнение изначального Света в категориях вины, ошибки и неудачи
3. Специфика космологии – внутренне-божественная "эволюция" заканчивается в упадке полным самоотчуждением, которое и является этим миром.

Данный тип гностической системы в большей степени связан с влиянием эллинизма, однако Эманационный ряд дается в ней нехарактерным негативным образом.

Онтологическая систематизация Г. Йонаса охватывает лишь несколько типов гностических школ, так как не учитывает степень «христианизации» гносиса. Ниже мы приведем другие онтологические классификации в большей степени соответствующие задачам нашего исследования.

Одной из первых среди содержательных классификаций в русской философской мысли была классификация, предложенная В.С. Соловьевым. Она носит синтетический онтоэтический характер. Соловьев выделяет три группы гностических учений:

1. «Существенная для гностицизма непримиримость между

абсолютным и конечным, между Божеством и миром является, сравнительно, в скрытом и смягченном виде. Происхождение мира объясняется неведением или ненамеренным отпадением или отдалением от божественной полноты, но так как результаты этого отпадения увековечиваются в своей конечности, и мир с Богом не воссоединяется, то основной характер гностицизма остается и здесь во всей силе. Творец неба и земли — Демиург, или Архонт, — является и здесь совершенно отдельным от верховного Божества, но не злым, а только ограниченным существом. Этот первый вид представляется гностицизмом *египетским*; ...

2. Гностическое раздвоение выступает с полной резкостью, именно в космогонии: мир признается прямо злонамеренным созданием противобожественных сил. Таков гнозис *сиро-халдейский*,
3. Гнозис малоазийский, представляемый, главным образом, Кердоном и Маркионом; здесь гностические антитезы выступают не столько в космогонии, сколько в религиозной истории; противоположность — не между злым и добрым творением, а между злым и добрым *законом (антиномизм)*, между ветхозаветным началом формальной правды и евангельской заповедью любви<sup>44</sup>».

Как мы видим, эта классификация тоже соотносится с географическими (по словам самого В.С. Соловьева - этнологическими) характеристиками общин. Однако на первый план выводятся именно содержательные характеристики.

Л.П. Карсавин в своей работе «Глубины сатанинские» непосредственно выделяет христианский, эллинский и восточный гносис. Мы, безусловно, согласны с его мыслью о том, что «уместно и предпочтительно применять термин "гносис" только к синкретизирующей религиозности, связанной с христианством<sup>45</sup>». Это означает, что наличие обособленного

<sup>44</sup> Соловьев В.С. Гностицизм//В.С. Соловьев//Христианство.-М, 1993-Т.I, стр 415-416

<sup>45</sup> Карсавин Глубины сатанинские [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Gnost/15.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Gnost/15.php), стр-

эллинистического и восточного гносиса не может быть рассмотрено вне христианства, что позволяет отсечь учения, базирующиеся лишь на зороастризме (манихейство) или эллинистическом мировоззрении (герметизме) от специфически гностических, хотя и восточных или эллинских по множеству своих характеристик, от генетических до социально-практических.

Достаточно подробное рассмотрение систематизаций гносиса дается в книге В.В. Болотова «Лекции по истории древней Церкви». Систематизация принятая им оказывается чрезвычайно интересной в содержательном философском отношении. Более того, она носит многомерный характер. Рассмотрим ее.

В онтологическом отношении он, считая гностицизм принципиально дуалистическим учением, выделяет<sup>46</sup>:

1. Дуализм сильного типа;
2. Дуализм слабого типа;

Их характеристики даются В.В. Болотовым в сопоставлении на протяжении параграфа. Мы же изложим их по отдельности.

Итак, при дуализме сильном:

1. Демиург творит мир или вопреки Богу, как возмущившийся ангел, или как невольник, захваченный в плен материей при ее наступательном движении на мир духов и поработенный ею.
2. Противоположность начал выдерживается более строго, и ослабляющее его понятие эманации отпадает, так что верховные начала добро и зло противостоят друг другу прямо и непосредственно.
3. Христос действует в своей сотериологической функции против демиурга.
4. Отвергается утверждение о том, что Христос действует в другом

человеке, то есть соприкосновение противоположных начал не только не ипостасное, но и не действительное: оно переходит в докетизм, и человеческая природа Христа разрешается в фантом, в чистый призрак.

Прежде всего, к подобным гностическим учениям можно отнести последователей Маркиона, Тациана и Карпократа и его сына Епифания. В географическом отношении этот вид гносиса можно охарактеризовать как сирийский или иначе - сирохалдейский. Все эти учения несомненно испытали на себе влияния зороастризма, и безусловно в меньшей степени связаны с магистральным христианским направлением.

При дуализме слабым:

1. Демиург представляется слабым духовным существом, которое попадает в материю и делается творцом по необходимости;
2. Бог эмманационно развивает из себя целый духовный мир «эонов» чтобы устранить соприкосновение между Богом и материей, Эту совокупность эонов и называют часто «плеромой».
3. Христос действует в своей сотериологической функции не против демиурга, а скорее невзирая на него
4. Отрицается лишь единение ипостасное во Христе: Христос живет и действует в другом, действительном человеке;

К слабым дуалистическим гностическим учениям можно отнести учения Валентина и Василида, которые находятся под влиянием, как христианства, так и неоплатонизма. Они, безусловно, представляют собой достаточно сильную, но пусть не всегда удачную христианизацию эллинизма. Географически эти школы возникают в Александрии и других, более западных по отношению к Палестине городах, поэтому данные школы называют в литературе западными.

Обратим внимание, что уже из приведенного бинарного разбиения мы можем делать вывод, что гностицизм в своей неоднородности достаточно четко обнаруживает собственные различия в зависимости от

онтологической характеристики мира. И появление идеи эманации, которая напоминает креационный акт<sup>47</sup>, и отсутствие резко негативного восприятия космоса вводит эти учения в христианскую сферу куда в большей степени, чем радикальное неприятие мира восточными гностиками.

Второй аспект, рассматриваемый В.В. Болотовым, носит комплексный антропо-этический характер. В приложении 3 он представлен в виде схемы, где знаком перечислено предписываемое поведение в зависимости от типа человека:

1. Аскетический или либертинистский путь пневматиков;
2. Срединный путь психиков;
3. Естественный либертинизм гиликов.

Мы видим, что только для высшего типа - духовных людей существует два возможных пути в гносисе. Именно они и дают возможность классифицировать гностицизм на либертинистический и гностицизм аскетический. Это разбиение в таком жестком виде с современной точки зрения некорректно (например, Валентин не отрицал «внутримирской» путь), но в целом оно верно схватывает общую тенденцию гностической этики. Одни гностики «с понятием о материи как самобытной злой силе, чтобы избежать всякого соприкосновения с нею, предпочитали аскетический образ жизни<sup>48</sup>», а другие- «с понятием о материи, как *mh on*, как о не сущем, неопределенном и, следовательно, безразличном, легко мирились с умерщвлением плоти посредством злоупотребления ею<sup>49</sup>»

Какие же конкретно учения можно отнести к аскетическим? Традиционно к ним причисляют сирийский гносис Маркиона, Севера и Аппелеса. В целом большинство восточных гностических учений

<sup>47</sup> Об этом очень подробно будет рассказано в разделе 2.1. нашей работы.

<sup>48</sup> Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Под ред. А.Бриллиантова. — СПб., 1907-1918. Репринт: — М., 1994

<sup>49</sup> Там же

принадлежит к этому направлению. Разве что школа антиномистов отличалась крайней нравственной распущенностью. Но такое очень не характерно для восточного гносиса. К либертинистскому направлению относят учение Симона Мага, николаитов, каинитов, сифианский гносис, карпократиан и ряд других. Нас не очень будет интересовать степень выраженности глубины либертинизма, обратим внимание лишь на то, что этот вариант в своих крайних формах (каиниты) столь же далек как и от христианской нравственности, как и от эллинистических культурных установок. В целом данное направление представляется преимущественно западными гностиками и, соответственно, к ним может быть приведено вышесказанное относительно слабого дуализма этих учений. О школах Валентина и Василида мы пока сознательно умолчим и вернемся к ним в конце данного параграфа.

Очень интересной и полезной для использования в нашем учебном курсе является классификация Неандера<sup>50</sup>, которая исходит из совсем других оснований. Его классификация не касается ни географических, ни этнологических аспектов. Во главу угла ставится отношения гностической школы как религиозно-философской системы к иным религиям. В общем, если не считать того, что Неандер берет в качестве ведущей религии иудаизм, данная классификация в значительной степени соответствует задачам обучения и будет в дальнейшем активно использоваться при построении собственной типологизации гносиса. Основной вопрос его классификации может быть сформулирован следующим образом: в каком отношении гностическая система становится к существующим религиям, преимущественно к иудейству? Ответ на этот вопрос мы представили в виде схемы, которую даем в приложении 4.

Итак, выделяются следующие типы гностицизмов:

---

<sup>50</sup> Neander A. Genetische Entwicklung der Vornemsten Gnostischen Systeme. — Berlin, 1918.

1. Гностицизм, примыкающий к иудейству;
2. Гностицизм, полемизирующий с иудейством:
  - 2.1. Языческий гностицизм;
  - 2.2. Христианизированный гностицизм.

К «примыкающим к иудейству» Неандер причисляет Валентина и Василида как признающих ценность за Ветхим Заветом. К языческому антииудейскому гносису у него относятся офиты, Карпократ, антиномисты, а к христианизированным гностическим учениям - учения Сатурнина, Татиана и, как это ни странно, Маркиона. Собственно говоря, автор и не использует термин христианизированный гностицизм, а лишь указывает на стремление этих гностиков понять христианство.

Наконец, наиболее интересная и «по своей правдивости эклектическая система деления», по мнению В.В. Болотова, встречается у Ф. Шаффа. Он делит гностические системы по следующей схеме:

1. с этнографической стороны
  - западные
  - сирийские
2. с религиозно-догматической- гностицизм
  - язычествующий,
  - иудействующий
  - христианский
3. с этической- выделяет их по типу преобладающих духовных интересов
  - с преобладанием теософии, таковы преимущественно спекулятивные системы Василида и Валентина
  - с преобладанием интересов аскетически-практических
  - с либертинистически-антиномистическими тенденциями.

Данная классификация, несмотря на свою эклектичность, представляет для нас значительный философский интерес, так как в ней производится попытка объединения разноплановых оснований классификаций. Более того, она предполагает возможность указания тройной координаты каждого гностического учения в отдельности. Например, система Валентина будет описываться как западная, христианская и спекулятивная одновременно. Именно такой подход видится нам плодотворным в плане реализации нашего исследования, так как и чистые философские и, тем более, исключительно географические классификации не прояснят разнородности гностицизма как религиозно –культурного синкретизма эллинизма, христианства, иудейства и зороастризма. Напомним, что в большей степени нас интересует рассмотрение христианских и эллинистических элементов гностического комплекса.

Теперь настала необходимость дать на основе вышеперечисленных собственную классификацию гностических учений, так чтобы она в полной мере удовлетворяла целям нашего исследования, а более конкретно:

1. Носила синтетический этно-философский характер;
2. Рассматривала гностицизм как синкретический феномен, связывающий эллинистическую культурную традицию с нарождающейся христианской;
3. В особенности выделяла степень эллинистических и христианских проникновений в ту или иную гностическую систему, то есть рассматривала гностическое учение специфически по отношению к христианству.

Перейдем непосредственно к нашей классификации гностических учений, основанной на вышеизложенных принципах. Комментарии к ней мы приведем ниже.

Итак, мы можем разделить гностические учения следующим

образом:

В качестве первого критерия возьмем критерий замкнутости составляющих гностического учения внутри культур, традиционно входящих в Римскую империю. Это позволит нам выделить:

1. Эллинистический гностицизм
2. Смешанный гностицизм

Термины выбраны нами условно, поэтому требуют существенных пояснений через те категории, которые нам были освещены выше. Так или иначе, большинство исследователей гностицизма вынуждены в чисто географическом отношении разбивать гностицизм на восточный и западный. С учетом замеченной нами специфики, к эллинистическому гностицизму мы сможем отнести, по большому счету, лишь учения, возникшие к западу от Палестины. Однако мы отмечали, что школа антиномистов во многом тяготеет к западным образцам, поэтому наша классификация вынужденно относит их к эллинистическим гностикам. Под последними нами понимаются гностические учения, на которые дуалистически-зороастрийская мысль не оказала глубинного влияния.

Среди собственно эллинистического гностицизма мы выделим собственно эллинистический либертинистский подтип, к которому отнесем школы, придерживающиеся принципиально свободного в нравственном отношении поведения. И отдельно выделим, сообразно терминологии Ф. Шаффа, спекулятивно-христианский гносис Василида, Валентина, Сатурнина и Татиана<sup>51</sup>.

Среди «смешанного» гносиса, особый интерес вызывает христианизированное гностическое учение Маркиона., выделяющееся среди прочих чрезмерно аскетических направлений, в наибольшей степени христианизированным этическим подходом<sup>52</sup>.

Наглядно наша схема представлена в приложении 5, к которому мы

<sup>51</sup> Neander A. Genetische Entwicklung der Vornemsten Gnostischen Systeme. — Berlin, 1918.

<sup>52</sup> Там же

незамедлительно отсылаем читателя.

Установим исходя из предложенной схемы три основных подтипа гностического мировоззрения, исходя из понимания его как синтеза восточных, христианских и восточных элементов.

Наименее специфичной или «периферийной» линией гностического мировоззрения видится нам *Восточная*. Согласно нашей классификации обобщенно она характеризуется как смешанная, преимущественно аскетическая. Эта линия, безусловно, сохраняя свой синкретический характер, преимущественно продолжает дуалистический характер зороастризма, а позднее и манихейства. В ней дуализм еще более обостряется, что ведет к усилению аскетического начала.

Второй подтип гностического мировоззрения- *Языческий*, отнесенный нами тоже к «периферийному» составляет во многом противоположность *Восточному*. В нем наиболее ярко проявляется наследие эллинистической культуры (например, герметизма), хотя и в своеобразно негативном контексте. В своем практическом осуществлении подобный тип мировоззрения в этическом отношении характеризуется либертинизмом, а в культовом - продолжает магическую практику.

Наконец, существовал *Христианизированный* подтип гностического мировоззрения, в котором учение об Абсолютной личности и спасении во многом напоминали христианскую концепцию. В нашей схеме он представлен спекулятивным и умеренно-аскетическим направлением гносиса. На наш взгляд, данный тип гностицизма находит свое завершение в ортодоксальных системах христианского гносиса (Климента Александрийского), рассмотрение которого не входит в задачи нашего исследования.

Хотя рассмотрение внеантичного гносиса не входит в специальную задачу нашего пособия, мы считаем необходимым дать обзорную классификацию учений гностического толка в более поздние периоды. Мы сознательно даем ее в описательном, преимущественно хронологически

структурированном виде, дабы не углубляться в изучение серьезных научных дискуссий не связанных непосредственно с нашей работой. Следует специально отметить, что современная наука не располагает надежными свидетельствами в пользу реальной исторической или текстологической связи между указанными учениями, эта связь кроется прежде всего в их мировоззренческих установках.

