

01:04-9/53-9

МУРМАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

ТОЛМАЧЕВА ТАТЬЯНА ВАЛЕРЬЕВНА

КОНЦЕПЦИИ ГНОСТИЦИЗМА КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПАРАДИГМА,
ОБЪЕДИНЯЮЩАЯ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ УЧЕНИЯ
I-IV ВВ. Н. Э.

Специальность 09.00.03. - история философии

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель -
кандидат философских наук,
доцент В. А. Долгодворов

Мурманск - 2003

Содержание

Введение	3
Глава I. Основные идейные направления в Римской империи в I-IV вв.	10
§ 1.1 Краткая характеристика направлений античной философии и гностических сект.....	11
§ 1.2 Представители христианского богословия.....	26
Глава II. Концепции гнозиса в философско- религиозных течениях начала нашей эры.....	32
§ 2.1 Триаδικеские схемы в учениях I-IV вв. как базис концепций гностицизма.....	35
§ 2.2 Концепции гностицизма в философии и религии I-IV вв.	50
Глава III. Христос как Логос.....	108
§ 3.1 Концепция Христа как Логоса в гностических сектах.....	108
§ 3.2 Идея Логоса в христианском богословии.....	121
Заключение	131
Библиография.....	135

Введение

Актуальность темы. Открытие в 40-х годах XX в. рукописей из Наг-Хаммади дало новый и резкий толчок исследованиям гностицизма. Гностицизм становится все более популярен, и при этом он остается плодотворной почвой для исследований хотя бы потому, что сам по себе он охватывает многие области знаний – философию, религию, психологию. Интерес к гностицизму в России особенно вырос в конце XX в. Это связано с тем, что современное общество переживает кризисный период, а гностицизм прежде всего апеллирует к человеческой душе в ее личностном проявлении, он направлен на индивидуальную работу личности. В этом он созвучен философии экзистенциализма, в своих положениях о духовном одиночестве человека, его уязвимости перед окружающим миром, чуждым ему. Это состояние духовной отчужденности и связанный с ним духовный поиск толкает людей на попытки найти ответы на свои вопросы в различного рода религиозных и мистических сектах, в обращении к магии и колдовству, что сказывается в общем духовном нездоровье общества. Слабая разработанность вопросов гностицизма и зарождения христианства не позволяет полностью удовлетворить потребность в знании и порождает неудовлетворенность изложением этих вопросов официальной наукой, что заставляет людей искать ответы в сомнительных источниках, которые в последние годы активно спекулируют на этой теме. Распространение знания позволяет избежать вовлечения людей в организации, ставящие целью изменение нравственных ориентиров своих членов, отвлечение их от таких общечеловеческих идеалов как семья и социум, что ведет к духовному разложению общества. На фоне многочисленных спекуляций и псевдонаучных журналистских “исследований”, возникающих “новых учений”, претендующих на эзотерические знания и владение “наследием древних”, подлинно научных работ на тему гностицизма чрезвычайно мало. Недостаточно оценена также его роль в общем историко-философском процессе. Именно этими обстоятельствами и определяется актуальность данного исследования.

Разработанность темы. Интерес к гностицизму имеет глубокие исторические психологически обоснованные корни. Это философско-религиозное мистическое учение не родилось на пустом месте и не исчезло с течением времени. На протяжении многих веков идеи гностического познания мира и Бога, а также самого человека волновали умы образованных людей.

В нашей стране исследование гностицизма следует разделить на три этапа. Первый – до революции 1917 г., когда гностицизм вызывал широкий интерес среди интеллигенции и ученых. В конце XIX - начале XX в. было написано много работ по истории гностицизма и христианства, в том числе В. В. Болотовым, В. Ф. Иваницким, П. А. Милославским, М. Д. Муретовым, В. В. Плотниковым, М. Э. Посновым, С. Н. Трубецким и другими. Второй этап – после революции до 90-х гг. XX в. В этот период исследованиями гностицизма в нашей стране занимались лишь отдельные ученые, так как все исследования, связанные с религией, не поощрялись проводимой политикой атеизма. Прежде всего, это И. С. Свенцицкая, А. Л. Хосроев, А. Б. Ранович, Р. В. Светлов, М. К. Трофимова. И третий период – с конца XX в. по наши дни. Сейчас интерес ко всем вопросам, связанным с религией и мистическими учениями, необычайно возрос. В связи с этим все больше публикуется статей на темы, связанные с этими сферами, увеличилось количество исследований на данную тему, читаются специальные курсы лекций (к примеру, в Русском Гуманитарном христианском университете), переиздаются дореволюционные издания. Однако все еще многое пропущено – недостаточно издается источников данного периода, нет переводов работ западных исследователей, хотя в странах Западной Европы и США вопросы гностицизма исследуются довольно плотно.

Исследования проблем гностицизма можно также рассмотреть и в следующем ключе. Первоначально все исследования этого течения базировались на анализе работ противников гностицизма, то есть христианских апологетов и философов – Иринея, Ипполита, Климента Александрийского, Оригена, Плотина, Порфирия, Тертуллиана, Теодора и Цельса, а также на произведениях герметиков, мандеев, манихейских текстах, отдельных апокрифических евангели-

ях. Позднее, во время раскопок в Египте, были найдены непосредственно произведения самих гностиков – коптские рукописи, которые теперь хранятся в разных странах (так называемые Бруцианский сборник, Аскевианский сборник, Берлинский папирус). И, наконец, огромный толчок к новым исследованиям дала находка гностических рукописей в Наг-Хаммади, содержащих важнейшие тексты с изложением гностических притч, гимнов, мифов и других памятников.

На данное время есть много вопросов в гностицизме, вызывающих споры, в том числе и само понятие гностицизма. Однако это явление исследуется в данной работе в более широких масштабах, чем просто исследование отдельных сект и их учений. Понятие гностического здесь также не означает “принадлежащего гностическим сектам”. В данном исследовании это понятие рассматривается как “принадлежащий к особому типу мировоззрения”. Что из себя представляет это мировоззрение, подробно объясняется в главе “Концепции гнозиса в различных течениях”. Вопрос о влиянии гностических взглядов на общую картину мировоззрений начала нашей эры в Римской империи также еще не является решенным, как и сама постановка вопроса – оказали ли гностицизм влияние на существующее в ту эпоху мировоззрение или гностицизм сам стал результатом сплава различных философских, религиозных и мистических течений.

Анализируя точки зрения на гностицизм, можно выделить два основных направления, к которым так или иначе примыкали все западные исследователи гностицизма до конца XX в. Первое, представленное такими авторами как Г. Ионас, У. Бьянки, пытается дать феноменологическое определение гностицизма, рассматривает его как целостное мировоззрение. Здесь все усилия ученых сосредоточены на рассмотрении преемственности идей гностицизма, перечислении его признаков, уяснении структуры. Однако подобный подход нарушает принцип историзма, и гностицизм рассматривается как нечто, имеющее определенную форму на протяжении веков, вне исторического контекста; не видно его взаимодействия с общественной средой, в которой он взращен и развивается. Второе направление, представленное В. Буссетом, Р. Рейценштейном,

И. Вейссом, рассматривает гностицизм как собрание неких идей, существующих в самых различных религиях и философиях. Это направление стремится к расширению территориальных рамок явления, опять вырывая его из конкретной общественной среды. Существуют и особые мнения западных ученых, например, Р. Гранта, который рассматривал гностицизм исключительно в историческом контексте, таким образом, сведя все явление к религии самопознания, считая природу гностицизма нефилософской.

В нашей стране в течение долгого времени в трудах таких ученых как А. Б. Ранович, Р. Ю. Виппер превалировал идеологизированный подход. Гностицизм рассматривался исключительно в свете идеологической борьбы религиозно-философских направлений, развернувшейся в Римской империи начала нашей эры. Однако эти ученые, особенно А. Б. Ранович, дали хорошую сравнительную перспективу гностицизма, сравнивая его с христианством, греко-римской философией, иудаизмом. Позднее идеологический подход в работах М. К. Трофимовой, И. С. Свенцицкой, А. Л. Хосроева сменился исторически-логическим, который, будучи более объективным, дал достаточно развернутую и многоуровневую картину такого сложного явления, как гностицизм. Хотелось бы в этом плане особо отметить работу Р. В. Светлова “Гнозис и экзегетика”, где автор рассматривает все основные течения этого времени в разрезе их отношения к экзегетике, что дает продуманную ретроспективу точек соприкосновения этих течений.

Предмет исследования – гностические концепции, прослеживаемые в мировоззрении социума, населяющего Римскую Империю в I-IV вв.

Объект исследования - характерные для Римской империи I-IV вв. религиозно-философские учения: античная философия, гностические секты, христианское богословие.

Цель работы. Цель работы - определить роль и место гностицизма в общественном сознании I – IV вв. н. э. на территории Римской Империи, доказав, что гностические концепции стали общими и объединяющими для различных учений поздней античности.

Для достижения этой цели поставлены следующие **задачи**:

1. Развернуть исторический план философско-религиозных и мистических учений, бытовавших на территории Римской Империи в I-IV вв. в лице типичных представителей наиболее влиятельных учений, то есть христианства, гностических сект и греко-римской философии. Выявить основные черты их учений и работ, оказавших наиболее значительное влияние на общественное сознание рассматриваемой эпохи.
2. Проанализировать рассматриваемые учения на предмет выявления общих наиболее важных концепций. Рассмотреть, что являлось основой онтологических построений и какие отдельные ключевые идеи строились на этой основе.
3. Проследить, какую роль играла в этих учениях идея Иисуса Христа как наиболее актуальной на то время фигуры, которая во многом определяла место и статус той или иной формы вероучения, неизбежно затрагивая общефилософские вопросы.

Методологическую основу диссертации составляют принципы комплексного анализа работ по истории Римской империи начала нашей эры, исследованиям по гностицизму, философских течений и истории христианства этого периода на территории Римской империи. Исследование проведено в рамках принципов историчности и логичности, системности, альтернативности, дополнительности. Широко применяются также герменевтический и биографический методы. Реализация этих методов и принципов в едином методологическом подходе позволяет понять связь различных философских, религиозных и мистических течений в Римской империи в I-IV вв.

Хронологические и тематические рамки исследования. Основное содержание диссертации проистекает из историко-философского анализа периода возникновения христианства до становления догматов Никейского собора, то есть I-IV вв. Выбор данного периода определяется его уникальностью в плане примерно равного влияния, оказываемого на мировоззрение общества разными течениями греческой философии, христианством, гностическими учениями

разного толка, языческими культами, иудаизма, при этом в этих течениях наблюдается общность концепций, которые можно назвать гностическими. После IV в. эта ситуация равновесия меняется в сторону усиления христианства одновременно с формированием христианских догматов, ухода языческих традиций, объявления гностицизма ересью, постепенного угасания греческой философии. Поэтому рассматриваемый период позволяет оценить влияние всех этих течений друг на друга и их гностическую составляющую и представляет собой так называемую "эпоху гнозиса", уникальное явление, позже исчезнувшее.

Научная новизна. Данная работа представляет собой комплексное, логически завершенное исследование по анализу общности наиболее значимых философских и философско-религиозных учений начала эры на территории Римской империи, наложившими самый яркий отпечаток на последующее развитие философской мысли.

Системный анализ греческой философии того времени, гностических учений и христианской апологетики представляет общую тенденцию мировоззрения рассматриваемой эпохи и показывает, что гностицизм имел определяющее значение в формировании этого мировоззрения. Представители разных направлений рассматриваются через призму гностических концепций, и таким образом дается горизонтальный срез философских представлений эпохи через общие составляющие. В исследовании дан обзор представителей наиболее значимых философских и философско-религиозных учений, что позволяет оценить их распространенность и влияние, а также высвечиваются особенности образа Иисуса Христа, как фигуры, оказавшей значительное влияние на дальнейшее развитие не только христианства, но и философии Европы в целом, но позже претерпевшей значительные изменения, на тот же период представлявшей уникальную комбинацию философских и религиозных черт.

Теоретическое и практическое значение работы. Сформулированные в работе теоретические положения и выводы дополняют и развивают ряд разделов в истории философии и религиоведения. Исследуемые в диссертации проблемы определяют важный аспект в истории развития философской мысли,

христианства, мистических учений. Поднятые в работе вопросы гностического познания позволяют также взглянуть на духовные проблемы в современном обществе с новой стороны, что определяет теоретическую значимость данного исследования.

Полученные в диссертации выводы могут быть использованы при чтении курсов по истории философии, религиоведения, культурологии, истории мировой художественной культуры. Выводы и отдельные разделы могут стать основой для дальнейшей разработки и исследований.

Структура работы отражает раскрытие общих концепций религиозно-философских течений начала нашей эры на территории Римской империи и состоит из введения, трех глав, заключения и библиографии.

Глава I. Основные идейные направления в Римской империи в I-IV вв.