Наиболее крупными гностически ориентированными учениями можно считать следующие:

1. Павликиане- сторонники учения, распространенного в Армении, а позднее и в Византии VII-XI веков. Они утверждали, что Бог является творцом только лишь духовного мира, а создателем мира материального выступает Демиург. В антропологическом отношении учение павликиан дуалистично, однако подчеркивается имманентная связь любой (а не только избранной) человеческой души с Богом. Причем спасение осуществляется благодаря свободной воли самого человека, на которую демиург может влиять лишь косвенно. Они отрицают негативный характер грехопадения Адама, считая его первым шагом к освобождению от власти демиурга. Это не может не сказаться на месте Христа в их религиозном учении. В христологическом отношении они склонялись к докетизму ввиду ненужности искупительной жертвы и воплощения Бога как такового.
2. Богомилство- учение, возникшее на Балканах, существовавшее в течение X-VII веков. Их мировоззренческая система содержала свойственное гностикам положение о творении мира злым демиургом-ангелом (Сатанаилом). Согласно учению богомилов<sup>53</sup>, которое изложено в их главной книге «Иваново Евангелие, или Тайная книга», вначале существовал только добрый Высочайший Бог, который создал огромную невидимую Вселенную до Седьмого Неба

---

<sup>53</sup> По сведениям Богомилы// Православная энциклопедия. Т.5, С. 471-473  
<http://www.pravenc.ru/text/149507.html>

и основные стихии и управлял ими вместе со своим первородным сыном Сатанаилом. Последний, завидуя Отцу, решил стать независимым от Него и поставить трон на Седьмом Небе. Он привлек на свою сторону и часть подчиненных ему ангелов. Бог узнал об этом и низверг их с Неба. Но Сатанаил не успокоился. Он с помощью неотнятого божественного дара создал из хаоса видимые небо и землю с морями и океанами, небесные светила, растения и животных, а затем сотворил и человеческие тела (Адама и Еву), но не смог вдохнуть в них душу и был вынужден обратиться к Отцу с просьбой послать свое божественное дыхание для оживления их. Бог сжалился и оживил первых людей. Поэтому, по учению богомилов, тело человека - от злого творца, а душа - от доброго Бога. Постепенно Сатанаил полностью подчинил себе род человеческий, так что лишь немногие из людей знали о своем первоначальном назначении - заменить падших ангелов. На Земле надолго установилось царство Сатанаила, которого люди считали Верховным Богом. Но наконец Высочайший Бог решил освободить человечество от власти Сатанаила. Он произвел из Себя второго (младшего) Сына, Иисуса, или Слово, который явился в мир в эфирном теле, имевшем только вид человеческого. Иисус через три дня после своей призрачной смерти явился перед Сатанаилом во всем своем величии, отсек из его имени слог «ил», тем самым лишив его божественности, и оковал цепями, теперь уже как злого духа - Сатану. Затем Иисус вознесся на Небо, занял 2-е после Отца место и получил власть над всеми ангелами. После этого Высочайший Бог произвел из Себя Святой Дух, который действует на души людей. Те, кто ощутил на себе действия Св. Духа, а это прежде всего богомилы, не умирают, а переселяются в царство Небесного Отца. Царство же Сатаны на Земле продлится до Второго пришествия, когда он и его служители будут отправлены в ад. Однако раннее богомильство в отличие от

павликианства постоянно подчеркивало, что зло не является самостоятельной субстанцией. Они признавали значение жертвы Христа для открытия возможности спасения путем аскетизма, хотя и не принимает сказаний о творимых Иисусом чудесах. Как и большинство гностиков, они отрицали необходимость посредничества священства между Богом и человеком. Негативно они относились и к Ветхому Завету. В более позднее время богомилство стало склоняться к более радикальному дуализму манихейского типа. Имелись богомилские общины и на Руси<sup>54</sup>. Они не признавали решения Вселенских и Поместных Соборов и сочинения церковных авторов. В Богомилы были сильны и социально-политические тенденции. Богомилы отвергали светскую власть и царя, осуждали богатство и смогли в известной мере включиться в структуру феодального общества только в XIII-XIV вв. в Боснии с ее специфическим политико-географическим положением и конфессиональной ситуацией

3. Учение катар (название дано их противниками- католиками), просуществовавшее в западной Европе в период с XI по XIV века, подобно другим гностикам критично относилось к Ветхому Завету на основании его жестокости и большому вниманию к плотской стороне жизни. Интересно, что катары не отвергали весь Ветхий Завет в целом. Книги пророков во многом пользовались уважением у катар. В Новом Завете центральной книгой они считали Евангелие от Иоанна. Современные исследователи<sup>55</sup> критически относятся к отнесению катарства к дуалистической религии. Они различали два типа творения: благое Божественное и злое-демиургическое, которое, в конечном итоге иллюзорно. Таким образом источником бытия

<sup>54</sup> См. Д. Ангелов, Богомилы и стригольници, стр. 343. В пер. Дм. Алексеевым по изданию: Академик Димитър Ангелов. Богомилството. София, 1993

<sup>55</sup> Например Duvernoy Jean. La religion des cathares, L'Histoire des cathares, Toulouse, Privat (1977, 1978).

выступает только благой Бог. Катарское учение эсхатологично в экзистенциально-гностическом смысле: оно отрицает доктрину Страшного Суда, но свидетельствует о гибели мира в результате полного выхода всех воплощенных душ из космоса. Последний будет разрушен в силу небытийственного характера. Это очень напоминает концепцию Валентина. Христологическое представление имеет слабо выраженный доктинический характер, однако личность Иисуса Христа является центральной для всего катарства. В отличие от большинства гностиков, катары хотя и считали важнейшей задачей явления Христа в мире проповедь о духовной природе человека, отмечали сотериологическую необходимость установления крещения.

Эти три крупные религиозные школы, на наш взгляд, представляют собой наиболее последовательное развитие христианизированного гностицизма. Именно поэтому их часто именуют ересями, чем подчеркивается их отпадение, а не полный разрыв с уже раздробленной (западной и восточной) ортодоксией.

Следующие системы, которые мы просто перечислим демонстрируют связь с гностицизмом, но преимущественно с внехристианскими его сторонами. На наш взгляд, они заимствуют в свои традиции элементы *периферийного*, преимущественно эллинистически-языческого гносиса:

1. Школы мистерий<sup>56</sup>
2. Герменевтические ордена<sup>57</sup>
3. Доктрина тамплиеров (подразумевается не изначальный военно-монашеский орден, относительно которого многие обвинения в ереси были сфабрикованы, а последующие их «преемники»), масонство,

---

<sup>56</sup> Геливер Б. Школы мистерий и гермитические ордена  
[http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/okkultizm/Geliv/02.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/okkultizm/Geliv/02.php)

<sup>57</sup> Там же

розенкрейцерство и теософия

#### 4. Гностический постмодернизм.

Очень важной для нас является попытка Л.П. Карсавина разделить гностицизм на философско-умозрительный и гностицизм масс. Нечто подобное мы встретим и у М.Э. Поснова: «Магия была гносисом народа<sup>58</sup>». Мы сознательно приведем эту классификацию и следующие из нее выводы в конце данного параграфа, так как она носит оригинальный и самобытный характер, рассматривая вопрос классификации гносиса не как вопрос о систематизации школ, а вопрос вертикального строения гностической мысли.

Л. П. Карсавин справедливо замечает, что, «Как и христианство, он (гностицизм-вставка наша) хотел быть и был религией, т. е. некоторым единством ведения и жизнедеятельности, оправдываемом верой<sup>59</sup>». Поэтому рассмотрение гностицизма в чисто философском аспекте будет всегда ограничено (как мы видели выше, дальнейшее развитие гностических систем пошло по пути их практической религиозной, магической или этической реализации). А между тем, большинство исследователей рассматривают гностицизм либо с чисто философской, либо с позитивистско-описательной точки зрения.

Для придания целостности гносиса Л.П. Карсавин и вводит необычное понятие для религиозно-философской системы, считавшейся традиционно элитарной. Он говорит: «...существовал гностицизм второго порядка — гностицизм масс и апокрифов, далекий от высот философского умозрения<sup>60</sup>».

И именно в своей религиозной целостности, а не в ошибочных с точки зрения зарождающейся ортодоксально-христианской догматики, гностицизм раскрывает свою христианскую направленность как религия

<sup>58</sup> Поснов М.Э. Гностицизм 2-го века и победа христианской церкви над ним // М.Э. Поснов, Киев, 1917 - С. 83

<sup>59</sup> Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (офиты и Василиды) [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Gnost/15.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Gnost/15.php), стр-230

<sup>60</sup> Там же

спасения и искупления. Следующими словами Л.П. Карсавина мы завершаем параграф, посвященный классификации гностических систем: «Гносис и выдвигает на первый план такие проблемы, как связь абсолютного с относительным, нисхождение Божества в мир, искупление, и тяготеет к христианству, к религии искупления<sup>61</sup>».

Итак, мы видим что существует множество видов классификаций гностических систем:

1. Вертикальные;
2. Горизонтальные;

Наиболее широко представленными являются классификации второго типа, призванные систематизировать многообразие гностических учений. Среди них нами выделены формальные и философско-содержательные. Формальные классификации опираются на четко фиксируемые географические, хронологические характеристики той или иной школы. Содержательно-философская систематизация базируется на выявлении общих мировоззренчески значимых мест в различных по географическим или временным рамках существования их носителей. Большинство классификаций гностических систем использует смешанный подход, что обуславливается спецификой гносиса. В данном параграфе нами разработана на основе ряда содержательно-философских систематизаций собственная смешанная классификация гностических мировоззренческих систем античного периода. В настоящее время не существует классификации всех гностико-ориентированных религий и мистических традиций. Скорее всего это осуществить невозможно ввиду размытости и многообразия дефиниций гностицизма и наличия в современном мире ряда спекуляций на имени гностиков. В любом случае подобная всеохватывающая и комплексная классификация будет носить общеповерхностный характер, либо отличаться субъективностью. Более

---

<sup>61</sup> Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (офиты и Василид)  
[http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Gnost/15.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Gnost/15.php), стр-231

правильным нам кажется путь создания систем гносиса, основанный на четком различении хронологических рамок. Внутри этих рамок уже можно более менее объективно предлагать содержательно-философскую систематизацию конкретных гностических учений.

#### Выводы:

1. Гностицизм представляет собой религиозный феномен синкретического характера, включающий в себя христианские, иудейские, эллинистические и восточные элементы;
2. Существует несколько типов классификаций гностических учений по территориальным, хронологическим и философским критериям. Полноценная систематизация гностицизма возможна при объединении вышеуказанных критериев.
3. В параграфе разработана комплексная классификация гностических учений на основе культурных, онтологических и этических критериев.
4. Многие гностические школы нуждаются во вторичном вертикальном разбиении на метафизический (вершинный) и магический (народный гносис);

## **Глава 2. Морфология гностического мировоззрения**

### **2.1.Космологические и гносеологические, антропологические аспекты гностических учений**

Достаточно строгая дефиниция гностицизма на данный момент представляет собой неразрешимую философскую и религиоведческую задачу<sup>62</sup> в связи с недостаточностью исторического материала, несводимости имеющихся тестов к какой-либо единой религиозно-мировоззренческой теории. Понимание гностического феномена в рамках настоящего исследования базируется на положениях о его синкретической природе. Во многом именно ею может быть объяснена временная

---

<sup>62</sup> Дьяков А.В. Изучение гностицизма // Россия: Духовная ситуация времени. М.: Изд-во МГСУ «Союз», 2002. - № 5-6. – С. 45-61.

нестабильность гностицизма, невозможность долговременного закрепления в социальных институтах. Однако вместе с тем интерес к гностическим идеям по-настоящему никогда не угасает (он может быть и сугубо религиозным, как в катарской и богомильской ересьях, философским в творчестве В.Соловьева и Л.Карсавина, синтетическим в теософии Е.Блаватской). Мы согласны с мнением А. Гарнака, определившего гностицизм как «острую эллинизацию христианства»<sup>63</sup>. Именно на «христианство» в гносисе и будет сделан наибольший акцент. Дифференциация христианских и иудейских влияний представляет собой задачу другого исследования, нашей же целью будет выделение мировоззренческих компонентов гностической парадигмы, которых не коснулась «острая эллинизация», говоря другими словами — компонентов, свойственных монотеистической религиозной мысли и несовместимых с греко-римской экзотерической религиозно-философской традицией. В качестве методологической установки была избрана идея А.Ф.Лосева, заключающая в том, что «...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»<sup>64</sup>. Исходя из этого, А.Ф. Лосев приходит к выводу о том, что гностицизм в различных своих школах и направлениях мысли содержит в себе как персоналистические («христианские»), так и натуралистические («языческие») черты, подчеркивая при этом преобладание, пусть и искаженное, христианских элементов. Прежде чем перейти к рассмотрению непосредственно заявленной антропологической проблематики, кратко перечислим основные неязыческие концепты в космологической, этической, историософской и аксиологических сферах гносиса. Это: в области космологии: единое и непознаваемое Начало всего,

<sup>63</sup> Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. T. I.5. Aufl. — Tübingen, 1931.

<sup>64</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. — М., 1992. С.-255.

не имеющее отношения к космосу, положение о враждебности материи к духу, линейность космологического и исторического процессов (циклы допускаются только как локальные), отрицание судьбы; в области этики и аксиологии: яркий негативизм в отношении к космосу, неприемлемость трансрегулятивных предписаний божест-архонтов, отрицательное отношение к телесности, неприятие «среднего» в этическом отношении, резкая отделенность сакрального от профанного, внеисторичность Первобожества. Остановимся теперь более подробно на космологической и гносеологической части гностических учений.

Прежде всего, следует сразу отметить особенность употребляемых нами терминов. Ввиду сложности переплетения мифологического, религиозного и философского компонентов в гностическом сознании мы сознательно избегаем использования термина «онтологический», включая его в расширенно понимаемый космологический элемент гносиса. Среди попыток реконструкции именно онтологии гностицизма в общепринятом значении данного термина наиболее удачной нам видится представленная в работе А.В. Дьякова<sup>65</sup>, где он указывает на то, что «в целом гностическую онтологию можно свести к следующим положениям:

1. Бытие существует само из себя и не имеет для своего бытийствования никакой внешней причины;
2. Это бытие не есть сущее, поскольку характеристика бытия как “сущего” подразумевало бы в нём некую “эйдетичность” (интеллигибельность, умопостигаемость) в смысле существования некоторой идеи бытия, от этого бытия отличной, — что невозможно, поскольку бытие есть Одно и Единое;

---

<sup>65</sup> Дьяков А.В. Исторические модели Ничто:гностицизм, буддизм и философия М. Хайдеггера  
[http://gnostic.front.ru/diakov\\_2.htm](http://gnostic.front.ru/diakov_2.htm)

3. Существует только бытие, а никакого небытия нет;
4. Это “небытие небытия” есть диалектическое иное по отношению к бытию;
5. Определяясь как “бытийственность бытия” по отношению к “небытийственности небытия”, бытие получает качественную определённую;
6. Поскольку бытие “всегда” и “всюду” бытийствует, всякая определённая бытия (понимаемая здесь как эманация) есть бытие во всей его полноте».

Данная реконструкция приводится нами лишь как интересная, но вторичная попытка уже имеющихся философских исследований гносиса. Тем самым в ней утеривается преобладающий религиозно-мифологический элемент гносиса, заменяемый здесь «чистой» метафизикой. Помимо этого она не позволяет нам усмотреть существенное отличие гностического учения от учений античности.

Характерной чертой гностической космологии мы считаем ее пессимистический характер. На это явно указывает ряд исследователей. В частности, В.В. Болотов пишет: «...благодаря пессимистической закваске, гносис явился как попытка разрешить вопрос о происхождении мира под философским вопросом о происхождении зла в мире<sup>66</sup>». Мнение М. К. Трофимовой<sup>67</sup> в целом совпадает с суждением В.В. Болотова. Гностики считают творение болезнью божественности, её помрачением. Отделение бога низшего, творца, от бога высшего, благого, есть только отражение

<sup>66</sup> Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Под ред. А.Бриллиантова. — СПб., 1907-1918. Репринт: — М., 1994, с-182

<sup>67</sup> См. например. 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.

всего отпадающего от Единого, всего противостоящего ему и препятствующего своими притязаниями, своей ограниченностью невежества единству абсолютного начала. По мнению Г. Йонаса, «представляющийся нам безбрежным мир был для гностиков тюремной камерой, в которую заключена жизнь<sup>68</sup>». Данное понимание творения мира только на первый взгляд может показаться античным. Это не циклический, гармонический путь эманаций и восхождений многого и единого, это именно трагическая, недолжная «ошибка», допущенная Божеством. Хорошо подмечает это Плотин: «Есть и такие, кто утверждают, будто творение – акт Души, чьи "крылья ослабели"... Неужто подобное несчастье может произойти с мировой Душой? Старо также и учение о том, что тело – "темница души". Ново лишь то, что слабости человеческих душ приписываются Душе мировой<sup>69</sup>», – данная цитата приведена лишь для примера, так как общий обзор космологических идей эллинизма был дан в предыдущей главе.

Было бы неправильно не остановиться на важном для Античности понятии судьбы, рока. Конкретно судьба могла выступать в различных формах, от звездного неба до нравственного закона. Так или иначе в глобальном смысле рок, как это ни странно, разумен, как разумен и гармоничен весь космос. «Звездное небо — которое от Платона до стоиков было чистейшим воплощением разума в космической иерархии, примером разумности и потому божественной стороной чувственной реальности — теперь светит человеку в виде утвержденного ослепительного блеска чуждой силы и необходимости. Его правление — тирания, а не провидение<sup>70</sup>», – вот чем оказалась эта античная судьба для гностиков. Стремление к выходу из космоса совершенно логично направило их к бунту против судьбы. Конечно, сомнение в ее положительном статусе встречается уже у Плотина, но там все-таки оно разрешается не через бунт,

<sup>68</sup> Йонас Г. Гностицизм. СПб, 1998-С. 39.

<sup>69</sup> Плотин. Против гностиков. / Пер. Л. Ю. Лукомского. // Академия. Вып. 1. СПб., 1997.

<sup>70</sup> Йонас Г. Гностицизм. СПб, 1998-С.39.

а через смирение с легким налетом пессимизма.

Обратимся теперь более подробно к космогенезу в учениях отдельных гностических школ. Ввиду их многообразия мы сможем остановиться на двух наиболее влиятельных - школах Валентина и Василида.

Обратимся для начала к учению Василида. Его учение дошло до нас по трудам двух ортодоксальных ересиологов Иринея Лионского и Ипполита, где оно изложено весьма неясно и противоречиво<sup>71</sup>. Нашей задачей выступает здесь не выявлять тонкости различий между изложениями Иринея и Ипполита, а максимально общее изложение космо- и теогенетических положений учения Василида. Основу нашего изложения составят труды М.Э. Поснова, Л.П. Карсавина<sup>72</sup> и А.Ф. Лосева. Наши рассуждения здесь будут следовать за изложением самой концепции Василида, ввиду небольшого объема и противоречивости дошедших до нас источников.

Первое, что сразу бросается в глаза,- это резко апофатический характер учения о Первобожестве. Оно мыслится здесь не просто как несущее, хотя сам Василид и называет его «несуществующим Богом», но, вместе с тем, он понимает, что «невозможно сказать даже и того, что оно непознаваемо и неизреченно, поскольку такая его характеристика уже указывала бы на его определенный характер<sup>73</sup>». Само по себе такое представление можно считать восходящим к учению Платона, а в большей степени даже и Парменида. Но чуть позже мы увидим, что несмотря на такую «беспредикатность», ему вполне можно будет приписать характер творца. Это возможно и является противоречивым, но религиозная система

<sup>71</sup> Более подробно об этом см. Поснов М.Э. Гностицизм 2-го века и победа христианской церкви над ним // М.Э. Поснов, Киев, 1917

<sup>72</sup> Лев Платонович Карсавин. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Предисл. и коммент. С.В. Мосоловой. М.: Изд-во МГУ, 1994.

<sup>73</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн.1.М.: АСТ, 200, стр-362.

не обязана выполнять требования формальной логики. Несущий творец оказывается творцом несущего мира, и даже не мира, а Всесемьянности, из которой путем «выделения» разворачивается все определенное бытие. Л.П. Карсавин справедливо подчеркивает: «Не все христиане достигали теоретически до такого возвышенного учения о Боге не-Сущем и до такого чистого представления о творческом акте<sup>74</sup>».

Всесемьянность разделяется на три «Сыновства», которые нельзя путать с христианской Троицей. В контексте нашего исследования следует особо подчеркнуть, что это сыновство по отношению именно к Панспермии, а не к несущему Божеству. Тем самым эманационный характер развития начинается именно с этого уровня, не затрагивая Божество. Это придает учению Василида характер, весьма не похожий на языческий путь прямого эмманациативизма. Не следует также смешивать три Сыновства с тремя Лицами христианской Троицы, ввиду отсутствия субординации в последней.

«Первое Сыновство» представляет собой духовность, хотя и причастную миру, заключенную в семени мира, но в целом трансцендентную к нему, направленную и с «легкостью» возносящуюся к несущему.

«Второе Сыновство» уже является только «подражательным». Ему также присуще стремление к несущему, но ввиду большей его плотности и отягощенности оно не может быть достигнуто непосредственно. Что-бы вознестись к нему, «Второе сыновство» создает Святой Дух, и уже с его помощью возносится к несущему.

«Возможно, что судьбой Первого Сыновства Василид хотел выразить *как бы* случайность и временность Божьего творческого акта, во Втором

---

<sup>74</sup> Лев Платонович Карсавин. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Предисл. и коммент. С.В. Мосоловой. М.: Изд-во МГУ, 1994.

Сыновстве указывая на обращенную к миру и словно имманентную миру сторону Божьего творчества. Как бы то ни было, мир есть Третье Сыновство, и существо мирового развития в выделении этого Сыновства и заключается<sup>75</sup>», - пишет Л.П. Карсавин. Такое различие важно и в контексте нашего исследования, так как задает совершенно неязыческое, «трансцендентальное» отношение божества к творению (даже несмотря на то, что оно еще видится в системе Василида похожим на эманацию).

«Третье сыновство» - это уже понимаемый и вполне знакомый Античности космос. Он состоит из 356 «небес» и столь же многого числа эонов. Можно отдельно выделить Великого Архонта. Он, духовное, но ограниченное и потому ошибочно считающее себя «Высшим Богом» существо, рождает *Сына* и чрез него созидает восьмерицу (огдоагу) эфирного мира. Из оставшегося выделяется «Второй Архонт», тоже рождающий *Сына*, и чрез него созидает седмерицу (эбдомаду) планетного мира, чем завершаются 364 неба. Последняя, подлунная, или земная, часть мира остается без архонта, но в ней и найдет свое освобождение Третье Сыновство.

В состоянии неведения люди жили под властью Великого Архонта от Адама до Моисея. Со времени Моисея власть перешла ко Второму Архонту, и стало возможным некоторое откровение, не дающее, впрочем, знания даже о Великом Архонте. Второе *Сыновство*, бывшее непосредственным создателем мира, озаряет при посредстве Духа Святого ум рожденного Великим Архонтом *Сына*, не изливаясь, однако, на него и не смешиваясь с ним. Это благовестие обращает к несущему восьмерицу, благодаря чему чрез *Сына* Второго Архонта (Христа) обращается и седмерица. Наконец, истинное сыновство пробуждается и в средоточии земного мира — в Сыне Марии Иисусе, дабы и пребывающее еще в

---

<sup>75</sup> Лев Платонович Карсавин. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Предисл. и коммент. С.В. Мосоловой. М.: Изд-во МГУ, 1994.

безобразности Третье Сыновство сознало себя, стало легким и вознеслось ввысь. Иисус Христос возвещает сокровенную тайну. Помимо этого, важно то, что в Нем происходит «разделение» духовного, душевного и материального и освобождение Третьего Сыновства. В смерти Иисуса телесное Его естество возвратилось в первичную безобразность (хаос), душа отошла в седмерицу, духовное вознеслось в восьмерицу, а само Третье Сыновство соединилось с несущим. Тем самым мир оказался частично спасенным.

После вознесения, то есть соединения третьего сыновства с несущим, что выразится освобождением всех пневматиков, на весь мир будет ниспослано особого рода неведение, которое исключит всякую возможность одной ступени мироздания стремиться к другой ступени, тем самым каждая ступень мироздания будет удовлетворяться своим собственным и вполне естественным положением, не нуждающимся ни в чем другом. Особенно хочется подчеркнуть, что здесь, в отличие от системы Валентина, не произойдет уничтожения материи. Однако этот факт вряд ли сделает учение Василида античным по духу. Материя останется бесформенной, абсолютной пассивностью и, лишенная формы, образа будет продолжать существовать в таком виде бесконечно. Для античной же мысли взаимодействие формы и материи, независимо от их понимания, мыслилось как само по себе разумеющееся. Вот, что пишет А.Ф. Лосев: «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... Поэтому и материя, лишенная духа и всякого знания, тоже остается на своем месте, и притом навеки<sup>76</sup>». Своим высказыванием Алексей Федорович задает еще один важный для нас как в космологическом, так и в историческом плане

---

<sup>76</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн.1.М.:АСТ,200, стр-362.

элемент учения Василида, а именно линейность как космического, так и исторического развития.

Таким образом, мы указали на наиболее существенные черты, не позволяющие отнести рассматриваемую религиозную концепцию к языческим.

Рассмотрим теперь учение не менее влиятельного гностика - Валентина, наиболее подробно разрабатывающее идею эманации Божества (идея Плеромы) и зарождения чувственного космоса (идея Кеномы). В отличие от учения, например, Маркиона, утверждавшего вечность материи<sup>77</sup>, или рассмотренное нами учение Василида, где материя сотворена и вечна, в учении Валентина материя является сотворенной и конечной. Что это за творение мы, скажем несколько позже.

Первоначально, по Валентину, существует только плерома, которая первоначально представлена двумя зонами Первоначала и Молчания. У А.Ф. Лосева показываются различные возможности толкования соответствующих имен соответствующих эонов, нами оно будет дано в приложении. Указанная пара порождает два новых эона Отец и Истина, затем она порождает Логос и Жизнь, а те, в свою очередь Человека и Церковь. На этом мы прервемся (в нашем распоряжении нет сколь-нибудь подробных их описаний, известно лишь их механическое перечисление, хотя, руководствуясь общей логикой системы Валентина, эти описания должны были быть достаточно подробными, но, к сожалению, они оказались утерянными) и укажем далее лишь 29-й и 30-й эоны Желанный и София. К Софии мы еще вернемся ниже. Часто парные связи между эонами трактуют как своеобразные брачные отношения. Но, по меткому замечанию А.Ф. Лосева, «вторые противоположности не во всех парах

---

<sup>77</sup> Из библии Маркион никак не мог вывести представление о «материи, нерожденной, несотворенной, современной Богу... и вечной», т. е. фактически признать, что и «материя есть Бог» Поснов М.Э. Гностицизм 2-го века и победа христианской церкви над ним // М.Э. Поснов, Киев, 1917

женского пола<sup>78</sup>». Этот факт позволяет говорить, что отношения между ними не стоит уподоблять довольно обычной для языческой античности идеи рождения через союз мужского и женского божества (ср. Уран и Гера). Собственно говоря, слово «sydzygia», на наш взгляд, лучше перевести как просто «связь», а не брачная связь, или на худой конец как «соединение».

Роль последнего эона в перечисленных нами парах - Софии наиболее интересна. Именно благодаря ей и появляется кенома. Кратко миф о «грехопадении» Софии, опираясь на изложение М.Э. Поснова, Г. Йонаса и А.Ф. Лосева можно описать следующим образом.

София, несмотря на то, что является частью совершенной плеромы пытается устремиться к верховному первоотцу, минуя все посредствующие эоны. Это вносит нестабильность во всю плерому, и для устранения этой смуты Ум и Истина, которыми как раз и пренебрегла София в своем стремлении к первоотцу, породили еще новую пару эонов, а именно, Христа и Духа Святого, а стремление Софии было остановлено Пределом. Но это означало также и то, что Софии пришлось расстаться со своей безумной дерзостью, которую Валентин именует Энтимесой (enthymesis, «помышление»). Энтимеса оказалась отброшенной в кеному уже самим Пределом, где она потеряла всякую форму и образ. Разумеется, такое состояние не устраивало плерому. Однако никакое воздействие на кеному не могло осуществиться без Софии. Ведь именно София и была последним завершением плеромы; и ввиду ее иерархического строения только при помощи Софии могла преобразить кеному.

Восстановиться в плероме она смогла только благодаря исключению из себя Энтимесы, то есть слепорождающего переживания; а это лишало ее полного совершенства, так как в ней не оказывалось внутреннего и восторженно творческого принципа. Для того чтобы преобразовать Софию

---

<sup>78</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн.1.М.:АСТ,200

не только в ее отношениях к плероме, но и в ее отношениях к кенOME, плерома порождает предвечного Иисуса, которого Валентин отличает от первого Христа. Уже тот первый Христос из жалости преображает также и Энтимесу, даруя ей бытие и форму, вследствие чего она теперь начинает носить и свое имя Ахамот (это еврейское слово, обозначающее «мудрость», то есть греческую Софию), но она пока еще пребывает в кенOME. А Иисус дает ей не только бытие и форму, но еще и знание. Ахамот вступает в брак с ангелами, окружавшими Иисуса в тот момент, когда он давал ей знание. От этого брака рождается Демиург, который создает космические семь сфер и, тем самым весь материальный мир, а это уже заполняет кеному и лишает ее первичной бесформенности.

Однако сам Демиург, по Валентину, не обладает тем знанием, которым обладает его мать София-Ахамот, и тем самым он ничего не знает даже и о самой плероме. Вся созданная природа полна печали; но она не знает, в силу чего и ради чего у нее эта печаль. Вся материя есть не что иное, как печаль самой Софии-Ахамот, из ее ужаса появились горы, из ее слез — моря, а из ее отчаяния — демоны. Демиург — существо доброе. Но он тоже лишен знания и ничего не знает о плероме.

Подобного рода миротворение не может удовлетворить ни созданную мировую область, ни саму Софию. Тем самым, по Валентину, возникает необходимость еще третьего Иисуса, сына Духа Святого, который в данном случае отождествляется с Софией, но получает свою телесность от Демиурга. Этот третий Иисус, наконец, и посылает знание, которого не хватало созданиям Софии, то есть миру и человеку. За этим Иисусом идут те, которых уже сама София создала в виде духовных, но пока не обладающих абсолютным знанием существ (пневматиков). О разных типах людей будет сказано в следующем параграфе нашей работы. Постигшие знание (гносис) пневматики достигают духовной зрелости, преодолевают душевность и материальность, становятся способными вступить в

Плерому. Демиург, узнав от Иисуса об истинном своем месте во Вселенной, смиряется перед Ним, и в награду водворяется вместе с добродетельными душевными людьми на восьмое небо, где раньше пребывала Ахамот. «Всё остальное: материальный мир, материальные и порочные душевные люди — погибает<sup>79</sup>». Тем самым гибнет в огне вся материя.

Изложив религиозную систему Валентина, обратимся к нашей первостепенной задаче - определению того, что в ней никак не может быть сведено к языческим представлениям.

Во-первых, сложная система эонов лишь издали может быть принята за подобие языческого пантеона. В самом деле, боги, знакомые язычеству, являются олицетворением некоторой части природы, явления природы или законов природы. Тем самым, они выступают как часть космоса, только более тонкая, высшая его часть. Есть ли подобные боги в системе Валентина? Да, есть. Это Демиург и его помощники. В то же время эоны, входящие в плерому, кроме последнего (Софии), никакого отношения к космосу (кеноме) не имеют. Таким образом, уж если их и считать отдельными богами, то точно не в античном значении этого термина. Иначе мы получим систему из 30-ти с лишним *deus otiosus*.

Во-вторых, никакого уничтожения материального мира, космоса Античность ни коем образом не приемлет. Тем более, что это уничтожение рассматривается в валентинианской системе как должное и положительное явление, призванное исправить ошибку, заключающуюся в создании космоса. То, что космос не существует вечно - это столь же немислимо для язычества.

---

<sup>79</sup> Священник Сергей Мансуров Очерки из истории Церкви(римская церковь в середине 2-го века) [http://mystudies.narod.ru/library/m/mansurov/history/mans09\\_2.htm](http://mystudies.narod.ru/library/m/mansurov/history/mans09_2.htm)

В-третьих, космос оказывается не только созданным в плане оформления, эманации чего-то изначально имманентного, а обуславливается действиями внекосмических (плеромических) сил, явно показывает нам на креационистский характер валентинианской космологии. Он выступает правда здесь в несколько необычной форме, в отличии от христианства или иудаизма - акт творения здесь не свободный, а вынужденный. Однако, в контексте нашего исследования это не столь важно. Картина развития космоса у Валентина не может считаться и деистической. Не будем выделять в отдельный пункт, но отметим, что все это создание космоса и дальнейшее его развитие сопровождается своеобразным его «оплакиванием». Однако «..никто в античном космосе не плачет о его несовершенстве; и уже тем более не плачет тот Демиург, который создал этот несовершенный космос... Но что делает из этого валентиновская школа? Оказывается, что и сам творец этого мира, София, печалится и тоскует о своем же собственном творении. И то, что создано Софией, тоже тоскует и плачет». Помимо этого София, не только создает космос, его внекосмические силы постоянно на него воздействуют, причем уже в определенном направлении.

В-четвертых, уточним это направление. Оно (воздействие) не только направлено на уничтожение всей кеномы, но,, что уже совсем необычно-на спасение некоторой ее части, а именно Демиурга и части психиков (душевных людей), тем самым на спасение, пусть и очень ограниченное, космоса. Об этом очень хорошо пишет А.Ф. Лосев: «...ни о каком вечном спасении мира и человека не может быть и речи в язычестве. Мир и человек в античности пребывают в вечном круговороте и свидетельствуют только о постоянном круговороте вещества в природе<sup>80</sup>».

---

<sup>80</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн.1.М.:АСТ,200

Из вышеизложенного следует, что космологическое учение Валентина во многих аспектах противоречит языческим представлениям о теогенезе и космогенезе, а следовательно, не может считаться достоянием лишь античной культуры, христианского здесь намного больше. Однако доказательство последнего не входит в задачи данной работы.

Подводя итог первой части данного параграфа, отметим, что подобный анализ, направленный на выделение специфических «неязыческих» элементов, может быть проделан и относительно других гностических школ. Однако системы, рассмотренные нами, дают наиболее яркий срез ввиду того, что являются достаточно зрелыми во временном отношении, наиболее обстоятельно изложенными. Кроме того не вызывает сомнения их принадлежность именно к гностицизму<sup>81</sup>. Вполне возможно и пожалуй, наиболее интересно было бы рассмотреть с данных позиций наиболее близкую к ортодоксальному христианству религиозную систему Маркиона. Но проблематика последней носила не космологический, а, в большей степени, этико-антропологический характер, то есть была несколько однобокой. «Маркион не стремился к созданию стройного и продуманного учения<sup>82</sup>», - скажет о нем Л.П. Карсавин.

Обратимся теперь к исследованию гносеологической проблематики в гностицизме. Можно сказать, что собственной гносеологии в общепринятом смысле гностицизм так и не создал. Однако, ввиду исключительной сотереологической важности овладения гносисом (он, и только он является спасительным), игнорировать гносеологический аспект гностических учений мы не можем. Мы не будем здесь говорить о каждой или нескольких гностических школах по отдельности, а попытаемся дать целостную картину понимания познания, гносиса в гностицизме, а затем

---

<sup>81</sup> Религия офитов, рассмотренная А.Ф. Лосевым как гностическая многими выделяется в отдельный вид античной религиозности

<sup>82</sup> *Лев Платонович Карсавин. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Предисл. и коммент. С.В. Мосоловой. М.: Изд-во МГУ, 1994.*

обратимся к нескольким апокрифическим первоисточникам.

Прежде чем перейти к решению задач нашего исследования, отметим, что нам особенно импонирует точка зрения И. Мейердорфа о том, что «претензия обладать неким привилегированным знанием обща гностикам и христианам вообще. Различия между христианами и гностиками в этом отношении сводятся к тому, каким образом приобретается это знание: гностическое знание приобретается и передаётся на индивидуальном уровне, а христианское — принадлежит Церкви как целому<sup>83</sup>», так как она имплицитно подразумевает непосредственную гносеологическую близость между ортодоксальным христианством и гностицизмом, что означает неязыческий характер последней. Нам же предстоит теперь, по возможности, указать как можно больше различий между пониманием познания в гностицизме и языческой философии.