Рассматривая какое-либо явление, необходимо прежде всего проследить его генетический анализ – истоки этого явления и его развитие. Говоря о гностицизме, самом по себе явлении спорном, нужно выявить его происхождение, из каких течений он складывался, что было источником, а что было можно назвать уже непосредственно самим гностицизмом. На этот вопрос не существует однозначного мнения. Кроме того, существуют ветви гностицизма – сирийский гностицизм и александрийский, языческий и христианский (М. Э. Поснов, А. Ф. Лосев¹). Однако большинство ученых (Е. В. Афонасин, И. С. Свенцицкая, М. К. Трофимова, Р. В. Светлов²) склоняются к мнению, что основные истоки гностицизма нужно искать у Филона Александрийского, в египетских мистериях, зороастризме, иудейских воззрениях и христианских идеях. Сама идея дуализма, разделения на светлое и темное, очень древняя, восходит к зороастризму. Понятийный аппарат гностиков заимствован у греческой философии. Идея тайного знания, самого гнозиса идет из различных древних языческих культов, в основном, египетских. Из иудаизма берется идея сизигии, небесного брака, парности. Это пересекается с христианскими воззрениями о Логосе, Слове Божьем, о пути толкования священных текстов. И фигура Иисуса Христа как посланника, Сына Божьего, самого Логоса удовлетворяет практически всем этим учениям. В гностицизме можно, таким образом, вычленить собственно философскую основу, которая шла от греческих философов, мифологическую, заимствованную из зороастризма и египетских мистерий, гносеологическую с элементами экзегетики (Р. В. Светлов), близкую христианским авторам. Это, впрочем, не есть четкое деление, так как границы порой размыты и нечетки. Все это смешение, называемое гностицизмом и выразившееся в появлении так

¹ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.; Харьков, 2000; Поснов М. Э. Гностицизм II в. и победа христианской религии над ним. Киев, 1917.

² См.: Афонасин Е. В. Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997; Свенцицкая И. С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1989; Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998; Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма: (Наг-Хаммади, II, Соч. 2, 3, 6, 7). М., 1979.

называемых чисто гностических сект, не случайно, и появление его обусловлено именно той общностью, которая при всей кажущейся разности, объединяла всю духовную жизнь Римской империи I-IV вв.

Зороастризм представлял собой яркий пример монотеизма и в определенной степени теистической религии. Отец всего, бог Эрван, создал Ахура Мазду, положительное начало мира, и Ахра Майнью, отрицательное начало, борьба которых и есть история мира и, собственно, все процессы, происходящие в нем. Дуалистические представления в зороастризме идут из древних иранских представлений о противостоянии дэвов и ахуров. Человек в зороастризме представлялся не как безвольная игрушка в руках противоборствующих сил, а как субъект с собственной свободой воли, решения которого влияют на исход борьбы. Зороастризм наложил свой отпечаток на культ Митры, религию, ставшую необычайно популярной в Римской империи начиная с начала эры, которая, в свою очередь, повлияла на христианскую религию¹.

§ 1.1 Краткая характеристика направлений античной философии и гностических сект

Греческие философы, продолжавшие традиции классической греческой философии, в чьих учениях проглядывались черты нового мировоззрения, стали плавным переходом к эпохе нового мышления. В III веке итогом развития гностических идей в греческой философии и философско-религиозных течениях гностических сект и христианства стало появление одного из самых ярких учений античности – неоплатонизма. Однако в этой работе рассматривается то, что привело к возникновению неоплатонизма, манихейства, как и многих других явлений в духовной жизни Европы.

Здесь интересно отметить отношение теистических и языческих направлений к гностическим идеям. Греческие философы относились прежде всего к языческой традиции, основной отличительной чертой которого было, как ука-

¹ См.: Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987.

зывает С. С. Аверинцев¹, “идея самодовлеющего Космоса”. Все человеческие или духовные явления приравнивались к природному. Даже боги находились в пределах Космоса и подчинялись его законам. Тем не менее общее стремление греческой философии к упорядочиванию и рациональности заставляли их предполагать некое универсальное начало, что порождало концепции Единого Парменида или Платона, Ума Анаксагора или Аристотеля, Монады пифагорейцев. Однако наиболее близкими к гностицизму были теистические учения, предполагающие превыше всего некое трансцендентное начало, то есть иудаизм, христианство, зороастризм. Отличие первоначал греческой философии от теистических представлений об этом трансцендентном начале состоит в личном, эмоциональном аспекте общения Бога и человека. Для греческих философов первоначало было неким абстрактно-математическим понятием, в то время как для Филона Александрийского, Валентина, Оригена и других представителей теистических направлений Бог, несмотря на всю свою непознаваемость, также и личность, предполагающая возможность общения. Теизм также предполагает противопоставление тварного и нетварного, из чего возникает концепция разделения человека на “бесконечность самосознания и ограниченность психофизического индивида”², что выражается в гностических представлениях о теле человека из злой материи и искры Бога в его душе. Таким образом, при общем понятийном аппарате и категориях, несомненно заимствованных именно из греческой языческой философии, гностицизм относится именно к теистическим направлениям.

По мнению большинства исследователей (М. Э. Поснов, Р. В. Светлов, Е. В. Афонасин и др.) Филон Александрийский более других философов близок в своих идеях к гностицизму, что сделало его учение одним из источников возникновения и развития гностических взглядов.

¹ Язычество / Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 5. М., 1970. С. 611.

² Аверинцев С. С. Теизм / Там же. С. 156.

Как указывает М. Э. Поснов¹, Филон имел своей целью сблизить иудейство с греческой философией, привить евреям начатки греческой философии и сделать в глазах греков заслуживающим внимания еврейское учение. В своем учении Филон придерживается мысли о формальном превосходстве иудейства. Для него все записанное в священных книгах Моисея — божественные изречения: пророки говорили по вдохновению от Бога. С этим убеждением Филон не расставался, заимствуя материал для своей системы из греческой философии, ибо, по нему, греческие философы все свое действительно ценное заимствовали у Моисея. Но так как предположение Филона было в последнем отношении неправильно, и в действительности существовало глубокое различие между учением греческих философов и божественным откровением в иудействе, то Филону пришлось для оправдания своего неверного принципа обратиться к искусственному методу, аллегоризму, перетолковыванию того, что по прямому смыслу не подходило к его системе. От искусственного соединения не соединяемого получилось не только явная нестройность системы Филона, но и ее противоречивость. Дуализм Филона проявляется в противопоставлении Бога и материи. Он дает во многом апофатическое определение Бога, однако говорит о благодати и могуществе Бога. Филон вводит в свое учение множество посредников между Богом и миром, соединяя здесь разнородные представления: об идеях Платона, первопричинах стоиков, греческих — о демонах.

Другой философ, в идеях которого просматриваются концепции гнозиса, Нумений из Апамеи,² жил во второй половине II в. Это мыслитель, сочинения которого дошли до нас крайне отрывочно, был не просто виднейшим мыслителем того времени, но оказал влияние на формирование платонических религиозно-философских кружков, которые будут превалировать в языческой интеллектуальной элите III в. Нумений был для них одной из фундаментальнейших фигур. Как пишет Порфирий, учение Нумения было широко известно в Элладе, в Александрии, в Финикии. Нумений принадлежал к числу тех мыслителей, ко-

¹ См.: Поснов М. Э. Гностицизм II в. и победа христианской религии над ним. Киев, 1917.

² См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.-Харьков, 2000.

торые создали предпосылки для восприятия и будущей популярности неоплатонизма. Однако его учение и учение неоплатоников нельзя рассматривать как идентичные. Прежде всего это касается вопроса об источниках, на которые ориентировался Нумений. Комментируя Платона, он уделял значительное внимание и ближневосточной религиозной мудрости.

Одной из наиболее значительных фигур в поздней античной философии являлся Плотин. Основатель неоплатонизма, он родился в 204 г. в Ликополе в Египте, был учителем философии в Риме, умер в 269 г., в 265 г. он сделал неудачную попытку осуществить идею платоновского государства - основать город философов, который явился бы центром религиозного созерцания. Плотин был последователем платоновского учения об идеях, но придал ему мистический характер. Свое учение Плотин изложил в отдельных трактатах, которые были его учеником Порфирием разделены на 6 Эннеад (бесед). Плотин был неоднозначной фигурой, что доказывает и противоречивое отношение к нему его современников. Многие сближают его учение с воззрениями гностиков, однако при ближайшем рассмотрении в их концепциях есть и существенные различия, особенно в его отношении к материи, о чем подробно будет рассказано в Главе II. Себя Плотин считал чистым платоником, однако было очевидно, что его трактовка Платона носит оригинальные черты, позволяющие считать его именно самостоятельным учением.¹

Если говорить о собственно гностических учениях, то в самом начале своей истории гностицизм выступает в виде сект, получивших свое название от змеи — офиты и наассены. Откуда они произошли, под каким влиянием сложилось их учение, где именно и когда появились — эти вопросы не находят единого решения. Можно предположить, что имя "офитов" было дано ряду сект в связи с их особым отношением к змее, например, ее почитанием, или центральным ее положением в их системе воззрений.

Первым лжеучителем, в лице которого гностическое движение, вышедшее из Месопотамии и распространившееся далее по восточному побережью

¹ См.: Адо П. Плотин, или Простота взглядов. М., 1991.

Средиземного моря, вторгается в христианство, был Саторнил. В нем до сих пор безличностное движение впервые вырисовывается в известной фигуре и получает более или менее определенные исторические, топографические и хронологические черты. Источники, из которых черпаются сведения о Саторниле, довольно скудны. Первые краткие сообщения встречаются у св. мученика Иустина, потом у св. Иринея, у Тертуллиана, псевдо-Тертуллиана или Ипполита I, у Ипполита II, у Евсевия, у Филастрия, у Епифания, у Феодорита, у Августина, в книге Предестината и в апостольских постановлениях. Однако, за исключением, конечно, Иустина, все перечисленные авторы или сочинения заимствуют сведения о Саторниле у Иринея.

Первое упоминание о Симоне Маге встречается в книге Деяний VIII, 5—24,¹ где он представлен как волхв, изумлявший народ самарийский своим чародейством. Фигура одиозная и обладающая несомненно мифическими чертами; его существование и, тем более, его значение как основоположника гностицизма вернее всего было бы подвергнуть сомнению, однако, по мнению Г. Йонаса, все авторы того времени столь единодушны в его оценке как именно основоположника, что скорее всего, приходится принять их утверждение². Христианство привлекло Симона совершающимися “силами и знаменами великими”³. Но, если по своему внешнему проявлению Симон был не более чем маг, то выдавал он себя за “некоего великого”⁴. Дальнейшие сведения о нем можно найти у св. Иустина мученика. Иустин говорит о том, что Симон и его ученик Менандр находились под непосредственным влиянием демонов, а в своем богохульном лжеучении выдавали себя за богов. Симон водил с собой какую-то Елену (выдавая ее за Елену Прекрасную) и называл ее первой происшедшей от него мыслью. Во времена императора Клавдия Симон Маг прибыл в Рим и имел там такой успех, что был признан богом, и в его честь воздвигли статую. Сообщению св. Иустина о Симоне Маге придается особое значение,

¹ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988. С. 1172.

² См.: Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998.

³ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988. С. 1172.

⁴ Там же. С. 1172.

поскольку сам Иустин был родом из Самарин и многие последующие ересеологи, напр. св. Иринея, ссылались на него. Св. Иринея в своей книге "Против ересей" начинает свой рассказ о Симоне Маге с книги Деяний VIII. Выдержка из книги Деяний заканчивается проклятием апостола Петра, произнесенным над Симоном, но нет речи о покаянии Симона. После этого делается "искусственный переход" к синтагме св. Иустина: первоначально сообщается из нее самое главное — о самообожении Симона, о том, что Симон "учил, что он есть тот самый, который между иудеями явился как сын, в Самарию нисходил Отцом, к прочим же народам пришел как Святой Дух".

Книга Деяний представляет Симона Мага как шарлатана, который пытался купить Святой Дух за деньги. Апокрифические "Деяния Петра и Павла"¹ добавляют ряд ярких, но, вероятно, недостоверных, деталей. Отношение христианских "охотников за ересями" к Симону Магу является замечательным образцом их желанию навешивать ярлыки. Этот, и без того легендарный персонаж, благодаря Иринею превратился в "отца всех ересей". Наиболее раннее конкретное свидетельство о жизни Симона, которому, за неимением лучшего, приходится доверять, исходит от Юстина. Христианский апологет говорит, что Симон происходил из селения Гитта в Самарии и жил во времена Клавдия (41-54 гг.). Юстин говорит далее, что последователи почитали Симона как бога и даже воздвигли ему статую с надписью "Simoni Deo Sancto"². Симон назывался "Первым Богом" и Великим. За "Первым Богом" следовала "Мысль", которая символизировалась некой дамой сомнительного поведения, как сообщает Юстин.

Более подробное изложение учения Симона можно найти у Иринея³. Если у Юстина Симон не имел никакого видимого отношения к христианству, то Иринея видит в его лице Антихриста и придает его появлению и

¹ Скогорев А. П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское евангелие детства Спасителя. СПб., 2000. С. 237.

² Цит. по: Афонасин Е. В. Гностицизм второго века н. э.: Античные свидетельства. [WWW document]. URL: http://www.philos.nsu.ru/classics/gnosis_texts.html.

³ См.: Irenaeus of Lyon Against All Heresies, Book 1-5. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

“ниспровержению” символическое значение. Фигура Симона наиболее ярко представляет одно из обвинений, которое христиане выдвигали по отношению к гностикам – излишняя мифологичность, перенос абстрактных образов на конкретные. Симона сопровождала некая Елена, которая и была его Мыслью, завершила цикл последовательных перевоплощений и падения в борделе, откуда Симон – в качестве Первобога - ее выкупил. Эта Мысль Первого Бога, прародительница всего сущего, в начале времен спустилась в низший мир, для того, чтобы породить ангелов и другие силы, но впоследствии сама была захвачена ими в плен и не смогла вернуться назад. Она была заключена в телесную оболочку как в темницу и в течение многих веков вынуждена была существовать в этом мире, падая все ниже и ниже, поскольку силы ее ослабевали. Она была той Еленой, из-за которой началась Троянская война. Симон – воплотившееся высшее Божество – нашел ее на последней стадии падения проституткой в борделе. Последующие “свидетельства” Ириней звучат настолько в духе позднейшего гностицизма, что доверять им следует с большой осторожностью. Симон снизошел в этот мир, надев видимую оболочку, которая позволила ему появиться среди людей. “Считают, что он страдал в Иудее, но это была только видимость”, – говорит Ириней, – “Пророки говорили от имени падших ангелов, создавших этот мир и заточивших Мысль. Люди получают спасение как дар, а не в результате их добрых дел. И это потому, что любое дело является справедливым или нет в зависимости от соглашения, а не по природе. Этот мир должен быть разрушен, а достойные освобождены из-под власти творцов этого мира”¹. Идеология подобного рода предполагает соответствующее поведение. Все, что принято в этом мире, а значит установлено его творцами, должно быть разрушено. Справедливость существует только на небесах, в этом же мире место высшей Мысли и мудрости в борделе. По сути, Елена служила своеобразной иллюстрацией учения Симона. Нельзя также забывать, что это была эпоха реальных чудес и Бога, спустившегося к людям, поэтому все это были необходи-

¹ Irenaeus of Lyon Against All Heresies, Book 1. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

мые элементы учения. Христиане положили много сил, чтобы отделить настоящие “Божественные чудеса” от, по их мнению, подделок.

Именно от Симона и его последователей, среди которых упоминается Доситей и Менандр, начинается, как полагает Иринея, так называемый гнозис в чистом виде. Это может иметь отношение к действительности. Вполне вероятно, что если не сам Симон, то его последователи были активными участниками зарождающегося в конце первого начале второго веков христианского движения и, вместе с последователями Маркиона и Карпократа играли определенную активную роль в христианских сообществах. Отношение христианских авторов к своим зачастую более образованным и оригинально мыслящим противникам по преимуществу негативно. Апокрифическое “Послание Апостолов”, которое датируется началом второго века, видит в последователях Симона анти-апостолов (как в нем самом Антихриста). Но в каждой легенде может заключаться доля истины. Симона Мага боялись – значит, было за что.

Учение Симона, в той форме, как оно представлено Иринеем, а тем более Ипполитом, содержит в себе явные философские (платонические и пифагорейские) элементы, но при этом в основе его лежит мифология, характерная для так называемого Барбело-гнозиса, согласно которому Верховное божество также эманурует свою Мысль, которая порождает мир, но впоследствии оказывается плененной своими же порождениями. История падшей души, которая излагается в гностическом тексте из Наг-Хаммади, напоминает то, что известно из учения Симона: “...Когда она (душа) была с ее Отцом, она была девственна и андрогином. Но после падения в этот мир и воплощения, она попала в руки многочисленных разбойников. Злодеи пустили ее по кругу и [...] ее. Некоторые завладели ею [применив силу], некоторые соблазнили ее подарками. Иными словами, они растлили ее и она [...] девственность. Она стала проституткой”¹.

Важнейшим свидетельством о раннем гностицизме являются раннехристианские писания, как вошедшие в канон Нового Завета, так и апокрифиче-

¹ Толкование о душе. Русская Апокрифическая студия. [WWW document]. URL: http://tower.vlink.ru/nag_hammadi/about_soul.shtml.

ские. Проблема состоит в том, что сведения о гностицизме, которые содержатся в новозаветном каноне, достаточно фрагментарны и сами по себе, без дополнительных свидетельств, с трудом поддаются интерпретации. Одно из наиболее интересных исторических свидетельств содержится в “Послании Семи Церквям”, которое включено в “Откровение Иоанна”. Здесь говорится о неких Николаитянах, которые распространили свое влияние на церкви в Малой Азии и дела которых, с точки зрения автора этого письма, заслуживают всяческой ненависти. О том, что же это за дела не сказано ничего, однако отмечается, что они исповедуют знание “тайн сатаны”. Ересиологи поместили этих последователей Николая в каталог ересей, не добавив, однако, никаких новых деталей об их учении.

Личность Василида и его учение принадлежат к одним из самых загадочных и спорных явлений в истории гностицизма, и это несмотря на то, что сохранились фрагменты его собственных сочинений и пространные свидетельства ересиологов о нем и о его системе. Очевидно, причины разногласий и споров следует искать в характере имеющихся свидетельств.

Василид жил в Александрии около 117-161 гг. Его труды, вероятно многочисленные, сохранились только фрагментарно. Василид являлся христианским теологом, который серьезно занимался писанием и сочинил многочисленные толкования на них. Известно, что ему принадлежали 24 книги “Толкований”, фрагменты которых сохранились. Сохранились фрагменты 13 книги, которые приводятся в Актах Архелая, и 23 — в сочинениях Климента Александрийского. Толкования эти, однако, были довольно странные. Например, среди них были комментарии на книги неизвестных нам авторитетов типа Барнофа и Барнаббы, которых, вероятно, никогда не было. Евсевий говорит, что Василид и его последователи специально придумали все это для того, чтобы дурачить публику (Церковная история, IV 7, 6-8)¹. Кроме того, у Климента есть выдержки из сочинения “законного сына и ученика” Василида Исидора,

¹ Цит. по: Афонасин Е. В. Гностицизм второго века н. э.: Античные свидетельства. [WWW document]. URL: http://www.philos.nsu.ru/classics/gnosis_texts.html.

названные “О приросшей душе”, а также его “Моралии”. Конечно, эти фрагменты весьма ценны, но они явно недостаточны для того, чтобы воссоздать по ним хоть одну законченную часть системы Василида. Философско-мифологическая система Василида излагается очень по-разному Иринеем и Ипполитом. Согласно Ипполиту, Бог Василида воистину выше бытия и мышления и поэтому называется не-сущим. Идея эта довольно своеобразна, хотя не уникальна. В общем и целом, учение Василида рассматривается как один из типичных примеров гностических систем. Божество путем эманаций производит ряд эонов, которые в свою очередь производят ангелов, создающих “небеса”, которые в общей сумме насчитывают 365. Ангелы, живущие на последнем небе создали чувственный мир и стали править им. Нерожденный Бог посылает свою первую эманацию – Нуса-Христа, чтобы дать верующим и знающим об истинном Боге, освобождение от злых сил этого мира.

Несколько сохранившихся фрагментов из произведений сына и последователя Василида Исидора, которые касаются в основном вопросов этических, также сохранены Климентом.

Если гностицизм офитов был настолько погружен в мир языческих и иудейских представлений, что следы заимствования из христианских учений у них едва заметны, то в теории Маркиона мы встречаемся с диаметрально противоположным явлением. Маркион, конечно, также был порожден эпохой синкретических течений, но, в то время как прочие гностики широко вводили в свои системы мистико-религиозные, теософские или философские языческие элементы, Маркион только предполагал их, сам же оперировал над христианскими данными, причем, в своем радикализме и страстном стремлении к спасению — к чему стремились все гностики — он думает “исправить”, реформировать само христианство. Маркион принадлежал к гностикам не только учившим устно, но и письменно проводившим и отстаивавшим свои взгляды. Однако “гностиком” Маркиона можно назвать только условно. Большинство исследователей (А. Б. Ранович, Р. Ю. Виппер, Г. Йонас, М. Э. Поснов и др.) относят его к гностикам по той причине, что Маркион стремился порвать с иудейскими

традициями в христианстве, стремился “очистить” его, переписывал и перекраивал евангелия, и в своем стремлении порвать с иудаизмом объявлял злым началом и неистинным богом Бога Ветхого Завета.

Предшественником и учителем Маркиона ересеологи называют некоего Кердона¹. По сообщению Епифания и Филастрия, Кердон был родом из Сирии. Св. Ириней свидетельствует, что он пришел в Рим при Гигине. Здесь, придерживаясь еретических мыслей, Кердон не имел желания открыто порывать с церковью, и потому вел себя крайне лицемерно. Сущность своего лжеучения он, согласно Иринею, заимствовал у симониан.

Маркион был современником Василида. Он основал отдельную церковь, которая, по словам Тертуллиана², заполнила собой весь мир, и просуществовала до пятого-шестого веков, затем, вероятно, слившись с манихеизмом. Известно, что он предпринял первый опыт составления канона писания. Существующие в то время книги были подвергнуты им строгому отбору и только “Евангелие от Луки” и 10 посланий были включены в канон. Он составил 1) собственное евангелие, положив в его основу евангелие Луки и переделав на свой лад; 2) “апостол”, в который он включил 10 посланий апостола Павла, также изрядно их отредактировав; 3) отдельную книгу “антитез”, в которой изложил основные положения своей системы; Маркиону приписывается еще ряд сочинений, “известных его ученикам”. Ни одно из указанных сочинений до нас не дошло, но, как указывает Е. В. Афонасин³, сохранились выдержки из них у Тертуллиана, Епифания и в комментариях Иеронима, который, в свою очередь, использовал утраченные послания Оригена. Последний полемизировал с Маркионом, приводя буквальные и пространные цитаты из его сочинений.

Однако в настоящее время существует мнение (И. С. Свенцицкая, В. П. Оргиш, А. Гарнак), что Маркион не был гностиком в собственном смысле

¹ См.: Оргиш В. П. Античная философия и происхождение христианства. Минск, 1986.

² Tertullian Against Marcion, Book 2. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

³ Афонасин Е. В. Гностицизм второго века н. э.: Античные свидетельства. [WWW document]. URL: http://www.philos.nsu.ru/classics/gnosis_texts.html.

этого слова и, вероятно, не имел ничего общего с гностическими школами. Тем не менее, некоторые особенности его системы находят место в истории гностицизма. Краеугольным камнем учения Маркиона является непримиримая антитеза Бога закона и Бога спасения. Бог Ветхого Завета, творец этого мира, справедлив, но безжалостен, а значит, несовершенен. Добрый или Иной Бог, существует невидимо и неведомо для Творца этого мира. Свидетельства из Ветхого и Нового Заветов о различии этих божеств были собраны Маркионом в трактате “Антитезы”. В этом трактате говорится о следующем: новое откровение – это дело одного только Высшего Бога-Отца. Он послал своего сына Иисуса, который явился в этот мир в образе человека. Тело его было неким фантомом и служило средством передвижения по миру зла. Спасает он, что не удивительно, в основном язычников, потомков Каина, содомитов, то есть всех, кто был осужден в Ветхом Завете, в то время как праведные иудеи остаются, где и были – в Аду.

Этика маркионитов – последовательно и предельно аскетическая – подробно рассматривается Климентом Александрийским (в основном во второй и третьей книгах “Стромат”). Человеческая природа неисправимо испорчена, говорит Маркион, поэтому полный аскетизм необходим для спасения души.

Очевидно, что учение Маркиона существенно отличается от гностического по крайней мере двух отношениях. В системе Маркиона нет никаких следов гностической мифологии, равно как и учения о спасении избранного рода по природе.

Впоследствии, когда Маркион был изгнан из епископов и учение его отвергнуто, он вошел в секту докетов, проповедовавших не реальное существование физического тела Христа, а только его видимость.

Немногочисленные свидетельства о жизни и деятельности Валентина позволяют предположить, что расцвет его деятельности пришелся на 150 г. Подробности его жизни неизвестны, однако ясно, что молодые годы он провел в Александрии, но впоследствии перебрался в Рим, где его образованность и красноречие быстро принесли ему славу известного проповедника и теолога,

активно участвующего в церковных делах. Тертуллиан сообщает, что он почти стал епископом, но когда ему предпочли другого кандидата, пошел на разрыв в церковь и основал свою школу¹. Как сообщается, Валентин имел множество учеников, и некоторые из них до неузнаваемости изменили учение мастера и основали свои школы. Валентиниане, согласно Ипполиту, делились на восточную и западную школы, причем Птолемей и Гераклеон называются как представители западной, а Марк, Теодот (реферат учения которого сохранил Климент) и некоторые другие – восточной. Исследование показывает, что деление это достаточно условно. Можно предположить также, что карьера самого Валентина делилась на восточный (александрийский) и западный (римский) периоды. Возможно, он сам основал две различные школы.