Известные историки философии Д.Реале, Д. Антиссере определяют гносис следующим образом: «Термин "гносис" буквально означает "познание", но технически он стал обозначать особую форму мистического познания, которая была характерна для некоторых религиозно-философских течений позднего язычества, в особенности, еретических сект, вдохновлявшихся идеями христианства<sup>84</sup>». Такое методическое понимание гносиса действительно имеет место быть. Однако конкретное всегда богаче абстрактного. В рассматриваемых нами учениях Гносис раскрывается со следующих сторон:

1. Онтологической;
2. Сотереологической;
3. Психолого-антропологической;
4. Собственно гносео-технологической;

<sup>83</sup> Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. — New York, 1985.

<sup>84</sup> Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней, СПб, 1995

На наш взгляд, в гностицизме ведущим становится именно первый аспект (в других религиозных направлениях могло быть и по-другому, например, ортодоксальное христианство не отрицая гносис как таковой, делало акцент на сотериологической стороне) , хотя подчеркнем, что все аспекты гносиса находятся в синтезе.

Представление о гносисе почти всегда наделяет его атрибутами «тайный», «эзотерический». Гносис есть "тайное" знание в нескольких аспектах.

1. Прежде всего, гносис - тайна в онтологическом плане, т.е. это некое прочтение "тайнописи" бытия.
2. Это также тайна в гносеологическом плане, т.к. здесь используются особые приёмы экстатического познания.
3. Далее, гносис есть знание лишь для избранных; .
4. Наконец, таинственна самая возможность проявления смысла в тварном мире <sup>85</sup>.

Вернемся к онтологическим основаниям гносиса: как нами уже было замечено, гносис выражает не просто знание, так как «в гностицизме познание неотделимо от бытия; познание здесь и есть подлинное бытие (и наоборот)».<sup>86</sup> Похожую точку зрения высказывает и Г. Йонас: «Знание является изначальным условием Абсолюта, первичным явлением, а незнание не просто нейтральным отсутствием его в субъекте, не относящимся к познанию, но происходящим нарушением, частью Абсолюта, идущей от его собственных побуждений, где в результате возникает негативное условие, все еще связанное с изначальным условием знания, представляющее утрату или искажение последнего»<sup>87</sup>. Связь бытия и мышления, знания не отрицалась античной культурой. А вот

<sup>85</sup> Дьяков А.В. Гностицизм как религия и философия <http://apokrif.fullweb.ru/study/diakov.shtml>

<sup>86</sup> Дьяков А.В. Гностицизм как религия и философия <http://apokrif.fullweb.ru/study/diakov.shtml>

<sup>87</sup> Йонас Г. Гностицизм. СПб, 1998, С.-102

возможность приписывания «незнания» самому Абсолюту для античной культуры не мыслима. Каждое конкретное божество, конечно, не обладало всем знанием, но Космос, безусловно, вмещал его в себя и жил по его законам.

Говоря о валентинианах, Г. Йонас подмечает тесную связь между неведением и материей космоса, а именно последнюю он называет «гипостатизированным продуктом».

Если для античности материя, как правило, была тем, через что дух проявляет себя, то из чего дух творит, задавая матери форму, то здесь материя- эпифеномен духа, подлежащий скорейшему устранению через гносис. Но если создание космоса — онтологическая функция «неведения», тогда «познание» также предположительно имеет онтологический статус, далеко превосходящий любую простую нравственную или психологическую значимость; и призыв к искуплению получает здесь метафизическое обоснование в учении об общем существовании, которое делает его единственно убедительным и достаточным средством спасения, и это спасение в каждой душе — космическое событие. Тем самым, мы переходим к сотериологической функции гносиса.

Для религий, так или иначе, предполагающих недолжность существующего порядка вещей, характерна разработка тех методов, через которые можно «прорваться» к должному или организовать его. Это может быть выполнение ритуала, экстатическое обретение мудрости, глубокая религиозная вера. Для гностиков таким «методом» становится постижение гносиса. Формальное определение было дано нами выше, поэтому сразу обратимся к более конкретным вопросам.

1. Источник гносиса. Гносис происходит из внекосмической области, он не порожден космосом и не развивается в нем.
2. Антропологическая дифференцированность. Для восприятия спасительности гносиса необходима заданная предпосылка для его понимания, а именно имманентность Плероме (Несущему Богу). Для

остальных он может выполнять лишь чисто этические функции.

3. Взаимоотношение гносиса и ритуала. Г. Йонас указывает, что будучи определенным условием спасения, первоначально еще требующим сотрудничества с таинствами и божественной милостью, будучи средством средств, он, как таковой, становится адекватной формой спасения. Более того, «не следует творить ни мистерию невыразимой и невидимой силы через тленные предметы творения, которые мы видим, ни мистерию немислимого и нематериального бытия через чувственные и материальные вещи<sup>88</sup>». Таким образом, гносис сам по себе становится единственным источником спасения. Отказ от ритуалистической практики ослабляет важность социальных связей между гностиками. В целом такое положение дел не характерно для Античности, где акцент делался либо на мистериальных действиях, либо на исполнении предписанных обрядов.

Мы уже говорили, что гносис сам по себе еще не является актуальным спасением в отношении человека. То есть, антропологически, гносис спасителен только для некоторого числа людей. В следующем параграфе будет рассказано о специфике таких классификаций. Здесь мы лишь отметим общее для христиан<sup>89</sup> и гностиков трехчастное деление человечества на: пневматиков (духовных), психиков (душевных) и иликов (плотских). Гносис действует на них различным образом: для пневматиков он спасителен абсолютно, для психиков его спасительность неполная, иликам он вовсе недоступен.

Наконец, скажем немного о собственно гносеологическом понимании гносиса. Каким бы необычным он ни казался, гносис - это прежде всего знание.

---

<sup>88</sup> (Iren. I. 21. 4)

<sup>89</sup> 1 Коринф., Следует иметь ввиду, что в гностицизме это деление носит онтологический, а в христианстве-этический характер.

Очень точно М.К. Трофимова раскрывает специфику изменения познавательных сфер при обретении гносиса: «Гностик тождествен божеству, внешний мир - жизни внутренней, спасающий - спасаемому, антропософия становится теософией, характеристики онтологические переходят в гносеологические и психологические<sup>90</sup>».

Пожалуй, наиболее важной чертой гностической теории познания является ее ориентация на синтез, преодоление противоположностей. Достаточно ярко прослеживается тенденция перевода познавательных усилий с внешнего мира на внутренний. На это есть онтологические причины, так как реален и вечен именно внутренний мир пневматика (гностика), а никак не мир чувственного космоса.

Гностическое познание всегда должно быть символично, по крайней мере, должно начинаться с расшифровки символа. Ведь, «истина не пришла в мир обнажённой, но она пришла в символах и образах<sup>91</sup>».

Давайте теперь в завершение данного параграфа приведем несколько цитат из гностических апокрифов, касающихся вопросов познания.

Автор Евангелия от Фомы утверждает необходимость снятия противоположностей в познании таким образом: «Иисус сказал: Когда вы сделаете двух одним, вы станете Сыном человека, и, если вы скажете горе: Сдвинься, она переместится{110}. Более подробно Фома раскрывал похожую мысль в 27-м стихе: «...Иисус сказал им: Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаза вместо глаза, и руку вместо руки, и ногу вместо ноги, образ вместо образа, - тогда вы войдете в [царствие]».

<sup>90</sup> Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

<sup>91</sup> Евангелие от Фомы", 67; пер. М.К.Трофимовой,

Тема соотношения свободы и знания ярко раскрывается в Евангелии от Филиппа:

В 5-м стихе: «Тех, кому не дано творить грех, мир называет свободными. Знание истины возвышает сердце тех, кому не дано творить грех. Это делает их свободными и делает их выше всего. Но любовь созидает. Итак, тот, кто стал свободным из-за знания,- из-за любви раб тех, кто еще не смог подняться до свободы знания. И знание делает их способными, (ибо оно побуждает их) стать свободными. Любовь ничего (не берет). Как (возьмет она что бы то ни было? Все) принадлежит ей. Она не говорит: (Это - мое -) или: Это-мое, (но она говорит: Это) –твое».

Стих 27-й: «Тот, кто обладает знанием истины,- свободен. Свободный не творит греха, ибо тот, кто творит грех,- раб греха. Мать - это истина, а знание – согласие» говорит об антагонистических взаимоотношениях греха знания.

Антропологический смысл знания полно раскрывается 123-м стихе «...Незнание есть мать (дурного для нас), незнание служит (смерти). Те, кто происходит от (незнания), и не существовали, и (не существуют), и не будут существовать. (Те же, кто пребывает в истине), исполнятся совершенства, когда вся истина откроется. Ибо истина подобна незнанию: сокрытая, она покоится в самой себе, но, когда она открывается (и) познается, ее прославляют. Насколько могущественнее она незнания и заблуждения! Она дает свободу. Логос сказал: Если вы познаете истину, истина сделает вас свободными. Незнание - это рабство. Знание - это свобода. Если мы познаем истину, мы найдем плоды истины в нас самих. Если мы соединимся с ней, она воспримет нашу плерому».

Исходя из вышеизложенного, ясно, что гносеологические представления гностиков до конца не могут быть рассмотрены в контексте античной культуры, напротив - наблюдается значительное

сближение ортодоксального христианства и гностицизма в этих вопросах.

Подытоживая онтологическую и гносеологическую часть данного параграфа, тезисно отметим, что:

1. Гностическая космология представляет собой синтез эманационного и креационного в генезисе мира, при большей акцентуированности на второй аспект;
2. Гностицизм характеризуется особым рода дуализмом между духовным и материальным
3. Материя в гностицизме выступает как результат ошибки, подлежащей уничтожению или полного оставления в бесформенности.
4. Гностический тип познания является экстатический Откровением и выполняет прежде всего онтологические(трансформация человека) и сотериологические (выход человека за пределы космоса) функции.

Учение о человеке есть неотъемлемая и важнейшая часть любой достаточно развитой религиозной и философской системы. Трудность определения языческого и неязыческого в гностическом учении, в том числе и учении о человеке, была выделена многими исследователями: А.Ф. Лосевым, Л.П. Карсавиным, В.В. Болотовым и др. Целью настоящей работы является реконструкция элементов гносиса (в особенности социально-антропологической стороны), не могущих быть сведенным и к языческой парадигме религиозно – философского мышления.

Специфика гностической антропологии заключается в том, что само понятие человека у гностиков оказывается раздробленным. Трехчленное деление человечества, наиболее ярко выраженное в системе Валентина (на иликов, психиков и пневматиков), в некоторой степени обобщает общегностическое понимание духа как единственно и подлинно человеческого в человеке,- на это указывает и Г.Йонас: «Не только тело, но и "душа" представляют собой продукт космических сил... Тело и душа

человека представляются частью мира и подчинены гемармену (року, космическим законам- вставка наша) от начала до конца»<sup>92</sup>. Поэтому в гностицизме и нет потребности в спасении, в сотериологическом преображении всего человека (ср. с христианским «Я всего человека исцелил»<sup>93</sup>). Однако стремление человека к выходу в надприродное имманентно присуще ему. В.Н. Назаров указывает, что «мудрость божественного промысла состоит в том, что человек, «исчадие» дольного мира, несет в себе свет Софии, являясь через нее потенциальным членом Плеромы»<sup>94</sup>. В идеале гностическая антропология должна быть пневматологией, но, исходя из задач нашего исследования, условно «человеческим» мы будем называть и психофизический элемент человека.

Рассмотрим первоначально антропологическую сторону учений Василида, Маркиона (восточный гносис), Валентина (западный гносис), опираясь преимущественно на работы Г. Йонаса «Гностическая религия», А.Ф. Лосева «История античной эстетики», М.С. Поснова «Гностицизм 2-го века и победа христианской церкви над ним», С.Н. Трубецкого «Начатки гностицизма» и В.В. Болотова «История древней Церкви», особо останавливаясь на социальных аспектах. Затем обратимся непосредственно к первоисточникам, наиболее концентрированно, на наш взгляд выражающим гностический взгляд на происхождение, природу и назначение человека, а конкретно, к «Евангелию от Фомы» и «Евангелию от Филиппа». Ограничение двумя источниками и тремя школами продиктовано стремлением не столько детального изучения разнообразия гностических представлений, сколько необходимостью вычленения неязыческих антропологических представлений гносиса как целостного культурно-религиозного феномена.

Учение Василида о человеке носит незавершенный характер. По

<sup>92</sup> Йонас Г. Основные гностические догматы, Спб, Лань, 1998.

<sup>93</sup> Иоанн 7,23.

<sup>94</sup> Назаров В.Н. Феноменология мудрости: образы мудреца в истории культуры. –Тула.: издательство ТГПУ, 1993, с.-86

крайней мере, в дошедших до нас источниках не присутствует полное описание возникновения человека. По всей видимости, оно связано с возникновением третьей ипостаси- Святого Духа. По мнению В.В.Болотова «за миром отрицается право на бытие, если посмотреть с точки зрения третьего сыновства. Раз третье сыновство выделится, то мир теряет *raison d'être* своего бытия, хотя он не обрекается на погибель»<sup>95</sup>. Это третье сыновство связывается непосредственно с генезисом и судьбой человека. Учение Василида поддерживает идею о существовании трех типов человека: гиликов, психиков и пневматиков, возведенную Христом через Иисуса. Пневматиков ожидает автоматическое спасение (апокатасис) с которым отпадет всякая возможность стремления одной ступени мироздания к другой. Взгляд Василида на судьбу человека содержит в себе довольно много языческого:

1. Большинство людей остаются «заложниками» космического круговорота.
2. Святой дух, как третья ипостась, не входит в единую личность Абсолюта, а представляется растянутой по всему миру и находящей свое завершение лишь в пневматическом человечестве. Таким образом, Абсолют все равно оказывается непреодолимо отделенным от человека<sup>96</sup>.
3. Хотя представление о возможности выхода человека из космического круговорота носит неязыческий характер, сам этот «выход» мыслится Василидом как жестко заданный, автоматический.

Однако само наличие эсхатологической перспективы, пусть и в таком ущербном, с точки зрения христианства, видении, а в особенности, радикальный отказ от возможности бесконечного процесса реинкарнации указывает на монотеистические корни данного учения.

Антропологическая проблематика так или иначе затрагивалась и в системе Маркиона. По мнению М.Э. Поснова: «Согласно Маркиону,

<sup>95</sup> Болотов В.В. «История древней Церкви», СПб., 1907. Репринт: М., 1994

<sup>96</sup> «Между тем, можно говорить лишь о том, что для Василида сверхвременно Первое Сыновство, в крайнем случае - и Второе, но никак не Третье»-Карсавин Л.П. «Глубины сатанинские(офиты и Василид) [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Gnost/15.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Gnost/15.php)

человек в своей законченной форме, подобно всей природе, является творением мирового бога и, до пришествия Христа, его законной и неограниченной собственностью, подобно телу и душе<sup>97</sup>». Поэтому «естественно», что ни одна его часть не является чуждой этому миру, пока Благой Бог является чуждым для него в абсолютном смысле, как для всего сотворенного.

Следовательно, нет генеалогии или истории, связывающей Демиурга с Благим Богом. Первый является божественностью в действии, обнажающей свою сущность в сотворенной ею вселенной, и он является антитезисом Благому Богу даже не как зло, а по меткому выражению Г. Йонаса - «просто так».

Маркион указывает на важнейшее свойство Бога, отличающего его как от христианского теистического представления о нем, так и от античного политеистического: «Он спасал нас от мира и его бога для того, чтобы сделать нас детьми нового и чуждого Бога<sup>98</sup>». На это не было никакой причины, за исключением его благости. Он не собирает потерянных детей из изгнания обратно в их дом, но свободно принимает чужеземцев, чтобы взять их из земли угнетения и несчастья в новый дом Отца. Соответственно, так как они изначальная собственность не его, а мирового бога, их спасение является «покупкой свободы» со стороны Христа, которая в терминах христианства рассматривалась как «выкуп». Цена искупления — кровь Христова, которая проливается не во имя отпущения грехов или очищения человечества от вины, не ради искупления греха подчинения Закону — короче говоря, не во имя примирения человечества с Богом, но для отмены требований создателя к его собственности.

Данная антропология выглядит со стороны античного язычества, по меньшей мере, странной. То, что человек является частью космоса, генетически происходит из него, как раз вполне обычно для язычества.

<sup>97</sup> Поснов М.Э. Гностицизм 2-го века и победа христианской церкви над ним // М.Э. Поснов, Киев, 1917

<sup>98</sup> Гарнак цит. по книге Йонас Г. Гностицизм. СПб, 1998-С.87.

Необычна и даже невозможна, последующая «покупка». Тем более, никакой необходимости выхода из космических сфер в область небытийственного в рамках античной культуры не было.