Как показывают сохранившиеся фрагменты, Валентин был скорее проповедником и поэтом, нежели теологом. В своих проповедях и письмах он учил о возникновении этого мира, обители смерти и несправедливости, в результате ошибки, которая должна быть исправлена. Именно эту задачу призваны выполнить гностики. Они пришли в этот мир для того, чтобы победить смерть и разрушить ее. Небесный “свет” знания противопоставляется “огню” незнания, “который притаился у корней всего сущего” и в один прекрасный день воспламенится и поглотит весь мир, погибнув при этом сам (идея почти гераклитовская). Человек забыл свою истинную небесную природу, которую страшатся даже ангелы. Однако божественное провидение, согласно Валентину, посещает сердца тех, кто готов принять его, и очищает их от грязи и духов зла, там поселившихся. Только тогда человек снова вспоминает кто он есть, каково его истинное происхождение и предназначение. Он узнает в себе образ небесного Антропоса. Это знание есть радость и откровение истины для тех, кто получил его.

Миф о падшей и загрязнившейся душе, объединенный с мифом о Софии, хотя он не отражен в сохранившихся фрагментах самого Валентина, является

¹ См.: Афонасин Е. В. Гностицизм второго века н. э.: Античные свидетельства. [WWW document]. URL: http://www.philos.nsu.ru/classics/gnosis_texts.html.

центральным в учении его последователей. Миф этот носит характер общегностический, если не общечеловеческий. Если бы Валентин не учил о Софии, то он не был бы гностиком. Миф о Софии оказался едва ли не наиболее ярким и запомнившимся человечеству мифом, найдя отклик в последующих философских учениях, возникавших на протяжении всей истории (наиболее ярким примером могут служить воззрения В. В. Соловьева).

Валентин является самым ярким выразителем западного или александрийского гностицизма и, может быть, весьма характерным представителем, как и Карпократ, гностицизма вообще. По крайней мере, Ипполит свидетельствует, что школа Валентина распалась на западную, италийскую и восточную. Значит, в ней находились зародыши и восточного гнозиса. И Иринея приписывает Валентину какую-то особую роль в истории гностицизма, говоря, что “Валентин — первый, придавая древним учениям гностической ереси особый характер, учил так...”¹, и, между прочим, сам производит учение Валентина от восточных гностиков, офитов. По представлению Иринея, валентинианство есть “сокращение всех еретиков”, и тот, кто “поразит” его, опровергнет всякую ересь.

Что касается личности Валентина, то, как видно из немногих сохранившихся фрагментов его сочинений и из приписываемой ему системы, — это был человек столь богато и разнообразно одаренный, что вряд ли среди гностических учителей, людей, как правило, небесталанных, можно найти ему равных. Он был глубокомысленным философом, воспринявшем дух и идеи отчасти Платона, отчасти Пифагора, проникновенным моралистом, озабоченным вопросом о зле и грехе, знакомым с учением апостола Павла, но не понявшем его основной этической проблемы, прекрасным оратором и, самое главное, редким властителем дум и руководителем совести других. Как незаурядная и обаятельная личность, Валентин имел многочисленных последователей во всех уголках тогдашнего мира. Но, очевидно, он проводил в жизнь афоризм одного из своих

¹ Ireneaus of Lyon Against All Heresies, Book 1. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

учителей (Василида): “ты знай всех, а тебя пусть никто не знает”¹. Он оставался загадкой для своих многочисленных последователей. Лишь немногие отчасти предугадывали цель, к которой стремился Валентин, но и они, должно быть, не проникали в сокровенные мысли своего учителя. Ириней жалуется, что среди последователей Валентина нельзя встретить хотя бы двух, чтобы они об одном и том же говорили одно и то же и не противоречили друг другу не только в именах, но и в сущности. Очевидно, семя, из которого развилась вся система Валентина, осталось сокрытым даже для его ближайших учеников. Вот почему каждый из них, выдавая себя за последователя Валентина, в то же время развивал свое собственное, в сущности, учение.

Валентин² был самым популярным гностиком и имел многочисленных последователей. Валентин успел побывать с проповедью своего учения или распространить его иным способом в Малой Азии, Сирии, Кипре, Египте и Риме; его последователи во множестве наводнили, во времена Иринея, южную Галлию и стали представлять собой реальную угрозу христианской церкви. В IV в. Епифаний встречает валентиниан в Египте. Но для Феодорита валентинианство было уже делом прошлым; он относит время его распространения к царствованию Антонина I. Ипполит II, которому, как предполагает Липсий, случайно попало в руки в 223 г. главное сочинение валентиниан, делит их на две школы — на анатолийскую (восточную) и италийскую (западную). К первой он относит Аксионика, известного еще из сочинений Тертуллиана, и Ардесиана (вероятно — Варденса); ко второй — Гераклеона и Птолемея. Главным различием в системах этих школ является, по его мнению, то, что италийцы учили о психическом теле Христа, а анатолийцы — о пневматическом. Так как других расхождений не указано, то, очевидно, первоначальное деление валентиниан

¹ Fragments from the Writings of Basilides. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² См.: Афонасин Е. В. Гностицизм второго века н. э.: Античные свидетельства. [WWW document]. URL: http://www.philos.nsu.ru/classics/gnosis_texts.html; Поснов М. Э. Гностицизм II в. и победа христианской религии над ним. Киев, 1917.

было лишь географическим, и лишь потом начались сколько-нибудь серьезные расхождения.

§ 1.2. Представители христианского богословия

Проблема крепнувшего христианского течения в то время состояла в том, что библейские объяснения возникновения мира, сущности Бога, да и сама история Иисуса Христа были слишком наивными для искушенного в философских построениях ума образованных и воспитанных на греческой философии слоев общества. Если первоначально христианские общины состояли из самых отверженных и бедных людей, которые на своих собраниях как сказку передавали из уст в уста сказания об Иисусе, то теперь христианство стало привлекать и других людей, не только умевших читать и писать, но и получивших хорошее образование. Одним из первых и наиболее ярких примеров таких новообращенных был апостол Павел. Христианство начало искать более глубокого оправдания своему существованию и своему мифу, перевести устные рассказы в привычные категории философии. Христианским апологетам приходилось отстаивать свое учение в многочисленных спорах, в том числе и с представителями греческой философии, поэтому они поневоле вынуждены были изучать сочинения Платона, Аристотеля и других столпов классической философии, чтобы потом опровергать их учения на их собственном поле. Однако позднее, восприняв многие категории, понятия и даже идеи у своих противников, христиане стали утверждать, что в действительности эллинские философы в своей мудрости инстинктивно предчувствовали истину, то есть, в их понимании, христианскую доктрину, и им не хватало только божественного откровения, чтобы явно говорить о христианском Боге. То же порой относилось и к мистическим языческим учениям. К примеру, Лактанций, латинский христианский писатель IV в., доходил до признания богооткровенного характера сочинения

“Асклепий”, приписываемого Гермесу Трисмегисту, находя в нем необычайную близость христианству¹.

А. Дониини определяет апологетов как теоретиков конца II в., которые стремились сохранить связи с иудаистским монотеизмом для того, чтобы поддержать превосходство своей религии, сопоставляя ее с этическими и философскими концепциями греко-римского мира².

Первые греческие апологеты оставили нам лишь имена и немногие фрагменты: Квадрат, Мельтиад, Аполлинарий из Гиераполя и Аристоник из Пеллы. О последнем, родом из Палестины, упоминает “Диалог между Парисом и Ясоном о Христе”, который заканчивается, как сообщает Ориген³, обращением в христианство иудаистского оппонента. Особое значение имеет “Диалог с евреем Трифоном” Юстина, который дошел до нас вместе с иными немногочисленными сочинениями того же апологета и узкого круга современных ему авторов, таких как Аристид, Татиан, Афинагор, Ермия и Феофил Антиохийский. Сочинение Юстина представляет собой первое масштабное произведение древней христианской литературы, написанное сразу после восстания иудеев против Адриана.

При преемниках Адриана Антонине Пие и Марке Аврелии обращение с рабами несколько улучшилось. Идеология “искупления” и “воздаяния” утрачивает значительную часть своего первоначального реалистического смысла и все более переходит на почву самостоятельного религиозного миропонимания, которое порывает прежние связи с породившими его социальными основами.

Все более изменяется и социальный состав христианских общин. Представители зажиточных слоев населения ищут согласия и компромисса с имперским обществом, не желая больше оставаться отверженными и гонимыми. Именно этот компромисс составляет основную тему апологетов, которые об-

¹ Шабуров Н. В. Раннехристианская эсхатология и египетское наследие. (Древний Египет и христианство: Материалы научной конференции 30.10.2000 – 02.11.2000: (К 2000-летию христианства). М., 2000. С. 129.

² Дониини А. У истоков христианства. М., 1989. С. 124.

³ Origen Contra Celsum, Book 2. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

ращаются к суверенам от Адриана до Марка Аврелия со своими словопрениями, добиваясь весьма скромных результатов. Они снимают полемику по социальным проблемам, которая тревожила власти, однако удерживаются в границах, еще приемлемых для требовательных верующих. Большинство из них пользуется греческим языком. Те же, кто пишут по-латыни, как Минуций Феликс и Тертуллиан, происходят из тех районов Северной Африки, где латинский язык стал вместе с римской колонизацией языком низших слоев, в отличие от больших городов Средиземноморья и самого Рима.

Новые понятия облакаются в форму сложных, запутанных теологических формулировок того религиозного опыта верующих, который отражал их надежды на освобождение. Различие между “грядущими временами”, с приходом которых будут радикально пересмотрены ценности эпохи, и “нынешним веком” становится все более относительным. Перспектива конца света кажется менее достоверной в периоды спокойной жизни церкви; она внезапно становится отчетливой, когда репрессии со стороны государства дают себя знать с большей силой.

Мессианское видение мира у Папия, епископа Гиерапольского, который уверял, что знал “Иоанна, ученика Господа”, и тем самым добился высокого авторитета, неизменно удерживается в границах реалистического толкования “царства”: каждый сможет утолять свой голод досыта, земля сама собой будет рождать плоды всем нуждающимся в них, вино будет течь в изобилии. Но эта земная мечта бедняков и голодных уже оформляется в виде некоей ее аналогии в потустороннем мире, или, как скажет Евсевий Кесарийский, придворный епископ Константина, когда христианство станет государственной религией, “непосредственно в виде потустороннего царства Божия”. Накал ожидания второго пришествия постепенно ослабевает, и церкви необходимо поддержать чувства верующих перенесением времени наступления Страшного Суда и Царства Божия с земли на небеса.

В то время усилия апологетов, как уже говорилось, были направлены также на доказательство того, что христианство есть истинная философия: все

самое ценное, что можно обнаружить в древней мудрости – у Гераклита, Сократа, Платона и некоторых иных, на деле проистекает из еще более древних библейских писаний. Постоянная полемика с иудаистами, которые еще не отделялись от христиан, вынуждала их искать подтверждения истинности своей религии в иудаизме, в иудейских пророчествах, и найденные доказательства послужили причиной последующего включения Ветхого Завета в состав Библии.

В одном из самых темных мест второй книги “Государства” Платон восхваляет образ некоего “распятого мученика”, который оказался объектом всяких нападков, гонений, жертвой мучений вплоть до казни на кресте из-за попыток практиковать возвышенную жизнь, чуждую всякого соглашательства, хотя ему и в самом деле удалось добиться безмятежного и достойного уважения существования. Не это ли, по мысли апологетов, чудесное предвосхищение страстей и смерти Христовой? Климент Александрийский был в этом глубоко убежден.

Если некоторые из наиболее известных представителей классической культуры достигли высокой степени морального благородства, то этим они обязаны, согласно Юстину, Афинагору, Минуцию Феликсу и раннему Тертуллиану, не только влиянию, которое оказали на них книги патриархов и Моисея, но также “рассеянию” Божественного слова в нехристианском мире, как об этом говорится у Иустина: “Все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам... Все те эллинские писатели посредством врожденного семени Слова могли видеть истину, хоть темно”¹. Данное представление приводит нас к теории Логоса, “сперматике”, представления о котором весьма далеки от непосредственных понятий первых времен христианства.

Процесс, предназначенный показать, что между греческой философской мыслью и христианской доктриной существует преемственность, не был ни общепринятым, ни безболезненным. Татиан, родившийся между 120 и 130 гг. в Сирии, в одном из наименее романизированных районов империи, резко вы-

¹ Цит. по: Донини А. У истоков христианства. М., 1989. С. 130.

ступает против философии, вплоть до разрыва с ее сторонниками. В своем трактате “Речь к грекам” он бескомпромиссно осуждает всю классическую культуру как плод шарлатанства, подкупа, если не просто как орудие дьявола. Оба подхода переплетаются и обнаруживают отсутствие согласованных оценок автономности и гегемонии христианского вероучения.

Местом же подлинного рождения христианской науки, богословия, стала Александрия Египетская. И не даром; ведь именно она была веками хранилищем мудрости античного мира. Именно Александрия связана с такими именами, как Климент Александрийский (150 – 215 гг.) и Ориген (185 – 254 гг.). Здесь сформировались их воззрения, здесь они получили известность.

Климент родился в богатой семье, сумевшей обеспечить ему хорошее образование. Однако он не ограничился доверием к книжным знаниям, занявшись поисками духовного Учителя. И таким Учителем для Климента стал Пантен. Сам бывший стоик, Пантен возглавлял христианское училище, которое незадолго до этого вышло из-под подчинения александрийскому епископу. Сочинения Пантена утрачены, однако полагают, что он стремился к примирительному отношению к философам Греции, что сказалось в итоге на творчестве Климента. После того, как Пантен отправился проповедовать христианство на Восток, Климент возглавил школу. Именно здесь Ориген познакомился с его сочинениями. После гонений Септимия Климент вынужден был бежать и умер в изгнании в середине 10-х гг.

Церковные историки говорят, что уже в раннем возрасте Ориген почувствовал в себе дар и стремление к учительству. В отличие от Климента, который пришел к христианству из язычества, Ориген уже был продуктом христианской семьи. Есть свидетельства того, что какое-то время он посещал школу Аммония Саккаса. В александрийской христианской школе Ориген преподавал риторику и грамматику, и только став достаточно известным, предпринял путешествия в Рим и Аравию (10-е гг. III в.). Но превращение его в зрелого вероучителя произошло после 216 г., когда, спасаясь от гонений, Ориген бежал в Палестину и скрывался там у епископов Александра и Феоктиста. Слава его к тому моменту

была так велика, что появилось мнение о его близости к императорскому двору. Наиболее же плодотворный период его деятельности относится к двум последним десятилетиям жизни Оригена, когда, отлученный от церкви египетскими соборами, он поселился в Кесарии Палестинской.

Смерть Климента в изгнании, Оригена в заточении свидетельствует о внутреннем родстве их судеб. Слава, признание – и после отторжение их учений. Но эти учения выдержали эти испытания, так как они стали первым опытом суммирования интеллектуального опыта, накопленного христианами в полемике с гностиками, иудеями и язычниками.

В целом можно сделать вывод, что рассматриваемые философы и деятели религии оказали значительное влияние на мировоззрение I-IV вв. и именно они определили дальнейшее развитие философской и религиозной мысли средневековой Европы. Как будет рассматриваться в Главах II, III, в данных учениях ярко присутствуют гностические идеи, из чего следует, что гностицизм стал одним из важнейших определяющих факторов в формировании философско-религиозного мышления в рассматриваемую эпоху.

Глава II. Концепции гнозиса в философско-религиозных течениях начала нашей эры

Гностицизм, как и любое другое явление, нельзя отрывать от территориально-временных рамок его возникновения. Рассматривая переходный период от античности к средневековью, т. е. I – IV вв., становится очевидным, что он имеет несколько отличительных характеристик, которые, взятые по отдельности, не являются принадлежностью исключительно этой эпохи. Во-первых, это дуализм – усмотрение в мире двух кардинально противоположных, независимо существующих начал – доброго и злого. Дуализм ставил человека перед проблемой выбора, и борьба при этом продолжалась всю жизнь. Но дуализм не есть что-то уникальное, присущее только началу нашей эры. Корни дуализма уходят вглубь веков, яркий пример этому зороастризм. Иранцы, исповедовавшие зороастризм, четко различали чистые, “ахурийские”, природные стихии и животных от нечистых, аримановских. Далее, космогоническое противостояние двух изначально безымянных духов-близнецов, центральным пунктом которого стал выбор между Светом и Тьмой, переносится зороастризмом и в область психологии: частное человеческое существо не может оставаться вне рамок одного и того же космосозидающего выбора.

Второй отличительной чертой рассматриваемой эпохи является синкретизм, то есть попытка объединить в одно целое философию, литературу, религию, политику. Однако предпосылки синкретизма складываются с самого основания стоической школы. Не стоит забывать о религиозном синкретизме, следовавшем за походами Александра Великого. Но религиозный синкретизм начал складываться даже еще раньше, в VII-VI вв. до н. э. на Ближнем Востоке во времена ассирийского и позже персидского завоевания Египта. Многие из божеств, усвоенных эллинами, представляли собой синтез иранских, месопотамских, египетских и западносемитских образов, если не по названию, то по функциям и иконографически.

И третьей чертой принято считать тенденции монотеизма. Философия в рассматриваемый период активно пользуется понятиями Целого и Единства, сводит мировое Целое к Единству, и платоники, и стоики, и египетские герметики говорят об Одном, о Высочайшем. С другой стороны, языческая религия проникнута идеей Бога-“Пантея” (“всебожественного”, “всебога”), являющегося подлинным владыкой Космоса, остальные боги становятся его ипостасями¹. Однако в рамках эллинской философии идея единобожия была знакома еще Ксенофану, Анаксагору, Сократу. Конечно, метафизическое “единобожие” Платона и Аристотеля не следует приравнивать к ветхозаветному и христианскому монотеизму. Однако мотивы, близкие последнему, звучат в стоицизме. С определенными оговорками можно считать Абсолютной Персоной верховное божество герметиков. При этом на материале герметизма, сложившегося в Египте за два века до рождения Христова, видно, какой процесс привел к появлению в язычестве монотеистических тенденций. Речь идет о фигуре носителя откровений. Если раньше такие псевдоисторические лица, как Орфей, Пифагор, Эмпедокл, обладали функцией адресата и хранителя откровений, то “Гермес Триждывеличайший”, чьим именем подписаны герметические сочинения, - более сложная фигура. Он и получатель священного, сокровенного знания, и сам вестник, передающий откровения далее. Более того, Гермесом может именоваться созидатель Ум. Сочетание в одном персонаже открывающего Себя Бога с тем, кто является свидетелем этого, становится (в историческом, по крайней мере, аспекте) одной из предпосылок монотеистического сознания в полном смысле этого слова.

Из всего этого следует, что ни одна отдельно взятая черта эпохи не является специфической для нее и только для нее. Однако было нечто, что усиливало все эти черты и соединяло их вместе, создавая уникальное явление. Это нечто – гнозис. В нем синкретизм, единобожие, дуализм приобретали новые черты. Как пишет Р. В. Светлов², с позиций гнозиса человек осознавался как цен-

¹ См.: Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987.

² См.: Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.

тральная фигура в борьбе между добром и злом, становится уникальным феноменом. Он – важнейшая фигура, главный персонаж мировой драмы, его душа вмещает и самые кардинальные вопросы Вселенной, и столь же кардинальные ответы на них. Человек – это воплощенная драма, и то, что он состоит из плоти – от творения и духа – от Творца или того, кто выше Творца, является той вселенской проблемой, разрешение которой должно стать разрешением всех противоречий, ошибок, греха, что олицетворены в тленном, плотском Космосе. Естественно, что люди, причастные такому мирозерцанию, видят в каждом слове, в каждом природном и культурном факте намеки, аллегории онтологической драмы, а потому синкретические учения близки им, так как они склонны соединять разнородные метафизические и религиозные идеи на том основании, что все они пытаются говорить о Благе-Истине. Вполне органично вписывается в такое умонастроение и дуализм (который, однако, будет преобразен в триадизм). И в итоге гнозис устремляет души своих адептов к Единственному и Сверхсущему Отцу, Виновнику и одновременно Разрешителю всего случившегося.

Конечно, утверждать, что позднеантичные религиозно-философские учения полностью вписываются в “гнозисную” схему, представляется затруднительным. Однако цель данной работы – показать, как структуры гнозиса пронизывают учения Климента, Оригена, Плотина, как переплетаются с учениями самих гностиков, а также показать, какими разными и похожими были пути спасения человека, по ним. Именно гнозисное сознание явилось универсальным посредником между языческой религиозной метафизикой и христианским богословием. Схожесть способов рассуждения, а иногда и наличие одинаковых мыслительных клише у апологетов христианства и гностиков, а после у Плотина – не результат заимствования идей, а выражение общего духа эпохи, когда подобными идеями буквально дышала культура. Концепции Платона, Посидония, Филона Александрийского, переработанные сознанием того времени, стали общим достоянием, определившим структуру мышления всех ярких лично-

стей данной эпохи, но оцениваться, трактоваться эти структуры будут по-разному.

I-IV вв. интересны тем, что в эту эпоху еще не произошло окончательного размежевания религиозных и философских концепций. Христианство еще не сформулировало свои догматы, гностические секты еще назывались христианскими и не были объявлены ересью, языческая греческая философия еще не отжила свои последние дни. Связанные общим понятийным аппаратом, общими концептуальными схемами, эти течения еще пересекались в самых различных областях.

Рассмотрение общих концепций в воззрениях, из которых складывалось мировоззрение начала нашей эры, необходимо начать с базиса, на который накладывались остальные моменты учений. Как уже говорилось, начало нашей эры характеризировалось дуалистическим взглядом на сущее, однако во II в. этот взгляд сменяется триадичностью. В основе онтологических и гносеологических представлений большинства мыслителей появляется идея троичности сущего и трех ступеней познания. В отдельных случаях это также проявляется в антропологических представлениях.

§ 2.1. Триадические схемы в учениях I-IV вв. как базис концепций гностицизма

В философской традиции, предшествовавшей рассматриваемому периоду, одним из основных итогов и важнейших поворотов стало распространение “триадического” взгляда на мир. Представления о тройственности сущего знала еще классическая античность. Ярким примером здесь может служить платоновская философия, где центральным было усмотрение трех смыслов сущего – бытия как такового, совпадающего сознающим мышлением и раскрывающего себя в мир идей; сверхсущего Единого, этого превыше всякой формы пребывающего логического основания-к-бытию (по выражению Р. В. Светлова) и суждению о последнем; чувственного, пространственно движущегося, становящегося

“бывания”. Однако онтологический триадизм Платона нельзя отделить от его же гносеологического триадизма. Но это довольно сложный вопрос. Если искать у Платона собственно “онтологические” рассуждения о самостоятельном мире идеального, то найти их можно не так много. С другой стороны нужно помнить, как указывает Р. В. Светлов¹, что в философском сознании классического периода не было разделения онтологии и гносеологии, оно не было озабочено различием вопроса о познании и вопроса о бытии. Бытийственное и познавательное совпадают, поэтому то, что в диалогах Платона представляется нам указанием на онтологическую структуру, на самом деле является также способом суждения о бытии.

В I-II вв. триадизм Платона выражается уже через пространственные формы. Уже Филон Александрийский рассматривал платоновские образы мирозидания, “истинной земли”, ниспадения душ как указание на онтологические и даже космологические факты². Но подобное отождествление означало, что метафизический триадизм насыщается пространственными представлениями. Платоновское “превыше существ” стало пониматься в буквальном смысле “выше и отдельно от всего”. Об этих вертикальных триадах и пойдет речь. Нужно еще раз отметить эволюцию представления об уровнях бытия и, соответственно, сознания – первоначально не имеющие четкой иерархии, потом появление вертикальности и, наконец, горизонтальные триады христианства. Вертикальные триады основаны на принципе субординации и свидетельствуют об ином типе мирозерцания, в то время как более поздние богословские концепции заявляли горизонтальную триадность. Субординация с IV-V вв. будет считаться признаком “еретичества”.

Триадические концепции были хорошо представлены у так называемых “неопифагорейцев” рассматриваемой эпохи – Модерата и Нумения. (Однако Нумения некоторые исследователи относят к платоникам, к примеру, А. И. Сидоров, А. В. Ситников). Им также отдают должное и собственно пла-

¹ Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 171.

² См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.; Харьков, 2000.

тоники типа Плутарха и Альбина. Можно обнаружить их в гностических учениях (Валентин, Василид, сефиане). Огромное значение имели эти схемы у Климента, Оригена и Плотина. Таким образом, можно сделать вывод, что триадические учения необычайно важны для рубежа II-III вв. Такие схемы позволяли сделать предметом философского истолкования не только платоновские мифы, но также сюжеты и образный язык ближневосточных религий. Различная их интерпретация, конечно, приводила к разным религиозным и метафизическим установкам, но сами трехчастные структуры сохранялись.

По Филону Александрийскому¹, откровение находится в ведении Логоса Божьего, который сам и есть, собственно, откровение Божества в мир и к миру. “Бог сам не соприкасается с чем-либо другим”². Обращение к нему возможно благодаря тому, что Его мудрость (Логос) раскрыла мир (демиургически преобразовав безвидный материал, материю) и раскрылась в нем. Логос понимается им трояко, как и понимание слова Божьего, данного в Священном писании. Вообще в рассматриваемую эпоху одной из важнейших проблем была именно экзегеза – толкование священных текстов, которое необходимо связывалось с тремя уровнями бытия и, у некоторых философов, сознания. В понимании Филона, сначала идет буквальное прочтение текста, которое тем не менее скрывает за изображением внешних предметов сакральный смысл. Для следующего шага необходим аллегорический метод, позволяющий понимать сообщения метафизической истины. Здесь человек уже общается с Логосом как с ноэтическим Космосом, где наш мир дается в полноте и истине. Но даже это обращение к миру идей не является окончательной ступенью богопознания. Итогом должен стать подвиг веры, способный созерцать самого Бога. Однако он невозможен без истолкования Писаний, созерцание Бога есть в конечном счете абсолютная раскрытость священного текста, полное приобщение к Логосу.

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.-Харьков, 2000.

² Цит. по: Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 175.