Система Валентина является более пространно разработанной с антропологической точки зрения. Рассмотренное ранее соотношение между плеромой и кеномой позволяет рассматривать пневматического человека как наиболее явный феномен «полноты» плеромы в «пустоте» кеномы. Внекосмическое его положение, первоначально выглядящее как потенциальное, полностью актуализируется с явлением Иисуса в мире, благодаря чему пневматики и получают возможность стать гностиками. Главнейшей для нас идеей системы Валентина является центральное положение гностиков, центральное не столько в плане космологической важности, сколько в виду их одновременной близости как к кеноме, так и плероме. По мнению Ипполита, именно они и являются целью творения. Такая позиция христианского автора, относительно сближающая христианскую и гностическую точку зрения на место человека в мире, заслуживает большого внимания. Центральное место человека (с христианской точки зрения - лишь некоторой части человечества) в мироздании указывает на тот факт, что даже ересиологи не могли считать систему Валентина исключительно языческой (с одной стороны ересиологи называют Валентина учеником Платона и Пифагора, а с другой считают его христианским еретиком<sup>99</sup>). Тем более, столь высокое понимание человеческого достоинства видится нам абсолютно неязыческим. А.Ф. Лосев пишет об этом так: «...личность здесь есть нечто единственное и неповторимое, а не просто повторяющийся момент в общем круговороте веществ в природе»<sup>100</sup>. Однако неправильно было бы и преувеличить монотеистические элементы: ни о каком сотворении

<sup>99</sup> Сравните например с мнением о людях у Цельса или даже у римских стоиков. См. также Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним, Брюссель, 2001, стр.-476,487

<sup>100</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн.1.М.:АСТ,200, стр-362.

человека (в особенности, по образу и подобию Первобожества), тем более принятие телесности человека как Богом данного состояния в Валентинианстве не имеет места. Концепцию создания человека в некотором смысле следует считать эманнационной, а не креационной. «За Иисусом идут те, которых уже сама София создала в виде людей духовных», - пишет А.Лосев. Будучи целью всего творения (Ипполит), они являются инобытием Отца, а генетически происходят от Софии как вышележащего эона. Столь высокое место внекосмического духовного элемента, ради которого существует и плерома, и кенома - невысказанный для язычников факт.

Итак, можно утверждать, что:

1. Человек занимает центральное положение в космосе;
2. Он имеет некосмическое происхождение;
3. Человек является своеобразным заложником космоса;
4. Целью человеческой жизни является возвращение в Плерому посредством гносиса.

## **2.2.Социо-этические аспекты гностических учений**

Рассмотрим теперь одну из сторон гностической антропологической мысли более конкретно, для чего дадим более полное раскрытие особенностей социального бытия человека, его бытия в контексте истории,

а затем обратимся к этикоаксиологическим идеям гносиса. Изначально присущее гностической традиции пренебрежительное отношение к государству и социуму отнюдь не сводится к умалению их значения. Напротив, они часто рассматриваются как реальные, действующие силы, мешающие освобождению. Государство, первоначально рассматриваемое как земное воплощение космического порядка, стало для гностиков, по словам Г. Йонаса, «суровым и неблагоприятным порядком, тираническим и злым законом, лишенным смысла и благодати, чуждым целям человека и его внутренней сущности, не имеющим предмета сообщения и подтверждения»<sup>101</sup>. Впрочем, слова эти он относит не непосредственно к государству, а к порядку как таковому. К.Рудольф говорит более конкретно: «Отвержение творения вкупе с Творцом и принижение и демонизация небесных сфер (звезд и планет) с необходимостью включают неприятие и отрицание созданного античностью социально-политического мира»<sup>102</sup>. Но демонизация звезд не снизила влияние астрологии. Напротив, такой переход стал, однако же, благоприятной предпосылкой для возрастания политической значимости астрологических прогнозов — ведь неизменному числу обезличенных сил, составляющих систему правления, будут с готовностью подчиняться все земные события. Вавилонская астрология подходила более, чем астрология греческая, настаивавшая не на неизменности звездного порядка, а на гармонии звездных сфер.

Именно в тотальности скептицизма относительно мирового порядка и выявляется социальная сущность гностицизма. Вот как пишет об этом Г.Йонас: «Действительно, вместо отрицания миром атрибута порядка (который теоретически мог привлечь к исполнению космический пессимизм), они превратили этот самый атрибут из атрибута восхваления в атрибут посрамления, и по мере развития процесса подчеркивали это<sup>103</sup>». В целом, «критика и осуждение Ветхого Закона, предпринятые еще ап.

<sup>101</sup> Йонас Г. Гностицизм. СПб, 1998-С. 143

<sup>102</sup> Kurt Rudolph, Gnosis, The Nature & History of Gnosticism, San Francisco, 1984.

<sup>103</sup> Йонас Г. Гностицизм. СПб, 1998

Павлом, были с готовностью поддержаны гностицизмом. Закон создан и передан людям не благим Богом, а некоей посредствующей силой, отсюда, во-первых, его неабсолютное качество; и, во-вторых, сосредоточенность Закона на каре, жесткости, формальной справедливости. Благодать противопоставляется законности, понимаемой лишь как неотвратимость и мощь. Вновь сталкиваются благодать и могущество, вновь возникает дилемма, которую призвано было разрешить введение Логоса<sup>104</sup>». Понятие закона, таким образом, становится еще более умаленным по сравнению с учением апостола Павла.

Античное язычество знало критику государства (учение киников), знало критику социальных отношений (Демокрит), не знало оно лишь всеобщей критики порядка независимо от его онтологических ступеней. Однако не стоит отождествлять тотальность критики с радикальностью ее воплощения. Как правило, гностики отличались не столько антисоциальностью, а скорее асоциальностью. Хотя, «гносис, по крайней мере, насколько нам известно сегодня, был заинтересован не в какой-либо реформе земных условий, а лишь в их полном и окончательном разрушении»<sup>105</sup>, это нельзя считать свидетельством революционного духа в обыденном, социальном значении. Так или иначе, изменение общественного устройства, уклада жизни предполагает замену настоящего устройства на более лучшее, нормативно предписанное. Сама по себе идея искоренения иерархии как таковой исключает количественную и даже качественную модификацию системы, предполагает нахождение вне нее. Это положение видится затруднительным (полный отказ от участия в социальной иерархии требует отшельнической жизни в самом строгом отношении), скорее идеальным. Как альтернатива полной изоляции от общества, в контексте рассматриваемой нами проблемы, может выступить индифферентность по отношению к системе общественных отношений.

<sup>104</sup> В.И. Исаев. Декларация правового нигилизма: гностический миф// Право и жизнь № 31,2000

<sup>105</sup> .Kurt Rudolph, Gnosis, The Nature & History of Gnosticism, San Francisco, 1984.

«Иисус сказал: Будьте прохожими»<sup>106</sup>, – вот такую форму эскапизма и избрало большинство гностиков. Известно, что последователям Валентина, Симона Мага не возбранялось жениться и даже заводить детей, Маркион стремился занять епископскую кафедру в Риме<sup>107</sup>. Таким образом, гностиков в целом нельзя назвать радикальными аскетами, но, безусловно, таковые встречались и среди них. Другой крайностью могут служить либертинистские тенденции в гностических школах, но они не были столь всеобъемлющими, как считалось долгое время. Е.В Родин в статье «Гностический этос»<sup>108</sup> обстоятельно доказывает несостоятельность огульной характеристики гносиса как либертинистского по сути.

Традиционными как в гностицизме, так и в ортодоксальном христианстве выглядят положения об инвертировании социальных взаимоотношений за пределами мира (или жизни): «в этом мире рабы служат свободным. В царствии небесном свободные будут прислуживать рабам...»<sup>109</sup>. Основное внимание уделяется именно внутреннему неприятию несправедливого с высшей точки зрения положения дел: «Тот, кто раб против своей воли, – он сможет быть свободным. Но тот, кто стал свободным по милости своего господина и сам отдал себя в рабство, он более не сможет быть свободным.»<sup>110</sup>. Действительно, невозможно освободить человека, который сознательно соглашается со своим рабством, целеустремленно бежит от свободы. Можно найти в гностических апокрифах аксиологически положительную характеристику бедности и отрицательную – богатства: «Иисус сказал: Блаженны бедные, ибо ваше – царствие небесное»<sup>111</sup> или «Иисус сказал: Почему вы пошли в поле? Чтобы видеть тростник, колеблемый ветром, и видеть человека, носящего на себе мягкие одежды? [Смотрите, ваши] цари и ваши знатные люди – это они

<sup>106</sup> .Евангелие от Филиппа, <http://gnostic.front.ru>, С-47

<sup>107</sup> .Поснов М.Э. Гностицизм 2-го века и победа христианской церкви над ним // М.Э. Поснов, Киев,1917 .Стр- 385-387

<sup>108</sup> .Родин Е.В. Гностический этос, <http://gnostic.front.ru>,

<sup>109</sup> Евангелие от Филиппа, <http://gnostic.front.ru>, С-87

<sup>110</sup> . Евангелие от Филиппа, <http://gnostic.front.ru>, С-114

<sup>111</sup> .Евангелие от Фомы, <http://gnostic.front.ru>, С-59

носят на себе мягкие одежды и они не смогут познать истину!»<sup>112</sup>, -это только несколько цитат из Евангелия от Фомы. Но опять же бедность не стала жестким требованием для гностиков, большинство из которых можно отнести к «среднему классу». «Последний (демиург - вставка наша) щадит и награждает только праведных; Христос призывает к себе мытарей и грешников, труждающихся и обремененных.»<sup>113</sup>. Награждает так не только демиург, но и его представители: гражданские власти. Подобно законам демиурга, законы Рима безличностны, жестки и руководствуются принципом справедливого воздаяния, весьма слабо смягченным милостью правителей. Они обеспечивают минимум свободы, необходимой для развития общества, но эта свобода всегда в рамках, свобода «от сих до сих».

«В итоге восстание и гностическое вольнодумие было вызывающим выражением мятежа в не меньшей степени против культурной традиции, чем против Демиурга)...»<sup>114</sup>. Не стоит забывать, что мятеж носил духовно-практический, а не социально-практический характер.

Вопрос понимания власти является одним из центральных для понимания собственно политической составляющей социальной идеологии. По мнению И.В. Исаева, «власть рождается в ходе преодоления либо злого (Сирийская школа), либо пассивного (Александрийская школа) хаоса. “Неведомый отец” путем эманации создает систему “сил и властей”, но отстраняется от создания материального мира. Созданные им ангелы, силы и власти творят иерархию небес, нижнее из которых непосредственно оказывается связанным с чувственным миром. Последний оказывается разделенным между ангелами и распадается на сферы их владычества.»<sup>115</sup>, в этом и заключается двойственный характер понимания власти, раскрывающийся в признании священной иерархии плеромы и

<sup>112</sup> .Евангелие от Фомы, <http://gnostic.front.ru>, С-82

<sup>113</sup> .Поснов М.Э. Гностицизм 2-го века и победа христианской церкви над ним // М.Э. Поснов, Киев,1917 Стр- 403

<sup>114</sup> Йонас Г. Гностицизм. СПб, 1998-Стр. 159

<sup>115</sup> В.И. Исаев. Декларация правового нигилизма: гностический миф// Право и жизнь № 31,2000

отвержением власти земных (в широком смысле - космических) правителей. Л.П. Карсавин в своих «Глубинах сатанинских» отчетливо указывает на философскую неполноту, наготу такой системы постепенного иерархического умаления внутри самой Божественности.<sup>116</sup>

Подводя итог краткому рассмотрению социальных взглядов гностической традиции, выделим следующие:

1. Гносис есть система вторичного социального бунта (первичен бунт против Демиурга) против общества и культуры.
2. Гносис психологически представляет собой форму глубокого эскапизма.
3. Гносис рассматривает чрезмерное богатство как помеху духовному освобождению.
4. Гностицизм есть синкретизм духовного анархизма и внекосмического иерархизма.

Перейдем теперь к идеям избранных нами первоисточников. Важнейшей темой как Евангелия от Фомы<sup>117</sup>, так и Евангелия от Филиппа<sup>118</sup> является тема внекосмического положения человека. Рассмотрим в начале первое Евангелие. В 20 стихе указывается на вневременное происхождение пневматиков: «Иисус сказал: Блажен тот, кто был до того, как возник», в двадцать девятом - человек мыслится как внешний источник света в космосе: «Ученики его сказали: Покажи нам место, где ты, ибо нам необходимо найти его. Он сказал им: Тот, кто имеет уши, да слышит! Есть свет внутри человека света, и он освещает весь мир. Если он не освещает, то — тьма». В сорок седьмом стихе («Иисус сказал: Будьте прохожими») выражено аксиологически индифферентное отношение к миру кеномы. И, наконец, пятьдесят пятый стих прямо

<sup>116</sup> См. об этом например: «Гностики, или «о лжеименном знании»//под ред. С.И. Ефремова,-Киев: «УЦИММ-ПРЕСС»,1996

<sup>117</sup> Евангелие от Фомы, <http://gnostic.front.ru>

<sup>118</sup> Евангелие от Филиппа, <http://gnostic.front.ru>

указывает на внекосмическое происхождение человека: «Иисус сказал: Если вам говорят: Откуда вы произошли? - скажите им: Мы пришли от света, от места, где свет произошел от самого себя. Он... в их образ. Если вам говорят: Кто вы? - скажите: Мы его дети, и мы избранные Отца живого...». Исходя из вышеприведенных цитат, можно заключить, что представление о человеке у автора Евангелия никак не может укладываться в языческую парадигму.

Обратимся к Евангелию от Филиппа. Тридцатый стих указывает на возможность unnaturalного происхождения: «Все те, кто порождается в мире, порождаются благодаря природе, и некоторые - благодаря (Духу. Те, кто) порождается благодаря ему... к человеку, ибо (они питаются) от обещания (места) наверху». Потенциальная независимость человека от космических сил может проявляться независимо от его конкретного (пространственного, временного, социального и т.д.) положения, заветом этому служит его ценность для Отца. Вот что говорит Филипп в 48-м стихе: «Жемчужина, если она брошена в грязь, не станет более презираемой, и, если ее натрут бальзамом, она не станет более ценной. Но она всегда ценна для ее обладателя. Подобным образом сыновья Бога, где бы они ни были, они всегда имеют ценность для их Отца». Независимость от архонтов и признание своего более высокого положения непременно требует оставления как страха перед своими космическими оболочками, так и положительного отношения к ним. (см. 62 стих: «Не бойся плоти и не люби ее»). Если ты боишься ее, она будет господствовать над тобой. Если ты полюбишь ее, она поглотит тебя, она подавит тебя»).

Весьма важное место в данных апокрифах занимает проблема познания (гносиса), причем раскрытая в плане его освобождающей силы: «Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны и вы узнаете, что вы - дети Отца живого. Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы - бедность. Иисус сказал: Небеса, как и земля свернутся перед вами, и тот, кто живой от живого, не увидит смерти. Ибо Иисус сказал: Тот, кто нашел

самого себя, - мир недостойн его..»<sup>119</sup>[6,стих 3]

Идея разделения и соединения раскрывается в первоисточниках диалектически: основной идеей будущего видится единство, заключенное в прошлом - «Иисус сказал им: Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаза вместо глаза, и руку вместо руки, и ногу вместо ноги, образ вместо образа, - тогда вы войдете в [царствие][6,стих 27]». «Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое - братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие - не хороши, и плохие - не плохи, и жизнь - не жизнь, и смерть - не смерть. Поэтому каждый будет разорван в своей основе от начала. Но те, кто выше мира,- неразорванные, вечные[5,стих 10].», «Я пришел (сделать части нижние) подобными частям (верхним и части) внешние частям (внутренним). Я пришел соединить их в том месте. (Он открылся в том) месте в (символах и образах). Те, кто говорит, что... есть наверху... они заблуждаются. (Ибо) тот, кто (так) открылся, есть тот, кого называют: тот, кто от низа. И тот, кому принадлежит скрытое, есть тот, кто выше него. Действительно, хорошо сказать: внутреннее и внешнее и внешнее от внешнего. Поэтому Господь назвал гибель "тьмой внешней". Нет ничего вне ее. [5, стих 69] » .

Однако в вопросе разделения человека на особые группы эти Евангелия вполне решительны - не всем будет дано осознать единство. «Иисус сказал; Я выберу вас одного на тысячу и двоих на десять тысяч, и они будут стоять как одно[6,стих 28]» и «Иисус сказал: Блаженны единственные и избранные, ибо вы найдете царствие, ибо вы от него (и) вы снова туда возвратитесь[5,стих54]». -следует обратить внимание на глагол «возвратиться», указывающий не только на будущее, но и на прошлое

<sup>119</sup> Евангелие от Филиппа, <http://gnostic.front.ru.1.3.15>

пневматиков.

Однако и гностики не совсем будут лишены разделения, разделения со своим телом, хотя Филипп все-таки менее категоричен<sup>120</sup>. Приведем цитаты: «Ученики его сказали: В какой день ты явишься нам и в какой день мы увидим тебя? Иисус сказал: Когда вы обнажитесь и не застыдитесь и возьмете ваши одежды, положите их у ваших ног, подобно малым детям, растопчете их, тогда (вы увидите) сына того, кто жив, и вы не будете бояться [6,стих 42]» и где под одеждами мы подразумеваем тела.