Позднее трем формам понимания писания будут соответствовать три рода людей, и не только у гностиков, но и у Плотина, и в концепции александрийских богословов.

Следом за Филоном о чисто триадических схемах говорил Модерат из Гадеса (I в.). Иногда Модерат именуется странной фигурой. Вызвано это тем, что, известный лишь из сочинений поздних авторов (Порфирий, Симплиций, Стобей), он изображается ими как создатель системы, напоминающей схематизированное учение Плотина.

Во главе всего у Модерата стоит сверхсущее Одно (Единое). Отличающееся от любой конкретной предметности, оно, очевидно, как потенциальная мощь, включает в себя и природу, и ум, и сущность, и полноту. Однако ничто из перечисленного не развернуто в нем, более того, определение его сути может быть только отрицательным – подобно тому, как определяет Платон Одно в первой гипотезе “Парменида”. Собственно, эта отрицательность проявляется в “первом порождении”: “сверхсущее ничто”, переходя к созидательной деятельности, испускает из себя стихию голой количественности, множество, лишенное каких-либо определений. Не имеющее в себе никакого логоса (смысла), оно, тем не менее, оказывается в состоянии принимать любую форму.

Создав, таким образом, материал для собственной деятельности, Одно производит “вторично сущее”, “вторично единое”, умопостигаемое “бытие по истине”, то, что вслед за Филоном уже имеет смысл называть “ноэтическим Космосом”. Можно легко догадаться, что это - идеи, парадигматическое бытие. Идеи охватывают и удерживают множество, освобождая его от дурной бесконечности, присущей любой бесформенности. Здесь также можно видеть противопоставление “одного” и “множества”, в системе гностиков одна из диад противопоставления. Но, очевидно, для полного охвата необходима еще одна ступень – “третье Одно”, душевное начало, “участвующее” как в первом, так и во втором (вторичном Едином) Боге. Три этих онтологических уровня и являются полнотой сущего, включающей в себя уже оформленное множество. Однако ниже этой пронизанной взаимным участием целостности находится “тень от

первичного сущего”, материя как совершенно бессистемный и, очевидно, злой остаток множества, так и не подведенный под форму. Модерат в изложении Порфирия и Симплиция называет этот феномен “природой осязаемого”. Здесь уже нет никакой причастности высшим началам. Если материя каким-то образом и обустроена (имеет чувственные качества), то это благодаря тому, что высшие сущности отражаются в ней. Отражение не есть участие – отсюда и проистекает наличие зла как характеристики телесного мира.

Примеров использования схем триадности было предостаточно. Плутарх¹ в “Платоновских вопросах” постулирует следующие начала мира – это Верховный Бог, созданная Им душа и оформленная (“составленная”, “ограниченная”) материя. При этом Божество оказывается двойственным – по крайней мере, по деятельности: в отношении души оно – творец, в отношении тела (оформленной материи) – демиург. Если же обратиться к трактату “Об Исиде и Осирисе”², то можно найти там и материю (Исида), и космическую душу (Гора), и Логос Всего (разумное начало – Осирис), и некую “несказанную и невообразимую красоту”, к которой стремятся благодаря Логосу-Осирису души. Здесь несомненно влияние, которое оказали египетские верования на представления греческих философов и, уже через них и гностиков, по мнению Н. В. Шабурова³, на христианских богословов.

Триади́зм можно обнаружить также у Альбина⁴. В своем “Учебнике платоновской философии” он называет началами материю, идеи (мысли Бога) и самого Бога (“Первый Ум”). Но далее, во время рассказа о созидании Космоса, он вводит душу, которая при космологическом разворачивании платоновского учения оказывается посредником между материальным и ноэтическим. Добавляемый Модератом, Плутархом и Альбином к трем высшим принципам (Бог, Ум, Душа – обозначим их так) чувственно-материальный Космос изображается

¹ Плутарх Платоновские вопросы. [WWW document] URL: <http://egypt.boom.ru/egyptboom/>.

² Плутарх Исиде и Осирис. Киев, 1996. [WWW document] URL: <http://egypt.boom.ru/egyptboom/polka/konsp/12.htm>.

³ Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 124.

⁴ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.-Харьков, 2000.

как “осуществление” или проявление этих начал. Они причина, Космос же – следствие, результат. Таким образом, вся система остается в рамках “триадизма”.

Самая последовательная триадическая система, созданная философской мыслью тех веков, принадлежит Нумению из Апамеи (вторая половина II в.). Это мыслитель, сочинения которого дошли до нас, к сожалению, крайне отрывочно, был не просто виднейшим мыслителем того времени, но оказал влияние на формирование платонических религиозно-философских кружков, которые будут превалировать в языческой интеллектуальной элите III в. Нумений был для них одной из фундаментальнейших фигур. Как свидетельствует Порфирий, учение Нумения было широко известно в Элладе, в Александрии, в Финикии. Нумений принадлежал к числу тех мыслителей, которые создали предпосылки для восприятия и будущей популярности неоплатонизма.

Однако его учением и учение Плотина не являются тождественными. Прежде всего это касается вопроса об источниках, на которые ориентировался Нумений. Комментируя Платона, он уделял значительное внимание и ближневосточной религиозной мудрости. Отличалось также его учение и в характеристике высшего принципа. У Нумения эту роль выполняет “самосуций Ум”. Поскольку же Нумений соглашается с Платоновым “превыше существ”, то в его трактовке первоначала явно видно влияние Филона. Превышающий сущности и идеи Ум у Нумения рождает эти идеи. Но точно так же Филон Александрийский считал идеи “мыслями Бога” о мире, а сам Абсолют называл “истинно сущим”. Иными словами, для Нумения, как и для Филона (и для Модерата), мыслящее начало выше мыслимого. Плотин энергично выступал против такой интерпретации Божества. “Деятельность ума – мышление, а мышление, созерцая умопостигаемое и обращаясь к нему, получает завершенность; само же мышление есть нечто неопределенное”¹. В понимании неоплатонизма представление об интеллектуальной природе Божества совершенно неприемлемо, так как оно умаляет суть Создателя. Однако важным оказалось то, что именно эта концеп-

¹ Плотин Сочинения: Плотин в рус. переводах. СПб.-М., 1995. С. 345.

ция Первоначала как Нуса-Логоса, некоего разумного, совершенного, мыслящего Духа, правящего Вселенной, окажется близка христианским богословам. Они, сохраняя, с одной стороны, платонический апофатизм в определении своего высшего начала, назовут его вопреки этому “разумным духом”. Таким образом, Нумения можно назвать одним из предшественников европейского интеллектуализма в трактовке Абсолюта. Плотин в этом смысле архаичнее, он ближе к собственно античной религиозности и дохристианской метафизике.

Особенностью учения Нумения являлось противостоянии монады (предела) диаде (беспредельному), взаимоограничение которых и создает явный мир. Это противостояние изображается у него как оппозиция Нуса-Божества (или первой простоты, монады) находящейся в постоянном течении материи (бесформенной диаде). Оба начала не сотворены – и монада, причина блага, и диада, причина зла. Созидание Космоса происходит как охват Умом материи, а точнее – как взаимоограничение, превращающееся у Нумения в описание иерархии онтологических начал, опосредующих демиургическую деятельность Первого Ума.

Будучи совершеннейшей простотой, он вовсе не вступает во взаимодействие с материей. Однако само его присутствие, сам факт его неподвижного стояния, вызывает упорядочивание всякого движения, появление постоянства и даже святости. Иными словами, его бездеятельность на самом деле созидательна. Потенциально в нем содержится весь порядок, полнота и строй Космоса, как в семени – все будущее растение. Реализацией этой потенции или выявлением порядка становится второй Бог, Второй Ум, или Демиург, чье бытие изображается Нумением через концепцию “подражания” Первому Богу. Его благость, его существование возможны благодаря причастности Первому, но, с другой стороны, он является максимальной осуществленностью Бога, так как нет ничего более близкого к Абсолюту, чем он. Есть основания полагать, что происхождение Второго Ума трактуется Нумением не как эманация и не как процесс рождения. Демиург “заботится” о материи и “един” с ней, однако он “отказывается” от диады, поскольку та “от природы” своей беспорядочна и

беспокойна. Происхождение Второго ума поэтому можно представить как вариацию на тему языческого творческого “зова”, - однако вполне возможно, что в самой концепции Нумения совмещались самые различные идеи.

Демииург лишен спокойствия и вечно самодостаточного пребывания Отца, и выражается это в том, что он движется. Данное движение в первую очередь нужно понимать как временной характер его мышления. Но это движение имеет пространственную, а следовательно, телесную выраженность, ибо Демииург “разделяется” материей, когда вступает с ней в связь. В результате в нем присутствуют и способность к суждению, и чувственные устремления. Всегда двойственный, он в конечном итоге распадается на два уровня. Взвешивая на Первого Бога его часть является “рассуждающим” началом. Как говорит об этом Р. В. Светлов¹, “это своего рода штурман, прокладывающий путь Космоса как корабля по звездам”. С другой стороны, “необходим и лоцман, тот, кто смотрит на воду (материю), - и это Третий Бог, стремящийся вниз, вечно находящийся под угрозой потери себя в низайшем”². Это третье начало уже и обустроивает материю, соединяя ее в тела, украшая, придавая ей некоторое подобие божественной субстанции. Нумений, правда, и здесь подчеркивает отсутствие окончательного смешения божества (пусть даже третьего по порядку) с материей. Демииургию он совершает как бы “направляя издали” свои силы.

Этот “третий Бог”, по все видимости, является жизненным принципом Космоса, ибо, несмотря на все оговорки, он вовлечен в чувственный мир, даже “помещается в нем”. Очевидно, что идея “третьего начала” у Нумения близка к понятию Плотина о Мировой Душе. В связи же с объективно имеющейся опасностью “затеряться в материи” он становится философской формой гностического представления о склонной к отпадению Софии.

Впрочем, отпадение уже произошло: различие между первым, вторым и третьим началами – это проявление разных степеней интенсивности мышления и бытия. Чем ниже склоняется Демииург, тем более в нем от диады. На стадии

¹ Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 184.

² Там же. С. 185.

же души высшая сущность превращается в саму двойственность: согласно Проклу, “Нумений утверждает, что душа состоит из монады и диады”¹. Поэтому в своем существовании она вечно колеблется между этими началами. У Оригена можно найти одно рассуждение, относящееся к Нумению. В четвертой главе 3-й книги “О началах”² он спорит с языческими и еретическими философами, “делившими” душу на несколько уровней. Он отрицает платоновскую “трехчастность”, а также идею о наличии двух душ – плотской и высшей. Сторонники этой точки зрения утверждают, что помимо происходящей с небес части души существует некий материальный дух, который не подчинен закону Божьему. Примерами его являются честолюбие, скупость, ревность, гордость – все эти страсти не зависят от тела, но прямо направлены против Бога. В той же работе Ориген возражает: “Плоть – субстанция, не имеющая души”, а потому никакого “материального” духа нет. Но для Нумения позиция двух душ совершенно естественна. Она объясняла самоактивность материи, невозможность для эйдосов полностью охватить ее беспорядочное самодвижение. Прекрасно видно, где здесь имеется лазейка для гностицизма: о “злой душе” можно говорить, конечно, лишь после того, как материю начинает обустривать демиургический логос и та благодаря душе получает форму. Форма же реализует высшее, но лишь настолько, насколько позволяет ее природа, - отсюда зло, неустойчивость и прочее. Гордыня, честолюбие, зависть – явления уже душевные, но источником их является материальное начало. Оно может подчинить себе всю душевную сферу – и тогда Третий Бог окончательно ниспадет, то есть, весь чувственный Космос обратится ко злу. Нумений вряд ли сам делал такой вывод. Однако вынесение им материального и умопостигаемого начал на полюса Добра-Зла ставит его в ряд гнозисных по духу мыслителей.

Некоторые современники обвиняли Плотина в том, что он слепо копирует Нумения. Однако их системы различны. Началом всего, по Плотину, является Единое, которое он сравнивает с солнцем, невыразимое, не мыслящее начало,

¹ Прокл Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993. С. 97.

² Ориген О началах. СПб., 2000. С. 107.

вневременное и внепространственное. Подобно тому, как солнце испускает лучи, из Единого эманурует Ум. При этом Плотин особенно подчеркивает, что Единое не терпит ущерба от этой эманации, неизменность Единого – одно из необходимых его качеств. Как говорит А. В. Ситников, “оно как бы переливается через край”¹. Следовательно, второе начало является отражением, памятью Единого. Будучи высшим бытием, Ум обладает не дискурсивным, а вневременным мышлением. Таким же образом, эмануруя, Ум создает третье начало – Душу. Эти три начала образуют иерархию высших начал, при этом их совершенство постепенно убывает. Второе начало – меньше, хуже первого, третье – меньше второго, ибо, по Плотину, “рождаемое должно быть менее совершенно, чем рождающее”². Ниже этой структуры идет чувственный мир, космос, произошедший из Души, и материя.

Душа находится на границе умопостигаемого бытия, является как бы связующим звеном. Творя мир, Душа действует спонтанно, исходя из своей природы. Будучи сущностью худшей и меньшей, чем Ум, она не в состоянии постичь всю полноту идей Ума, поэтому она схватывает лишь их часть, которыми она и оформляет потом мир. Душа как бы “двухчастна”. Одной своей стороной она обращена к Уму и созерцает Его, другая же создает, оформляет и руководит чувственным миром. Однако принцип создания мира у нее другой, чем у Ума. Ум, созерцая Единое, творит Душу, Душа же создает природу “в желании худшего”³. Однако сама идея о включении космоса в иерархическую структуру утверждается Плотинем в полемике с гностиками. Да, совершенство идет по убыванию, но тем не менее, пусть и сильно опосредованно, и в ущербном варианте, чувственный мир все же является подобием Единого, тогда как у гностиков космос – творение злых сил, оппозиция Высшему Божеству.

Рассмотрение сущего в виде триадических схем было характерно и для многих гностических учений. Для гностиков три кардинальнейших момента,

¹ Ситников А. В. *Философия Плотина и традиция христианской патристики*. СПб., 2001. С. 34.

² Плотин *Сочинения: Плотин в рус. переводах*. СПб.-М., 1995. С. 39.

³ Там же. С. 145.

усматриваемых в бытии, - это не только зафиксированные в виде особых принципов (и персон) структурные элементы Космоса, но и степени отчужденности гнозиса. Яснее всего это видно на примере Валентиновой триады духовного-душевного-телесного. Люди первой природы спасутся обязательно, вторые могут спастись, телесные же погибнут, вне всяких сомнений. Духовность – важнейшая черта Плеромы, телесность – Зла, хаоса, материи, душевность – того промежуточного начала, которое символизирует вечное переживание Софии, вечное раскаяние ее в своей ошибке.

Валентин – это яркий пример развития гностических учений. Даже те из гностических учений, которые, согласно представлениям, должны исповедовать строгий дуализм, двигаются в сторону триадизма. Дуалистическая концепция Маркиона породила самых разных учеников. Докетическая философия Василида также предполагала в первую очередь дуалистический фундамент. Но вместо него мы обнаруживаем учение о трех сыновствах. Согласно учению Василида, превыше всего находится Создатель, Не-Сущий, совершенно бесстрастный. Абсолютно не заинтересованный в результатах своей деятельности, Он бросает в основание всего логос, являющийся совокупностью всех семян Космоса. Устройство Космоса становится процессом, напоминающим природный рост растения, вызванный стремлением вернуться к Создателю (Солнцу). Мир вырастает из семени Создателя, словно всемирное древо, и в процессе своего роста устанавливает порядок сущего. Молчаливый зов Первоначала становится причиной воспарения трех сыновств, каждое из которых соответствует присущим Панспермии и миру в целом уровням духовности. Первое сыновство – высший уровень, то пневматическое, что сразу соединяется с Отцом. Второе сыновство оперяется и становится “Святым Духом”. Именно оно, крылатое носилось над водами в мифе о творении из Книги Бытия. Поднявшись почти до уровня Первого сыновства, оно оставляет свои крылья, превращающиеся в небесную твердь, в границу между миром и божеством. История Космоса, лежащего ниже тверди – это история восхождения третьего сыновства. Здесь действуют Великий Архонт и Архонт Гебдомады, устремленность которых вниз, к

Космосу, делает их подобными Третьему Богу у Нумения или платонической душе всекосмической. Благодаря Христу они прозревают и позволяют произвести в мире отделение Третьего сыновства от душевного и материального. Пневматическая часть человечества уходит к Небесной тверди, оставляя на земле душевную стихию, в которой их жалости сохраняется “Великое Незнание”. Поскольку для гностиков любая космогоническая картина является также картиной внутреннего опыта, “истории” внутреннего возрастания “искры”, учение о трех сыновствах отсылает нас к уровням гнозиса. Последовательно раскрывая их в себе, пневматик, очевидно, способен подняться до высшего, первого, сыновства.

Другим примером триадизма у гностиков могут быть школы Аквелина и Адельфия, с которыми полемизировал Плотин. Неправильно истолковав слова Платона (по мнению Плотина): “какие главные идеи усматривает Ум в сущем живом существе, такие Создатель и решил творить”¹, - они сделали вывод о наличии трех умов: Парадигмы, содержащей в себе все сущее, а потому являющейся бытием в собственном смысле этого слова; созерцающего Ума, постигающего “сущее живое существо”: деятельного демиургического Ума, который в то же время есть Душа и София. Поскольку гностическая философия невозможна без идей дерзновения и отпадения, выраженного в той или иной форме, у этих авторов можно обнаружить образ из “Федра” Платона, который во II-III вв. означал онтологическую гордыню и наказание за своеволие. Душа-Демиург, созидавая Космос, падает и “линяет”, теряет перья. Материальность сама воспроизводит триадическую структуру. В материи рождается “Образ”, далее – пронизывающий все чувственное “Образ Образа”, а ниже всего находится еще один Демиург, покинувший высшего Демиурга – Образ и на самой глубине отражений в материи созидающий наш мир. Данная триада только искажает высшие структуры, и ее, видимо, не затрагивает раскаяние Софии. Поэтому выход из мира гностики видят в непосредственном узрении Бога, пропуская прочие космические структуры.

¹ См.: Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.

Следующий пример триадических схем можно найти у секты наассенов и их ответвления — секты ператов. Ипполит¹ полагает, что назывались они так в честь своего основателя — Евфрата Ператика. Сами же ператы дают своему имени аллегорическое толкование, считая, что только они одни, зная истину о необходимости бытия и путях человека, могут перейти ("ператос") непроходимую для других бездну тления. Ипполит полагает, что корни их учения лежат в астрологии и, тем самым, сближает его с учением халдеев. Сущность учения ператов Ипполит излагает так: в основе универсума лежит единое начало, как бы великий источник, бесконечно делимое на три. Здесь мы видим горизонтальную триаду: Первочеловек, Антропос, сам себе три рождающих начала — отец, сын и материя (по Е. В. Афонасину) или мать (по А. И. Сидорову); каждое из них заключает в себе бесконечные возможности. Среднее место занимает сын, логос, змей, всегда устремленный к вечно подвижному отцу и колеблющейся материи. У отца сын заимствует силы и идеи, и сообщает их бескачественной и безобразной материи. Таким образом, сын является демиургом. Второе троичное деление порождает благо, бесчисленное множество сил и еще что-то "особое". При этом первое есть нерожденное и благое, второе — благое и саморожденное, третье же — просто рожденное. Отсюда выводят троякого рода богов, логосов и людей, соответствующих каждой части мира. Свыше, из нерожденного мира при Ироде сошел человек Христос, имевший три природы, три тела и три силы. В нем полнота Божия воплотилась телесно. Христос сходит для спасения, но спасает только два мира, третий же гибнет. Существует и вертикальная триада, состоящая из "духа", "души" и "материи", принципы построения которой близки триадическим схемам Плутарха и Нумения.

К наассенам относят также секту севиан. По их учению, в основе универсума лежат три начала, владеющие бесконечными силами: вверху — свет, внизу — мрак, а между ними — чистый дух. Мрак — "страшная вода" — начало разумное, осознающее, что, лишившись света, он станет пустынным, бессиль-

¹ Hippolytus Refutations of all Heresies, Book 2. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

ным и бездеятельным. Поэтому он стремится любой ценой захватить и удержать в себе хоть частицу света, а, заодно, и благоухание духа. Все силы начал разумны и временами приходят в движение. При этом они сталкиваются, в результате чего образуются отражения идей и образов. Из первого великого столкновения трех начал возникла великая идея неба и земли, в пространстве между которыми начались бесчисленные столкновения сил. На земле рождается множество животных, а из воды появляется первородное начало, сильный и порывистый ветер, подобный змею — виновник всякого рождения. Этот ветер, используя силы света и духа, рождает человека — нус, заключенный в тело. С этого момента вся печаль и забота света направляются на то, чтобы каким-то образом освободить дух от смертного, дурного и мрачного тела. С этой целью был послан совершенный логос, который, приняв образ змея, вошел в нечистую утробу.

Описывая наассенов, Ипполит упоминает систему псевдогностика Иустина, который окружил свое учение завесой таинственности. “Клянись, — говорил Иустин, — если хочешь знать то, чего глаз не видел, и ухо не слышало, и на сердце человеку не пришло, знать верховное Благо, возвышающееся над всем, клянись хранить в тайне и не разглашать это учение”¹. Учение Иустина, заимствованное отчасти из книги Баруха, Ипполит излагает так: было три нерожденных начала: два мужских и одно женское. Из мужских одно называется всеведающим Благим, другое же — отец всего рожденного, Элохим, лишенный предвиденья, непознаваемый и невидимый. Женское начало также лишено предвиденья, гневное и двоедушное, нижней своей частью похожее на змею. Ее имена — Эдем и Израиль.

У валентиниан эта триада — непознаваемый Бог, его сын — Логос, явивший себя в образе Христа, и Мудрость — отпавшая София, из печали которой рождается Демииург, но которая вкладывает божественное семя в души созданных им людей. Отсюда три рода людей, три состояния существования: иллюзия

¹ Hippolytus Refutations of all Heresies, Book 2. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

земного существования, происходящая от незнания и страдания; обращение и мольба – промежуточный этап между невежеством и знанием; наконец, раскрытие божественного семени, или искры, идущее от знания.

Если говорить о христианских философах, Клименте и Оригене, то у Климента тройственный характер носит раскрытие тайн: “Трояким образом преподано нам веление законов: или через изображение в символе, или через заповедь ради добродетельного образа жизни, или чрез предрекание истины”¹. Трем этим ступеням соответствуют три познавательные силы в человеке: ощущение, рассуждение, ум, которые можно воспитать, если человек откроется свету Логоса. Климент также говорит не о двух, а о трех Заветах, третьим выступает у него философия как промежуточное звено между Ветхим и Новым. Ориген здесь солидарен с Климентом. В его сочинении “О началах” утверждается, что существует тройной способ насыщения адепта, читающего Писание: плотью, душой и духом.

Таким образом, и философия I-IV вв., и новые религиозные течения двигались внутри единой мыслительной парадигмы. Общность путей рассуждения, а также горизонтов мышления несомненна, хотя все гностики, неоплатоники и прочие и не находились в рамках единой культуры. Триадализм был общей базой, на которой строились дальнейшие схемы. Схемы, внутри которых находили место общие концепции в рамках гностических идей.

¹ Климент Александрийский Строматы. [WWW document]. URL: <http://afonasin.chat.ru/stromateis.html>.

§ 2.2 Концепции гностицизма в философии и религии I-IV вв.

Рассмотрение отдельных гностических концепций необходимо начать с причин возникновения понятия о гнозисе, его внезапно возникшей популярности. Р. В. Светлов указывает в своих работах¹, что для исторической ситуации, при которой возникают гностические идеи, характерен все усиливающийся критический настрой по отношению к привычным источникам знания: традиции (религиозной) и интеллекту. Обратившись к эпохе эллинизма, можно сказать, что критическую функцию там выполняла школа скептиков. Религиозная традиция оказалась поставлена под сомнение и стоическим аллегоризмом, и разного рода вульгарными теориями. Идея гнозиса в этом смысле вполне логична, ибо она как бы отодвигает на второй план и традицию, и авторитет разума. Гнозис уникален одинаковой возможностью откровений для всех. Если доселе откровения приписывались только неким харизматичным личностям, стоящим у истока разного рода традиций - Пифагору, Орфею, Гермесу - то теперь оно рассеяно среди рядовых адептов. Гностицизм, таким образом, нельзя выводить из христианства, иудаизма, греческой философии, зороастризма; будучи системой синкретической, он и все это вместе, и нечто большее. Органично встраиваясь в существующую систему мировоззрения и социальную среду, гностицизм позволял отринуть старые, уже не удовлетворяющие системы, при этом не являясь духовным нигилизмом. А. И. Сидоров говорит о “хамелеонообразной сущности гностицизма”, который, принимая “окраску” христианства, платонизма и так далее, тем не менее, остается собой, при этом предлагая каждому человеку свой путь постижения Бога². Немаловажно, что христианские авторы для обозначения гностических учений выбрали именно термин “ересь”, то есть от греческого “выбор”, “нечто избранное”. Этим термином подчеркивается субъективный, частный характер учения.

¹ См., напр.: Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.

² См.: Сидоров А. И. Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры: (Учение наассенов). М., 1981.

А чисто гностических учений - огромное множество. Ересиологи (Иринея, Ипполит) просто путаются в пестроте названий гностических общин. Иринею принадлежит яркая характеристика еретических движений: "Они не согласны друг с другом в учении и традиции, но ежедневно любой из новообращенных претендует на то, что нашел нечто новое и создал еще никем не помысленное"¹. Подобный субъективизм не возникает на пустом месте. Фундаментом для него стало исподволь нараставшее в последние века до рождения Христова чувство "внутреннего присутствия" Бога. Наблюдая за собственной природой, человек осознает присутствие Бога, утверждал Филон, и после его сочинений античная культура говорит о близости каждого к Божеству как о само собой разумеющемся.