Половая раздвоенность человека в гностицизме предстает обычно в негативном ключе. Она понимается как некоторая неполнота, которую следовало бы исправить. В словах: «Итак, женщина соединяется со своим мужем в чертоге брачном. Ибо те, кто соединился в чертоге брачном, более не будут разделены. Потому Ева отделилась от Адама - ибо она не соединилась с ним - в чертоге (брачном).[5,стих 79], понята в отвлечении от конкретного мифа о происхождении человека (не столь важен вопрос об инициаторе двуполости человека), звучит призывание к ее упразднению или преобразению в будущем. Можно заметить, что языческие концепции андрогинность связывают, скорее, с прошлым.<sup>121</sup> Достаточно известным фактом является возможность участия в гностических мистериях женщин, иногда на условиях полного равноправия с мужчинами. Это не характерно ни для языческой, ни для христианской культуры. Однако, как указывает нам евангелист Фома: «Симон Петр сказал им: Пусть Мария уйдет от нас, ибо женщины недостойны жизни. Иисус сказал: Смотрите, я направлю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное.»[5, стих 118]. Помимо мистического смысла о возможности претворения женской природы в иную (ср. грехопадением

<sup>120</sup> . Стих 108. Человек святой свят весь, вплоть до тела его. Ибо, если он получил хлеб, он освятит его, или чашу, или другое все, что он получил,- он очищает это. И как не очистит он также тела?

<sup>121</sup> .См. об этом. Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства.М.:Академический проект,2008

Евы, манихейские и гностические утверждения о большей духовности, «светоносности» мужчины) с целью возведения на один сверхуровень с мужской (она мыслится более близкой к «образцу»); данное утверждение можно рассматривать и с социально-практической стороны - полезности участия женщины в действиях, которые ей не предписаны культурно-историческими устоями. Язычество, напротив, старается подчеркнуть различие полов, в несколько более мягкой форме этого добивается и христианство. Хотя в эсхатологической перспективе и в данном вопросе гносис ближе к христианскому пониманию преобразования пола (хотя без христоцентризма)<sup>122</sup>, чем к языческой половой оппозиции, закрепленной даже на онтологическом уровне (Небо и Земля).

По мнению М.Элиаде: «Амнезия, сон, опьянение, оцепенение, плен, падение, тоска по утраченной родине выстраиваются в ряд типично гностических символов и образов...»<sup>123</sup>. В избранных сакральных текстах такие идеи тоже присутствуют: В Евангелии от Фомы Иисус прямо говорит: «Я встал посреди мира, и я явился им во плоти. Я нашел всех их пьяными, я не нашел никого из них жаждущим, и душа моя опечалилась за детей человеческих. Ибо они слепы в сердце своем и они не видят, что они приходят в мир пустыми; они ищут снова уйти из мира пустыми. Но теперь они пьяны. Когда они отвергнут свое вино, тогда они покаются»[6, стих 33], а в Евангелии от Филиппа речь идет не столько об опьяненности или сне, сколько об обмане и порабощении: «Архонты пожелали обмануть человека, ибо увидели, что он - одного происхождения с воистину хорошими вещами. Они взяли имя хороших (и) дали его дурным, дабы путем имен обмануть его и привязать их к дурным вещам. И после этого, если они делают им милость, они заставляют их отделиться от дурных и помещают их среди хороших, тех, которых они знают. Ибо они желали взять свободного и сделать его своим рабом навеки.»[5, стих 13].

<sup>122</sup> Колос. 3,9-11

<sup>123</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М.: Академический проект, 2008, С-427.

В конце хочется подчеркнуть христоцентричность Евангелия от Филиппа, в котором высвечивается не только типичный для гностических текстов момент понимания Христа как учителя, но и преобразующий характер его служения. В пятом стихе Евангелия от Филлипа говорится, что «Со дня, когда пришел Христос, создан мир, украшены города, отброшено мертвое»[5,стих 5], а в девятом, практически с христианской четкостью провозглашается искупительная роль Христа для человечества «Христос пришел выкупить некоторых: освободить одних, спасти других. Он выкупил тех, кто чужой, сделал их своими. И он отделил своих, тех, кого он положил залогом по воле своей. Он положил душу (свою), когда пожелал, не только тогда, когда он открылся, но со дня существования мира он положил душу (свою). Когда он пожелал, тогда прежде всего он пришел взять ее, ибо она была оставлена залогом. Она была среди разбойников, и ее взяли как пленницу. Он освободил ее и спас (и) хороших в мире, и плохих.»[5,стих 9]. И, наконец, тайна Богочеловечества в двадцатом стихе той же книги утверждается словами: «Христос имеет все в самом себе: и человека, и ангела, и тайну, и Отца»[5,стих 20].

Таким, образом можно выделить следующие черты социально-антропологического учения гностиков:

1. Гностическая антропология носит синкретический характер.
2. В гностическом учении человек, по крайней мере, духовный, рассматривается в большей степени с христианских, чем языческих позиций.
3. Характер сегрегации человеческой природы является относительно стабильным, но допускает различные толкования.
4. В социально-антропологических аспектах гностицизм представляет собой форму неприятия ценности Закона, однако не носящего характер насильственной борьбы по отношению к нему<sup>124</sup>.

---

<sup>124</sup> Закон здесь может пониматься двояко и как Закон Космоса (данный богом века сего), и как закон человеческого общества, рассматриваемый как отражение космического Закона.

5. Значимыми неязыческими концептами Евангелия от Фомы и Евангелия от Филиппа выступают:

- некосмичность человека;
- единство духовного человека;
- сегрегация человеческой природы;
- андрогинность как цель, а не как первоприрода;
- относительное равноправие полов;
- сна, опьяненности и обманутости человека (ср. с православным пониманием греха как болезни и духовного неведения);
- искупительная и просвещающая роль Христа.

Гностические учения не ставили перед собой задачу разработки целостного аксиологического, а тем более этического учения. Более того – некоторые исследователи считают, что целесообразнее говорить не о гностической этике, а о гностическом этосе. Однако, на наш взгляд в контексте нашего исследования не будет ошибочным употребление термина «этический». Тем более, что ряд авторов употребляют его<sup>125</sup>.

Этическая система гносиса представляет собой неоднородное образование, возникающее на базе антропологических представлений о резкой дихотомичности пневматического и кеномного в человеке. Так или иначе, телесное и душевное практически не могут влиять друг на друга. Говоря словами В.С. Соловьева, «...в области практической неизбежным последствием безусловного разделения между божественным и мирским, духовным и плотским являются два противоположные направления, одинаково оправдываемые гностицизмом: если плоть безусловно чужда духу, то нужно или совсем от нее отрешиться, или же предоставить ей полную волю, так как она ни в каком случае не может повредить недоступному для нее пневматическому элементу<sup>126</sup>». Такое

<sup>125</sup> См. например Харламов В.А. Три века гностицизма  
<http://luxaur.narod.ru/biblio/2/tr/harlamov01.htm>

<sup>126</sup> Соловьев В.С. Гностицизм/В.С. Соловьев// Христианство-М.,1993.-Т. I-С .415-416

представление нехарактерно для античной культуры, во многом видевшей гармонию духовного и телесного важнейшей этической задачей. Еще более необычными, однако с логической неизбежностью вытекающими являются решения, предлагаемые гностиками, которые были реализованы в так называемых аскетическом и либертинистском направлениях.

Хотя, например В.С. Соловьев полагает, что «первое из этих направлений - аскетизм - более прилично для людей душевных, а второе - нравственная распущенность - более подобает совершенным гностикам или людям духовным<sup>127</sup>», - обычно аскетическое и либертинистское направления выделяют как меташколы гносиса. К первому типу относят школы Валентина, Василида, Маркиона, Аппелеса, Севера. Степень строгости аскетической практики может варьироваться, но все вышеперечисленные школы объединяет активная неприязнь к плоти, выражающаяся в стремлении ее подавления. Прежде всего, это реализуется через практики поста и сексуальной аскезы. Тем самым отвергаются привычные для античности родовые ценности, в связи с тем, что брак как таковой отвергается. Впрочем, по словам Вышеславцева Б.П. в гностических школах все равно не достигается преобразования плотских устремлений в духовные. Он пишет: «Гимн любви у Ап. Павла есть выражение предельно сублимированного Эроса: вот во что преобразается подсознательная жажда жизни, полноты и блаженства! Космос любви возникает из хаоса темных эротических порывов. Эрос брачной любви допускает сублимацию "во Христа и во Церковь" и есть "великая тайна" и таинство. Больше того, здесь центр христианских тайн, ибо все христианские символы из Эроса вырастают: Отец, Сын, Матерь, братья. Жених, Невеста. Если бы влюбленность, брак, материнство- отцовство были чем-то низким и презренным (как думают гностические ереси), то эти символы не могли бы возникнуть<sup>128</sup>». Во многом ему вторит и В.С.

<sup>127</sup> Соловьев В.С. Гностицизм/В.С. Соловьев// Христианство-М.,1993.-Т. I-С .415-416

<sup>128</sup> Вышеславцев Б.П. Этика преобразенного эроса.

Соловьев, утверждая, что «гностицизм есть *кажущееся спасение*<sup>129</sup>». Эти высказывания выглядят чрезмерно оценочными, открыто прохристианскими. Но вместе с тем, в них хорошо выражается устремленность не на изменение, но отсечение всего непневматического, что хорошо раскрывает суть гностического аскетизма.

Давайте теперь посмотрим, как конкретно выражалось неприятие плотского в данных школах. Последователи Маркиона считают природу злой на том основании, что материя является злом, поскольку произошла от несправедливого демиурга<sup>130</sup>. По этой причине, не желая наполнять космос, созданный демиургом, они воздерживаются от брака, не желая размножаться, маркиониты противостоят ветхозаветному повелению «плодитесь и размножайтесь<sup>131</sup>». В этом аспекте маркиониты противопоставляют себя как античной культуре, так и иудейской Торе, а следовательно и ортодоксальному христианству.

Через христологию Апеллеса можно увидеть все те же мотивы полного разделения плотского и духовного. Тело, которое он им показал, он затем вернул земле, так как он не принимает ничего чуждого; воспользовавшись им в течение положенного времени, он затем вернул каждой [части материи] то, что ей принадлежало, разрушив телесные связи, отдав горячее горячему, холодное холодному, влажное влажному и сухое сухому; и вознесся к своему Отцу, оставив после себя семя жизни в мире, через своих учеников, для тех, кто верит в него<sup>132</sup>».

Для рассматриваемого нами типа гностических школ весьма характерно, что из отвержения брака вырастает негативное отношение к женщине. Вот как пишет о Севере Елифаный Кипрский: «Они утверждают, что женщина – это тоже дело рук Сатаны..., поэтому все те, кто вступает в

---

[http://www.hesychasm.ru/library/thlg/vish\\_1.html](http://www.hesychasm.ru/library/thlg/vish_1.html)

<sup>129</sup> Соловьев В.С. Гностицизм/В.С. Соловьев// Христианство-М.,1993.-Т. I-С .415-416

<sup>130</sup> Климент Александрийский Строматы III, 12 – 13

<sup>131</sup> Быт. 1: 22.

<sup>132</sup> Опровержение всех ересей VII, 38, 1–5

брак, тем самым сотрудничают с Сатаной<sup>133</sup>».

Если мы обратимся к апокрифическим текстам, то увидим, что этико-аксиологические представления в них весьма близки христианским, за исключением вышеописанных замечаний. Мы ограничимся цитированием лишь Евангелия от Фомы.

Евангелист пишет: «Ибо много первых будут последними, и они станут одним(4). Ибо нет ничего тайного, что не будет явным(5). Ученики его спросили его; они сказали ему: Хочешь ли ты, чтобы мы постились, и как нам молиться, давать милостыню и воздерживаться в пище? Иисус сказал: Не лгите, и то, что вы ненавидите, не делайте этого. Ибо все открыто перед небом. Ибо нет ничего тайного, что не будет явным, и нет ничего сокровенного, что осталось бы нераскрытым<sup>134</sup>». Эти слова выглядят вполне христианскими, предостерегающими от ритуализма как иудейского фарисейства, так и античного «благочестия», выражающегося в необходимости соблюдения ряда ритуалов, связанных с местным божеством или даже гением. Здесь проповедуется необходимость соединения культового и нравственного.

Приведем еще две цитаты, которыми мы и ограничимся, ввиду того, что их полный перечень представил бы объемный конспект евангельского текста.

Например, двадцать третий стих: «Ученики сказали Иисусу: Скажи нам, чему подобно царствие небесное. Он сказал им: Оно подобно зерну горчичному, самому малому среди всех семян. Когда же оно падает на возделанную землю, оно дает большую ветвь (и) становится укрытием для птиц небесных», - является практически дословно совпадающим с подобным в ортодоксальных Евангелиях, в частности, от Матфея<sup>135</sup>.

Пятьдесят третий стих, который мы не могли не процитировать хотя и не имеет прямого аналога у синоптиков, все-таки передает соборный дух

<sup>133</sup> Панарион XLV 1, 1–2, 3; 4, 1.9): «(2, 1)

<sup>134</sup> Евангелие от Фомы [http://gnostik.front.ru/ev\\_th.htm](http://gnostik.front.ru/ev_th.htm)

<sup>135</sup> Матф. 13:31-32

свойственный более ортодоксальному христианству : «Иисус сказал: Если двое в мире друг с другом в одном и том же доме, они скажут горе: Переместись - и она переместится».

Основной вывод, который мы хотим сделать в окончании обзора аскетического гносиса, состоит в том, что он является достаточно сильно христианизированным. Но даже там, где наблюдается расхождение с ортодоксальной этикой, они обусловлены не столько античными, сколько восточно-дуалистическими или даже буддистскими влияниями (такой позиции придерживался, например, И. И. Шмидт). С ним не соглашается В.С. Соловьев, говоря о родстве гносиса с неарийскими восточными учениями. «Таким образом, то, что в гностицизме приписывается влиянию индийских буддистов, может относиться к более близкому воздействию их африканских родичей, тем более, что высший расцвет гностицизма произошел именно в Египте<sup>136</sup>». Эта полемика, начатая еще в 19 веке, так и не получила полнейшего разрешения, но для нашего исследования важно именно то, что гностическая этика не может ни генетически, ни содержательно быть выведена из греко-римской культуры.

Обратимся теперь ко второму направлению - гностическому либертинизму. Антропологическая предпосылка здесь остается прежней, но вывод из тезиса о противоположности духа и плоти делается другой. Раз плоть никак не может повредить духу, то и не стоит придерживаться никаких ограничений нравственного плана. В особенности это усиливается тем, что ветхозаветные этические нормы считаются полученными от злого Демиурга и поэтому подлежат игнорированию или полному отвержению.

К данному направлению обычно относят школы Симона-Мага, николаитов, каинитов, капрокартиан, сифиан и ряда других<sup>137</sup>. Следует отметить ту осторожность, с которой исследователи гностицизма относятся к выделению ряда школ в разряд либертинистских. Большая часть

<sup>136</sup> Соловьев В.С. Гностицизм/В.С. Соловьев// Христианство-М.,1993.-Т. I-С .415-416

<sup>137</sup> Полный список гностических школ см. в приложении.

информации об их образе жизни получена нами со слов Епифания Кипрского и ряда других ортодоксальных мыслителей, что не исключает сознательного приписывания «распущенности» гностикам в апологетических целях.

Остановимся на наиболее важных этических идеях, которые мы можем получить в данных школах. К сожалению, у нас отсутствует возможность проследить по текстам логику развития либертинских идей. Мы ограничимся лишь их конечным изложением.

Учение Симона-мага базируется на христологическом докетизме, довольно общем для всего гносиса. Этот докетизм для античной философии и для всей античной эстетики есть свидетельство их гибели. Даже античные скептики вовсе не отрицали существования материи. Они только признавали, что можно доказывать как ее существование, так и ее несуществование. Но под этим крылось ощущение непрерывно становящейся материи, не допускающей никаких прерывных оформлений. Это — не докетизм, но только скептицизм, отказ не от материи, но только от объективно значащих суждений о ней. У гностиков же, по мнению А.Ф. Лосева: «учение о чистой кажимости материи не скептическое, но абсолютно догматическое в своем отрицании существования материи. Это — гибель античной мысли<sup>138</sup>». Среди важнейших концептов в учении Симона-мага мы можем выделить концепт свободы и благодати. Но представление о благодати здесь резко отличаются от христианского. Благодать практически отождествляется с гносисом, отсутствует необходимость покаяния для ее приятия. Е.В. Родин говорит так, «Поскольку Симон обожествляет себя, то по своему происхождению гностический этос является супранатуралистическим, а по интерпретации идеала – перфекционистским<sup>139</sup>».

<sup>138</sup> История античной эстетики. Последние века. В 2-х томах, 1988

<sup>139</sup> Родин Е.В. Гностический этос в либертинистском направлении  
<http://www.biblicalstudies.ru/НС/37.html>

Если учение Симона-мага является весьма сдержанным в нравственном отношении, то учения николаитов и каинитов характеризуются уже и сакральными сексуальными культурами. Во многом путь к достижению гносиса они видят в полном попрании нравственных законов. В частности, о николаитах пишет Климент: «Иерофанты телесных желаний и группового секса, неужели они и вправду желают достичь таким путем царствия небесного?!<sup>140</sup>». Про каинитов еще следует добавить, что они, придерживаясь общегностического дуализма, представили его в весьма своеобразной форме в контексте как Ветхого, так и Нового Заветов. По сути, они произвели этическое обращение всей библейской истории. Нравственно одобряемыми стали Каин, садомиты, Иуда и другие участники Евангелий и Ветхого Завета, которым традиционно даются осуждающие характеристики. Следует отметить, что важнейшим сакральным текстом они считали Евангелие Иуды, которое вызвала широкий резонанс в современном обществе после его опубликования на русском языке. Предательство Иуды каиниты оправдывают, поскольку через него «разрешено все земное и небесное», то есть и достигнуто спасение. В учении сифиан, которое характеризуется тоже крайней степенью отвержения аскетизма, на первое место выходит более резко выраженный, чем у других гностиков расовый дуализм человечества. Изначально заданный как предопределенность. В этическом отношении нужно заметить, что сакральные сексуальные ритуалы во многом носили бисексуальный характер<sup>141</sup>, что базировалось на теории андрогинии.

Нам импонирует мнение А.Ф. Лосева: «Все указанные нами сейчас черты гностицизма достаточно рисуют чуждость его языческому

<sup>140</sup> Климент Александрийский . Строматы III, 4, 27 – 28): «(28, 1)

<sup>141</sup> См. John D. Turner. "Sethian Gnosticism: A Literary History," in Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity (ed. C.W. Hedrick and R. Hodgson; Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1986), 55-86.

мироощущению и языческой эстетике, ведь все эти черты возникли как результат персонализма, а не чувственно-материального космологизма; а этот персонализм совершенно чужд и непонятен античным мыслителям даже и в своей натуралистической форме. Докетизм и либертинизм гностиков - это чудовищные символы всей античной философско-эстетической гибели<sup>142</sup>».

И неудивительно, что столь заметное противоречие между гносисом и античной мыслью наблюдалось именно в этической сфере, так как именно она определяет практическую направленность учения, его реализацию во внешнем мире. И если аскетический гносис еще как-то сдержано осуждался как христианскими, так и античными мыслителями, то такой вариант «нравственной свободы» не был приемлем ни для тех, ни для других.

#### Выводы:

Гностицизм как мировоззренческая система представляет собой:

1. В космологическом аспекте - акосмический эманативизм с элементами креационизма;
2. В гносеологическом отношении: сотериологический гностицизм (в противоположность агностицизму или скептицизму»);
3. В антропологическом аспекте - натуралистический персонализм;
4. В социально-антропологическом отношении- мягкую форму анархизма;
5. В этической сфере - амбивалентный перфекционизм, возникший на почве докетизма

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

---

<sup>142</sup> История античной эстетики. Последние века. В 2-х томах, 1988

Гностицизм как религиозно-философская система занимает специфическое место среди религиозных и философских учений поздней Античности. Эта специфика обусловлена тем, что гностицизм нельзя отнести к чистой философии, подобно, например, неоплатонизму. В нем нельзя встретить четкой системы категорий, спекулятивных построений. Гностицизм в большинстве своих форм с трудом можно отнести к чисто религиозному феномену, так как в отношении ряда гностических учений (например, Маркиона) нельзя уверенно утверждать наличие хотя бы малоразработанного культа. Единственной близкой по структуре религиозно-философской системе гносиса можно считать герметическую. Вместе с тем, нами уже было отмечено, что ряд авторов относит герметизм к форме гностицизма. Таким образом, гностицизм есть синкретизм уже по своему месту в культурных феноменах - это и философия, и религия, и магико-теургическое действие.

Гностицизм есть синкретизм вдвойне: он имеет и синкретическое происхождение. За пределами работы осталось подробное историческое рассмотрение роли различных традиций в генезисе гностицизма, и прежде всего, следов гностического мировоззрения иудейской, иранской, индийской и ряде других традиций. Оно нами было приведено в обзорном порядке. Для выяснения морфологии гностического мировоззрения такие исследования в дальнейшем будут необходимы. Однако большинство работ, приведенных в учебном пособии, показывают, что центральным в гносисе является синтез христианских и эллинистических идей, что позволяет говорить об относительной целостности предложенной нами схемы понимания гностического мировоззрения как единого целого.

Долговременное историческое существование в чрезвычайно разнообразных формах религиозных и философских систем, подобных, по своему мироощущению, античному гносису, позволяет говорить о наличии специфической системы гностического мировоззрения. В нашем пособии основной упор был сделан на рассмотрении мировоззренческой специфики

античного гносиса по отношению к ортодоксально-христианскому и эллинистическому мировоззрению.

Была установлена классификация гностических учений по содержательно-мировоззренческим критериям, заключающимся в упорядочивании онтологических, антропологических и этико-аксиологических компонент гносиса. Руководствуясь основной методологической установкой исследования, заложенного В.В. Болотовым и А.Ф. Лосевым автором был выделен «христианский центр» и «языческая периферия» гностических школ. Однако остается непонятным, справедливо ли перенесение подобной терминологии на гносис более позднего периода. Всегда ли гносис должен быть христианским? Наше предположение состоит в том, что всегда. Нет никакой необходимости говорить об индийском или китайском гностицизме. Во-первых, существующие там учения и так имеют свои традиционные названия. А во-вторых, мы не встретим там систем, схожих по своим важнейшим мировоззренческим идеям.

В работе мы попытались воссоздать структуру гностического мировоззрения. Нашей целью было выявить его структуру, основные идеи и показать их уникальность для эллинистической культурной традиции.

В онтологическом аспекте гностическое мировоззрение отвечает на принципиальные вопросы следующим образом. Гностическое мировоззрение предполагает в качестве источника Полноты (Плеромы) Единое. В этом оно вторит эллинистической традиции, предполагавшей эманационный характер становления бытия. Этот источник понимается гностиками специфично, нося черты Абсолютной Личности, добавляя тем самым к эманационному креационный аспект в генезисе бытия. Система эманаций нарушается резким дуализмом (не столь сильным, как в зороастризме или манихействе) между кеномных и плеромных мирами. Интересной в гностическом мировоззрении выглядит идея о совмещении линейного и циклического развития космоса, а в конечном счете и человека. Здесь можно, безусловно, констатировать преобладание линейной составляющей. Гностическое мировоззрение можно

считать подчеркнуто эсхатологичным и сотериологичным.

Категория «гносиса» оказывается столь важной в системе гностического мировоззрения, что вводится в название самой религиозно-философской традиции. Причем дословный перевод «гносиса» как знания не позволит понять его сути. Гносис- это прежде всего онтологическое явление. Знание и бытие в гностицизме неразрывно связаны. Неведение может породить только небытие, только космическую кеному.

.

Антропологические воззрения гносиса строятся на необходимости различения нескольких (обычно 3-х) типов человека. В духовном человеке подчеркивается его внекосмический статус. Человек может достичь свободы путем постижения гносиса. Высшей задачей человеческой жизни является выход за пределы космической кеномы, то есть спасение вне мира. В целом важность человеческой личности является для гностиков довольно большой.

Исходя из такого понимания смысла жизни, гностицизм формулирует и свои социальные взгляды, заключающиеся в тотальном неприятии власти в мире кеномы как таковой, в сознательном отвержении Закона (в большей степени религиозного, нежели светско-правового). Однако, это отвержение реализуется не политическим способом, а стремлением к формированию эзотерических обществ, которые в интересах скорейшего просвещения пневматиков могли в той или иной степени позволить себе вмешательство в политическую сферу. Достаточно пессимистичны гностики и в историософском отношении. Смысл истории может быть раскрыт как преодоление изначальной божественной ошибки. В той или иной степени история носит эсхатологический характер, что еще раз подчеркивает несвойственность подобных историософско-сотериологических идей для античной культуры. Специфические этические требования гностической религии выделить сложно, они базируются на двух традициях: либертинистской и аскетической. Во

многом гностицизм может быть рассмотрен как этический радикализм. Более подробно оставшиеся части гностической мировоззренческой системы были описаны выше.

В итоге мы можем сделать вывод, что система гностического мировоззрения не может являться продуктом эллинистической цивилизации. В своих основных положениях гностицизм опирается на монотеистическую идею Абсолютной Личности, явно имеющую христианскую природу. Таким образом, в работе была показана специфика эллинистическо-христианского синкретизма.

### Используемая и рекомендованная литература:

1. Алексеев, Д.П. Античное христианство и гностицизм (на правах рукописи; <http://monotheism.narod.ru/alexeev-01.htm>). СПб., 2006.
2. Алексеев, Дмитрий Павлович. Евангелие Истины, Евангелие Иуды и другие писания христиан-гностиков. Киев, София, 2007.
3. Ангелов Д., Богомили и стригольници, стр. 343. В пер. Дм. Алексеевым по изданию: Академик Димитър Ангелов. Богомилството. София, 1993
4. Афонасин Е.В. Гностицизм II века Н.Э. Античные свидетельства - Новосибирск, 1999.
5. Афонасин, Е.В. Гнозис в зеркале его критиков: античный гностицизм в контексте платонической философии поздней античности //
6. Афонасин, Е.В. Школа Валентина: фрагменты и свидетельства. СПб., 2001.
7. Афонасин, Евгений Васильевич. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002.
8. Блаватская, Е. П. Пистис София (с предисл. Б. Зиркова) // Е.П.Б. Скрижали Кармы. М., Сфера, 1995, стр. 114-218.
9. Блаватская, Е.П. Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии, тт. I-III. М., Сфера, 1991.
10. Блаватская, Елена Петровна. Комментарии к Евангелию от Иоанна // Е.П.Б. Фрагменты оккультной истины. М., Эксмо, 2004.
11. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви
12. Бородай, Т.Ю. Критика гностицизма у Плотина / Плотин. Против гностиков // Вопросы философии, №10, 2000.

13. Виденгрэн, Гео. Мани и манихейство (Пер. с нем.). СПб., 2001.
14. Виппер, Роберт Юльевич. Возникновение христианской литературы. М.-Л., 1946.
15. Втулова, А.Г. Понимание смерти в гностицизме // Вестник Московского ун-та; серия 7: Философия. №1, 2000.
16. вып. 5. Ереван, 1987, стр. 115-144.
17. Высокий герметизм. Науч. ред. – доктор филос. н., проф. Р.В. Светлов; пер. с древнегреч. и лат. – Л.Ю. Лукомского. СПб., 2001.
18. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса.  
[http://www.hesychnasm.ru/library/thlg/vish\\_1.html](http://www.hesychnasm.ru/library/thlg/vish_1.html)
19. Гарнак, А. Сущность христианства. СПб., 1907.
20. Геливер Б. Школы мистерий и герметические ордена // Гностики, или о лжеименном знании. К., 1997.
21. Геливер Б. Школы мистерий и герметические ордена  
[http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/okkultizm/Geliv](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/okkultizm/Geliv)
22. Гностики, или «о лжеименном знании»//под ред. С.И. Ефремова,-Киев: «УЦИММ-ПРЕСС»,1996
23. Грицай, Светлана Ивановна. Две коптские рукописи из Наг Хаммади как источник по изучению связей гностицизма и религии Древнего Египта (Автореферат канд. дисс.). М., 1984.
24. Дешнер, Карлхайнц. Криминальная история христианства (в 4-х кн.). Пер. с нем. М., 1996.
25. Димитър Ангелов. Богомилството. София, 1993.
26. Доброхотов, А.Л. Мифологические и литературные мотивы гностицизма в свете спекулятивного метода Гегеля // Arbor Mundi - Мировое Древо. Вып. 6. М., 1998.
27. Дреус, А. Гностицизм и Иисус апостола Иоанна // Миф о Христе. Пер. с немецкого, с 3-го издания, под ред. и с пред.

- П.А. Красикова. Том 1. Издание 2-е, дополненное. М.-Л., 1925.
28. Дьяков А.В. Гностицизм как религия и философия  
<http://apokrif.fullweb.ru/study/diakov.shtml>
  29. Дьяков А.В. Изучение гностицизма // Россия: Духовная ситуация времени. М.: Изд-во МГСУ «Союз», 2002. - № 5-6. – С. 45-61.
  30. Дьяков А.В. Исторические модели Ничто: гностицизм, буддизм и философия М. Хайдеггера [http://gnostic.front.ru/diakov\\_2.htm](http://gnostic.front.ru/diakov_2.htm)
  31. Дьяков, А.В. Гностицизм и каббала: параллели и взаимодействия // Россия: духовная ситуация времени, № 3-4. М., 2000.
  32. Евангелие от Филиппа, <http://gnostic.front.ru>,
  33. Евангелие от Фомы. Пер. с коптского проф. В.Н. Нечипуренко. Ростов н/Д, 2007.
  34. Еланская А.И. Коптский язык. М., 1964.
  35. Еланская, А.И. Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса с учениками. СПб., 2004.
  36. Еланская, Алла Ивановна. Изречения египетских отцов. 2-е, дополненное изд. СПб., 2001.
  37. Епифаний Саламский. Панарион [Пространные цитаты из Евангелия, сохр. Маркионом – гл. 42] // Творения святых отцов в русском переводе, том XXXXII. Москва, 1863.
  38. Захарченко М.В. Идея воцерковления эллинизма  
[http://www.pokrov-forum.ru/science/spirit\\_etit\\_kult/books/xrist\\_spirit/txt/4.1.3.php](http://www.pokrov-forum.ru/science/spirit_etit_kult/books/xrist_spirit/txt/4.1.3.php)
  39. Иринеи Лионский. Против ересей. СПб., 2000.
  40. Иринеи Лионский. Пять книг против ересей. / Пер. П. Преображенского. М., 1868.
  41. Исаев В.И. Декларация правового нигилизма: гностический миф// Право и жизнь № 31,2000

42. Йонас, Ганс. Гностицизм. СПб., 1998. (Оригинал: Н. Jonas "The Gnostic Religion. The Message Of The Alien God And The Beginning Of Christianity", Boston, 1976).
43. К.-Г. Юнга // ИО ПАН, №1-2007 (Москва).
44. Каменских, А.А. "Евангелие Истины": В поисках точной интерпретации // Религиоведение, №4, 2003.
45. Каменских, А.А. Об одном из источников софиологии Валентина // Россия и Гнозис: Материалы VIII ежегодной научной конференции. М., 2003.
46. Каменских, А.А. Трагедия космогонической объективации в валентинианстве и в русской религиозной философии // Россия и Гнозис: Материалы конференции. М., 2004.
47. Каменских, Алексей Александрович. Гностицизм в культурном контексте поздней античности // Религиоведение, №3, 2002.
48. Карсавин Л.П. Глубины сатанинские  
[http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Gnost/15.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Gnost/15.php)
49. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Предисл. и коммент. С.В. Мосоловой. М.: Изд-во МГУ, 1994.
50. Кефалайя (Главы). Коптский манихейский трактат. Пред., пер. и комм. Евгении Борисовны Смагиной. М., 1998.
51. Климент Александрийский. Строматы. Пер. и подготовка издания - Е.В. Афонасин. Тт. I-III. СПб., 2002-2003.
52. Книга Еноха. Апокрифы. Под ред. Р. Светлова, Т. Шушлебиной. М., 2000
53. Книга Тайн Еноха. / Поймандр (фр-ты). / Плотин. Против гностиков. /
54. Лёзов, С.В. История и герменевтика в изучении Нового

- Завета. М., 1996.
55. Литвиненко, С.В. О возможных взаимоотношениях гностических групп Верхнего Египта и пахомианских монастырей в IV в. н.э. // «Восток», №4, 2007.
  56. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. – М., 1992.
  57. Мандей. История, культура, религия. СПб., 2002.
  58. Мансуров С. Очерки из истории Церкви(римская церковь в середине 2-го века)  
[http://mystudies.narod.ru/library/m/mansurov/history/mans09\\_2.htm](http://mystudies.narod.ru/library/m/mansurov/history/mans09_2.htm)
  59. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. — New York, 1985.
  60. Мид, Г.Р.С. Трижды Величайший Гермес. (Пер. с англ.) М., 2000.
  61. Мома А.Ю. Попытка истолкования «Семи Наставлений Мертвым»
  62. Мома, Алексей Юрьевич. Космологический аспект в исследовании гностицизма I-IV вв. (на правах рукописи; оригинальное название канд. диссертации – «Космологические тексты гностиков из Библиотеки Наг Хаммади»)  
[http://gnosticism.com/articles/list\\_thesis.html](http://gnosticism.com/articles/list_thesis.html)
  63. Назаров В.Н. Введение в теологию.-М.:Гардарики,2001
  64. Назаров В.Н. Введение в эзотерику.-М.:Гардарики,2007
  65. Назаров В.Н. Феноменология мудрости: образы мудреца в истории культуры. –Тула.: издательство ТГПУ,1993,
  66. Николаев, Юрий. В поисках божества. Очерки из истории гностицизма. К., София, 1995 г. [Автор: Юлия Данзас. Оригинал: Киев, 1913.]
  67. Опровержение всех ересей VII, 38, 1–5
  68. Панарион XLV 1, 1–2, 3; 4, 1.9): «(2, 1)

69. Пламли, Дж. Мартин. Введение в коптскую грамматику. Пер. с англ. М.К. Трофимовой. М., 2001.
70. Плотин. Против гностиков. / Пер. Л. Ю. Лукомского. // Академия. Вып. 1. СПб., 1997.
71. Поснов М.Э. Гностицизм 2-го века и победа христианской церкви над ним // М.Э. Поснов, Киев, 1917
72. Поснов, Михаил Эммануилович. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. К., 1917.
73. Реале, Атиссере
74. Рогава, В.В. Гностическое христианство как синтез античного и раннесредневекового культурно-исторических типов мировоззрения // Экономика, политика, культура. М., 1999.
75. Родин Е.В. Гностический этос, <http://gnostic.front.ru>,
76. Св. Иринея Лионский. Творения. / Пер. П. Преображенского [СПб., 1900], Н.Сагарды [СПб., 1907]. (Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви». II). М., Благовест, 1996.
77. Светлов, Р.В. "Идея другого в гностицизме" (доклад) // "Россия и гнозис". Материалы конференции во ВГБИЛ им. А.И. Рудомино. Москва, апрель 2001 г. М., Рудомино, 2001.
78. Светлов, Р.В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.
79. Светлов, Р.В. Древняя языческая религиозность. СПб., 1993.
80. Светлов, Роман Викторович. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика.
81. Свинцицкая И., Трофимова М. Апокрифы древних христиан [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/apokrif/Svenc\\_10.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apokrif/Svenc_10.php)
82. Связь образа Зороастра с образом Христа и страстями Христовыми / Абдуллаев, Е.В. О «Птице Зороастре» // Восток, №1, 2007 г.

83. Сидоров А.И. Плотин и гностики // Вестник древней истории, №1, 1979.
84. Сидоров, А.И. Проблема гностицизма и синкретизма позднеантичной культуры [учение наасенов] (автореферат канд. дисс.). М., 1981.
85. Смагина Е.Б. Библейская экзегеза и истоки гностицизма (с комм. священника Георгия Чистякова) // Россия и Гнозис. Материалы VII научной конференции. Москва, ВГБИЛ, 10-11 апреля 2001 г. М., 2002.
86. Смагина Е.Б. Гностические мотивы в позднеантичных магических текстах // Россия и Гнозис. Материалы конференции. Москва, ВГБИЛ, 22-23 апреля 2002 года. М., 2003.
87. Смагина Е.Б. Манихейство // Религии древнего Востока. М., 1995.
88. Смагина, Е.Б. Толкование на книгу Бытия в иудаизме как источник манихейского космогонического мифа // Мир Библии. 2001. вып. 8.
89. Смагина, Евгения Борисовна. Евангелие Египтян // Вестник древней истории, №2, 1995.
90. Соловьев В.С. Гностицизм/В.С. Соловьев// Христианство-М.,1993.-Т. I-С .415-416
91. СПб., 1996.
92. Тантлевский, Игорь Романович. Книги Еноха. СПб., 2002.
93. Тертуллиан. Избранные работы. М., 1994.
94. Торчинов В. Предисловие к книге Йонас Г. Гностицизм. СПб, 1998. С-1-3
95. 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.
96. Трофимова М.К. Гностическая экзегеза псалмов Давида и од Соломона («Пистис София», гл. 29-62) // *Colloquia classica et indogermanica*. III. Классическая филология и индоевропейское языкознание. СПб., 2002, стр.537-635.
97. Трофимова М.К. Из рукописей Наг-Хаммади: Евангелие Фомы. // *Античность и современность*. М., 1972.
98. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма/ М.К. Трофимова.-М, 1979, стр-56.
99. Трофимова М.К. К истолкованию коптского гностического текста о восхождении души // *Механизмы культуры*. М., 1990.
100. Трофимова М.К. К переводу рукописей Наг Хаммади // *Проблемы античной истории и культуры*. Ереван, 1979, I, стр. 291-292.
101. Трофимова, М.К. "Милость и Истина встретили друг друга..." (Гностическая экзегеза 84-го псалма). // *Вестник древней истории*, №2, 1995.
102. Трофимова, М.К. IV Книга Pistis Sophia. // "Вестник древней истории", #4, 1999; #1, 2000.
103. Трофимова, М.К. Pistis Sophia // *Знание за пределами науки: Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия в интеллектуальных традициях I-XIV вв.* Под ред. И.Т. Касавина; М., 1996, стр.37-47.
104. Трофимова, М.К. Pistis Sophia // *Понятие судьбы в контексте разных культур*. М., 1994.
105. Трофимова, М.К. Pistis Sophia // *Религии мира*. 1889—1990. М., 1993.
106. Трофимова, М.К. Pistis Sophia [Вступительное слово, пер.

- ряда глав и примечания] // Классическая филология и индоевропейское языкознание. Вып. 3. СПб., 2002.
107. Трофимова, М.К. Pistis Sophia [гл. 1-31, 111-113]. // РАН, Институт Славяноведения и Балканистики. Знаки Балкан. Балканские чтения. М., 1994.
108. Трофимова, М.К. Гностицизм. Пути и возможности его изучения // Палестинский сборник. Вып. 26 (89). Л., 1978.
109. Трофимова, М.К. Гностические апокрифы из Наг Хаммади (Апокриф Иоанна, Евангелие от Фомы, Евангелие от Филиппа, Гром. Совершенный Ум, Евангелие от Марии – вступление, пер. с копт. и комм.). // Ирина Сергеевна Свенцицкая (сост.). Апокрифы древних христиан. М., 1989.
110. Трофимова, М.К. Древние гностические тексты // Апокрифы древних христиан (Пер., иссл., Свенцицкая И.С., Трофимова М.К.). М., 2004, стр.143-300.
111. Трофимова, М.К. Из истории ключевой темы гностических текстов. Пистис София // Палеобалканистика и античность. М., 1989.
112. Трофимова, М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
113. Трофимова, М.К. К представлениям о единстве мира в позднеантичной культуре (Наг Хаммади, VI, 2) // Культура и общественная мысль. М., 1988.
114. Трофимова, М.К. К теме судьбы в одной гностической рукописи // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.
115. Трофимова, М.К. Мария Магдалина коптских гностических текстов // Женщина в античном мире. М., 1995, стр. 168 – 181.

116. Трофимова, М.К. О свободе выбора в коптском гностическом тексте (Pistis Sophia, 247,19 - 253,15) // ПОНОПОРТУЛ: к 70-летию В.Н. Топорова. М., 1998.
117. Трофимова, М.К. Первый Покаянный Гимн Софии. // Вестник древней истории, №4, 1990.
118. Трофимова, М.К. Проблема гнозиса в свете коптских рукописей первых веков нашей эры // Научные и вненаучные формы мышления. М., 1996.
119. Трофимова, Марианна Каземировна. Гносис и эстетическая деятельность // Палестинский сбк., вып. 28 (91), Л., 1986.
120. Трубецкой Начатки гностицизма
121. Харламов В. Три века гностицизма  
<http://apokrif.fullweb.ru/study/harlamov.shtml>
122. Харламов В.А. Три века гностицизма  
<http://luxaur.narod.ru/biblio/2/tr/harlamov01.htm>
123. Хосроев, А.Л. "Поучения Сильвана" (Наг Хаммади VII, 4). Введение, перевод, примечания // Кавказ и Византия;
124. Хосроев, А.Л. "Поучения Сильвана" и александрийская школа // Палестинский сборник, вып. 29 (92). Ленинград, 1987, с. 28-40
125. Хосроев, А.Л. Апокалипсис Павла. // "Восток", № 5, 1991.
126. Хосроев, А.Л. Апокрифические Деяния Петра (NHC VI.1 и BG 4). Введение, перевод, комментарий. // Культура Востока, № 1, 1998, стр. 5-16.
127. Хосроев, А.Л. Деяния Петра и Двенадцати (пер. и комм.) // «Мир Востока», № 1, 1998.
128. Хосроев, А.Л. Еще раз к вопросу о слове *embrimium* // Христианский Восток, т.3 (IX), 2002, стр. 431-444

129. Хосроев, А.Л. Из истории аскетической литературы Египта ("Поучения Сильвана" и "Аскетическое слово" Стефана Фиванского) // Кавказ и Византия, вып. 6. Ереван, 1988, стр. 129-136.
130. Хосроев, А.Л. Из истории раннего христианства в Египте (на материале коптской библиотеки из Наг Хаммади). М., 1997.
131. Хосроев, А.Л. Об одной греческой (манихейской?) молитве // *Nuperboreus* 7, 2001, fasc.1-2, стр. 360-386.
132. Хосроев, А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). СПб., 2004.
133. Хосроев, Александр Леонович. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. М., "Наука", 1991.
134. Четверухин, Александр Серафимович. Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. СПб., "Алетейя", 2004.
135. Шабуров, Н.В. Человек и мир в гностических учениях // Эллинистическая философия (современные проблемы и дискуссии). М., 1986, стр. 84-103.
136. Эдвин М. Ямаучи Дохристианский гностицизм, Новый Завет и Наг Хаммади в современных дебатах *Themelios* 10.1 (Сентябрь 1984): 22-27.
137. Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М.: Академический проект, 2008
138. De bello Jud/ II. VIII.5
139. Duvernoy Jean. La religion des cathares; L'Histoire des cathares, Toulouse, Privat (1977, 1978).
140. Foerster W *Gnosys. A Selection of Gnostic texts*-Oxford, 1974

141. Gnosticism: Rethinking the Mother of All Heresies,  
<http://www.necessaryprose.com/rethinking.htm>
142. Gottfrid A. Unparteiischen Kirchen und Kerzerhistorie. – 1677
143. Gruenwald, Aspects of the Jewish-Gnostic Controversy. // Bentley Layton (ed.) The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28 – 31, 1978. Vol.2. Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1981. В пер. Д. Алексеева.
144. Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. T. I.5. Aufl. — Tübingen, 1931.
145. I.Gruenwald. Knowledge and Vision. // Israel Oriental Studies 3(1973)63ff.
146. Ithamar Gruenwald, Aspects of the Jewish-Gnostic Controversy. // Bentley Layton (ed.) The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28 – 31, 1978. Vol.2. Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1981. В пер. Д. Алексеева.
147. Jonas H. Gnosis und spätantiker Geist. Göttingen. Die mythologische Gnosis. – 1934. II,1 – Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. – 1944.
148. Kurt Rudolph, Gnosis, The Nature & History of Gnosticism, San Francisco, 1984.
149. Neander A. Genetische Entwicklung der Vornemsten Gnostischen Systeme. — Berlin, 1918.
150. Puech H.-Ch. Le manichéisme. Son Fondateur. Sa doctrine. – Paris. 1949.
151. Quispel G. Vallentinian Gnosis and Apocryphon of John // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. The School of Valentinus. – Leiden, 1980.
152. Tardieu M., Dubois J.-D. Introduction à la littérature gnostique. T. I.

– Paris. – 1986. – P. 21 – 37.

153. The Origin of Gnosticism: Colloquium of Messina 13–18 April 1966. Ed. U. Bianchi (Leiden, 1968), xx–xxxii, xxvi–xxvii в пер. Е. Афонасина

## Приложение 1.

| Сфера   | Языческий эллинизм   | Гностицизм   |
|---|--|--|
| <p><b><u>Космология и онтология</u></b></p> <p><i>-первооснова мира</i></p> <p><i>-дуализация Духа и материи</i></p> <p><i>темпоральность</i></p> <p><i>-онтологический интергорирующий принцип</i></p> <p><i>-детерминизация бытия</i></p> | <p>Дуальная пара(земля/небо) или материально монистическая (Мировой океан)</p> <p>Слабая</p> <p>Принцип цикличности, «вечного возвращения»</p> <p>Судьба, карма, закон</p> <p>Практически полная</p> | <p>Бог как непознаваемое</p> <p>Выраженная; материя враждебна к духу, хотя в большинстве систем и создана им.</p> <p>В целом линейная, могут присутствовать лишь циклы локальных миров</p> <p>Плерома</p> <p>Плерома основана на свободе, в космосе свободны лишь гностики</p> |
| <p><b><u>Антропология</u></b></p> <p><i>-онтологический статус человека</i></p>   | <p>Человек -небольшая часть космоса; занимает одно из средних мест в иерархии бытия. Человек как «микрокосм» в «макрокосме»</p>  | <p>Пневматик - внекосмичен, исключительно духовен по природе и является пленником Космоса.</p> <p>Психики - одни из высших созданий Демиурга</p>   |

|   |  |   |
|---|--|---|
| <p><i>-смысл жизни</i></p>  | <p>Для профанов-<br/>продолжение рода,<br/>исполнение<br/>комического Закона,<br/>эволюция</p>   | <p>Спасение от мира,<br/>возвращение в духовный<br/>мир</p>   |
| <p><i>-космичность<br/>человека</i></p>   | <p>Космичен</p>  | <p>Акосмичен/ космичен<br/>полностью<br/>(пневматик или психик)</p>   |
| <p><i>-степень<br/>свободы</i></p>  | <p>Высшее проявление<br/>свободы даже для<br/>богов - осознанно<br/>совершать свою<br/>судьбу</p>  | <p>Свобода достигается путем<br/>открытия Гносиса</p>   |
| <p><i>-ценность<br/>личности</i></p> <p><i>дифференцирова<br/>нность<br/>человечества в<br/>религиозном<br/>плане</i></p> | <p>Как правило,<br/>невысокая.<br/>Ценностью обладает<br/>социальная группа<br/>или люди как<br/>носители<br/>социального статуса<br/>(в случаи его утери<br/>ценность человека<br/>нивелируется)</p> <p>Резкая<br/>дифференциация<br/>отсутствует. Особо<br/>выдающиеся<br/>соплеменники или<br/>предки могут</p> | <p>Ценность личности<br/>абсолютна только у<br/>пневматиков.</p> <p>Очень резкая, как правило<br/>тринитарная:<br/>-духовные<br/>-душевные<br/>-телесные<br/>люди</p> |

|   | наделяться<br>сакральным статусом   |  |
|---|---|--|
| <p><b><u>Социальная философия</u></b><br/>-ценность общества</p> <p>- место человека в обществе</p> <p>-отношение к политической власти</p> <p>- эскапизм</p> | <p>Человек рассматривается как общественное существо, ценность общества- высокая</p> <p>Человек- часть общества</p> <p>Сакрализованное</p> <p>Чаще не одобряется</p>  | <p>Скорее обладает отрицательной ценностью</p> <p>Пневматик находится вне общества</p> <p>Безразличное или негативное</p> <p>Одобряется</p>                          |
| <p><b><u>Аксиология и этика</u></b><br/>-Основные ценности</p> <p>-Особенности транскоммуникации</p> <p>-особенности коммуникации</p>                         | <p>Согласие с природой, исполнение законов, продолжение рода, воинские добродетели etc.</p> <p>К богам и духам допускаются требования, иногда транскоммуникация носит юридически- договорной характер.</p> <p>Люби ближних, ненавидь врагов</p> | <p>Знание, свобода</p> <p>Не четко обозначены, транскоммуникация направлена на передачу Гнозиса, но общение с духами не приветствуется</p> <p>Этической сфера не</p> |

|   |  |   |
|---|--|---|
| <p><i>-Отношение к «телесности»</i></p>   | <p>рода, страны.<br/>Мечь может и превышать ущерб</p> <p>Положительное: от культа до сдержанного принятия</p>  | <p>акцентируется.<br/>Дилемма аскетизма и либертинизма.</p> <p>Резко отрицательное</p>  |
| <p><b><u>Историософия</u></b></p> <p>-<br/><i>Историоризация сакрального</i></p> <p><i>-Смысл истории</i></p> <p><i>-Начало и конец истории</i></p> <p><i>-Типы исторического времени</i></p> <p><i>-Возможность «божественной истории»</i></p> | <p>Сакральное и профанное перемешано</p> <p>В реализации судьбы</p> <p>Как правило, можно выделить только локально, ввиду цикличности миров.</p> <p>Циклическое</p> <p>Возможна, содержится в мифах.</p> | <p>Сакральное отделено от мира, либо неактивно в нем.</p> <p>История представляет собой трагическую ошибку</p> <p>Начало с «падения» части Божества, а конец- в разрушении мира</p> <p>Линейное</p> <p>Условно возможна, в большинстве учений есть идея становления и развития божества</p> |

**Приложение 2.**

|   |                            |                                     |
|---|----------------------------|-------------------------------------|
|   | <b>Христианство</b>        |                                     |
| <b>Эллинизм</b><br><b>Мандеи</b><br><b>Гермитизм</b><br><b>Неоплатонизм</b> | <u><b>Гностицизм</b></u>   | Персидские верования<br>Зороастризм |
|   | Иудаизм<br>Ессеи Терапевты |                                     |

**Приложение 3****Антропологический критерий гносиса:**

| Тип человека | Предписываемое поведение |                |             |
|--------------|--------------------------|----------------|-------------|
| Духовные     | аскетизм                 |                | либертинизм |
| Душевные     |                          | Срединный путь |             |
| Плотские     |                          |                | либертинизм |

## Приложение 4

### Схематическое представление классификации А. Неандера

| <b>Гностицизм</b>                          |                             |  |
|--|-----------------------------|--|
| <b>Гностицизм, примыкающий к иудейству</b> |                             | <b>Гностицизм, полемизирующий с иудейством</b> |
|  | <b>Языческий гностицизм</b> | <b>Христианизированный гностицизм</b>          |

## Приложение 5.

### Классификация гностических учений

#### ГНОСТИЦИЗМ