Моментом, где в гностицизме сливались философия и религия, была сотериология. Если говорить о сотериологическом аспекте, о спасении, стоит вспомнить, что для разделяющих гностические взгляды спасение было неотделимо от познания. Путь познания вел по пути "возгорания духовной искры", и познание истины, в конечном счете, становилось полным слиянием с Богом. Поэтому гнозис является одновременно и способом познания, и спасением. Таким образом, проблема самого спасения, несомненно, является религиозной, но пути ее решения уже близки к философским, проистекая из гносеологических взглядов того времени и взглядов самих гностиков. То, что многие богословы той эпохи разделяли именно гностические взгляды на познание, потом и послужило причиной отрицания их учения официальной церковью.

В этом аспекте, как уже говорилось прежде, гностицизм можно рассматривать как психологическое учение, поэтому начать следует именно с психологических моментов. Во главе психологических аспектов стоит человек в своем индивидуальном плане, и основными моментами, которые можно выделить, говоря о гностическом познании, являются триадическое понимание природы человека и различие между двумя родами знания.

¹Ireneaus of Lyon Against All Heresies, Book 1. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

Если ранее говорилось и тройственности высших сущностей (§2.1), то теперь также важно рассмотреть тройственную структуру человека, представление о чем является следствием идеи о триадичности бытия. Мифологически-гностическое понимание тройственной структуры человека опирается, прежде всего, на миф о Софии. Три состояния сознания произошли от ее впадения в незнание и последующего полного обращения. Из ее незнания и страдания произошла иррациональная плотская душа. Из ее молитвы и обращения произошла рациональная живая душа. Из ее гнозиса произросло духовное семя. Происхождение и природа человеческих существ объясняется через аллегорическое объяснение Книги Бытия в понятиях этих трех внутренних психических компонентов.

Демиург и его ангелы создали человека по образу предсуществовавшего Человека. Из грязи, то есть неплотских страдания и незнания, они создали плотскую иррациональную душу. В нее Демиург вдохнул живущую рациональную душу, произошедшую из молитвы и обращения (то есть из своей собственной субстанции). Это “дыхание жизни”¹. Наконец, София тайно посеяла свое духовное семя в человека. Так произошли три составляющие каждого индивидуума.

Иррациональная плотская душа является ношей невежества, которое было распределено среди семян так, что когда они получают знание (гнозис), невежество может быть полностью уничтожено. Валентин говорит: “Вы желали распределить смерть (т. е. невежество) среди себя так чтобы уничтожить ее и стереть ее, и так, чтобы смерть могла умереть и через вас”. Плотская натура представляет неразумные инстинктивные порывы к самоудовлетворению. Это семя дьявола в Евангелии от Матфея². Святой Павел называет ее “закон, который воюет против закона моего разума”³. Плотская натура иногда персонифицируется как дьявол и “духовная власть извращенности”⁴. По своей природе,

¹ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988. С. 6.

² Там же. С. 1028.

³ Там же. С. 1233.

⁴ Там же. С. 1284.

плотская душа не подлежит никакому спасению.

Рациональная живущая душа это то, что делает людей живыми людьми. Это нормальное сознание, идентифицирующееся с эмоциями и рациональной составляющей. Именно рациональная душа строит условную реальность, в которой пребывают люди. По этой причине ее называют Демиургом, создавшим мир. Она может быть спасена, если человек совершает добрых дел более дурных.

Духовная природа это подлинное “я” человека. Она существует потенциально, как семя, как искра, внутри тех, кто слышит Слово и выражается как творчество и интуиция. Духовное семя было послано “чтобы сформироваться здесь вместе с живой душой и быть возвращенной ею”¹. Часто его сравнивают с жемчужиной в грязи. Если семя приносит плоды, и человек приобретает какой-либо уровень знания, духовная природа актуализуется. Так человек достигает высшего уровня спасения.

В этой системе есть много общего с неоплатониками. По Плотину, наша душа также состоит из нескольких частей. Одна из них заботится о жизни тела, о повседневных насущных проблемах, это – осознающее себя сознание, рефлексивная, аналитическая часть. Большую часть времени именно она превагирует в человеке и определяет его жизнь в мире. Однако есть еще сверхсознательная, не отражающаяся в повседневности, в мире, часть души, которую можно назвать духом. В своем обычном состоянии человеке не прислушивается к жизни духа. Только очень сильной духовной устремленностью мы можем постичь эту составляющую, которая напрямую свяжет нас с Богом (Единым), делает частью его. Постоянно пребывать в Боге невозможно, однако от человека и требуется постичь это состояние – духовной приобщенности к Высшему – и помнить о нем, таким образом привнося частичку высшей духовности в ежедневность. И есть еще жизнь тела, третья составляющая человеческого существа. Следовательно, сознание должно выполнять роль посредника между бессоз-

¹ Ireneaus of Lyon Against All Heresies, Book 1. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

нательным – жизнью тела – и сверхсознательным – жизнью “Я” в Боге.

Немаловажным также является прояснение некоторых терминов. Говоря о познании, необходимо сразу оговорить существование двух типов познания – рационального и иррационального. Если же мы говорим о религиозно-философских учениях, то необходимо сказать и о понятии веры. Различие между верой (пистис) и знанием (гнозис) очень важно для школы Валентина, которую бы и хотелось привести в пример как четко объясняющую разницу между этими тремя явлениями. Пистис, греческое слово для веры, означало интеллектуальное и эмоциональное восприятие суждения. Для валентиниан вера носит прежде всего интеллектуально-эмоциональный характер и состоит в том, чтобы принимать учение как правду.

Знание (гнозис) являлось более сложной концепцией. Вот определение гнозиса, данное Э. Пейджелс в ее книге “Гностические Евангелия”: “...гнозис в основном не рациональное познание. Греческий язык делал различие между научным и рефлексивным знанием (“Он знает математику”) и знанием, полученным из наблюдения и опыта (“Он знает меня”). Гностики используют этот термин так же, как мы используем термин “инсайт”, потому что гнозис прежде всего включает в себя интуитивный процесс познания себя. Однако знать себя на самом глубоком уровне означает знать Бога; в этом секрет гнозиса”¹. Б. Лейтон дает похожее определение в “Гностических писаниях”: “Древнегреческий язык мог легко провести различие между двумя типами знания... Одно - это знание суждений, знание того, что что-то имеет место быть (“Я знаю, что Афины находятся в Греции”). В греческом есть несколько слов для этого типа знания, например, эйденаи. Другой род знания - это персональное знакомство с объектом, часто с человеком (“Я хорошо знаю Афины”). В греческом слово для этого - гигноскейн. Соответствующее существительное и есть гнозис. Если, к примеру, два человека были представлены друг другу, каждый может сказать, что имеет гнозис или знакомство с другим. Если кто-то представлен Богу, у него есть гнозис Бога. Древние гностики описывали спасение как род гнозиса или

¹ Pagels E. The Gnostic Gospels. New York, 1989. P. 89.

знакомства, и наивысшим объектом этого знакомства был не менее чем Бог”¹.

Вера соотносится с интеллектуально-эмоциональным аспектом религии, в то время как гнозис соответствует ее духовно-опытному. Валентиниане так же связывали различие между пистис и гнозис, как между психо и пневмой. Психо определялась ими как познавательный-эмоциональный аспект личности (сознание эго). Пневма определялась как интуитивно-подсознательный уровень. Психо единсущна с Демиургом, в то время как пневма единсущна с Софией (и отсюда с Богом). И психо, и пневма способны спастись. Психо могла спастись через пистис, в то время как пневма - через гнозис. Отсюда происходило два рода спасения: психическое и пневматическое. Психический уровень спасения характеризовался обращением (метанойя) и верой (пистис). Это соотносится с получением устного и письменного учений, так как психо “требует чувственных наставлений”². Гераклеон описывает психический уровень спасения как “веру через человеческое свидетельство”³. Через пистис и психическое спасение человек достигал уровня Демиурга. Чтобы спастись, человек должен добровольно выбрать веру и совершать благие дела⁴. Психический уровень спасения был решающим, так как он открывал человеку возможность получать пневматический уровень.

Высший пневматический уровень спасения зависит от того, достиг ли человек уже психического уровня. Как говорится в Евангелии Филиппа: “Никто не может достичь без веры”. В этой же работе автор использует сельскохозяйственную метафору для описания процесса: “Земля, в которой наши корни, это вера. Вода, которой мы питаемся, это надежда. Воздух, в котором мы растем, это любовь. А свет - это гнозис, которым мы вызреваем”⁵.

¹ Цит. по: Pagels E. *The Gnostic Gospels*. New York, 1989. P. 90.

² Ireneaus of Lyon *Against All Heresies*, Book 1. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

³ Гераклеон, фрагмент 39. Цит. по Faith (pistis) and Knowledge (gnosis). The Gnostic Society Library. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

⁴ Ireneaus of Lyon *Against All Heresies*, Book 1. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

⁵ Ев. от Филиппа, 79:25-32. Цит. по: Faith (pistis) and Knowledge (gnosis). The Gnostic Society Library [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

На пневматическом уровне человек перерождается через духовное воскресение и прямо испытывает Божественную Истину через гнозис. Гераклеон описывает это следующим образом: “Сначала люди верят в Спасителя, потому что их подводят к этому люди, но когда они встречают Его слово, они больше не верят только из человеческого свидетельства, но от самой Истины”¹. Через гнозис человек может испытать божественное царство. К этому сводится гностическое понятие о спасении: духовное перерождение через мистический опыт (гнозис). Человек получает гнозис милостью Божией, не по выбору. Психическое спасение было по добровольному выбору, а пневматическое дается только избранным.

Валентиниане верили, что те, кто получил только психическое спасение, могут в конце концов получить пневматическое спасение в конце мира. После смерти те, кто получил только психическое освобождение, ожидали с Демиургом конца времен. Потом они присоединялись к тем, кто получил пневматическое освобождение для “венчального пира всех спасенных” и они “все становились равными и взаимно признавали друг друга”². Потом они входили в Плерому, чтобы присоединиться к ангелу.

Следовательно, глобальное различие между психическим и пневматическим спасением было только во времени. Несмотря на более низкий статус, чем у гнозиса, вера была решающим вопросом для спасения.

В ортодоксальном христианстве веры достаточно. Цель веры это вера. Это ведет к жесткому догматизму. Спасение становится принятием догм одного рода и исключением других. Для гностиков же целью веры был гнозис. Учения рассматриваются как набор метафор, указывающих на высшую реальность гнозиса. Это объясняет многообразие гностических учений.

Учение о вере и знании являлось центром спора между школой Валентина и Иринеем Лионским. Валентиниане критиковали жесткое понимание Ири-

¹ Гераклеон, фр. 39. Цит. по: Faith (pistis) and Knowledge (gnosis). The Gnostic Society Library [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Excerpts of Theodotus. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

неем догмы и веры с исключением гнозиса. С их точки зрения, христианство Иринея было недуховным и предлагало только низший, психический, уровень спасения, в то время как они сами получали высшее пневматическое спасение¹. В то же время Ориген полагал, что вера – это только первый этап. Вера в “Христа распятого” является достаточной только для самых примитивных умов, человек же мыслящий должен задаваться вопросами, постигать божественную мудрость и снова ставить вопросы. Ориген говорит о том, что в Священном писании напрямую нет достаточных ответов на многие вопросы – что было до творения, что произойдет с миром после Страшного Суда и так далее. Поэтому необходимо глубже толковать священные тексты и не только верой, но и особым постижением проникать в замысел Божий.

Одним из важнейших вопросов не только в религии, но и в философии является вопрос сущности Бога. В классической греческой философии можно не раз встретить мысль о том, что душа человека сродни божественной субстанции. Однако утверждалось также, что между человеком и Божеством лежит Космос, в который наши души встроены весьма органично. Но гностическое ощущение “внутреннего присутствия” Бога отмечает языческую опосредованность. Человек и божество едины по сути, но отделены друг от друга миром. Существование духа внутри мира и есть драма божества. Человек хоть и создан из материи, по своей субстанции не принадлежит ей. Спасительно для него знание. Божественное “семя” в человеке напрямую связано с трансцендентным Божеством, и для любой мысли, чувства, события критерием истинности является именно этот духовный центр человека. А для него и внешние традиции, и интеллект имеют элемент чуждости. Следовательно, каждый акт познания должен быть переживанием с точки зрения соответствия “внутреннему Богу”, а не оцениваться интеллектом.

“Божественное семя” в человеке кажется гностикам настолько абсолютным, что традиционное деление на душу и тело уже не вписывается в эти кате-

¹ Ireneaus of Lyon Against All Heresies, Book 1. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

гории. Если есть только душа и тело, то это означает также их взаимозависимость. А “внутренний Бог” должен быть чем-то третьим, стоящим выше этого противоречия. Отсюда возникает тройственное деление на телесное, душевное и духовное, “пневматическое” (по Валентину) в человеке. Для обычного человека пневма остается за пределами сознания, она скрыта покровами мира множественности, который противопоставляется единому, но кажется людям единственно существующим.

Представление о тройственности структур человека сохраняется даже в тех учениях, в которых за пневмой не признается прерогатива быть высшим. Так, согласно мандеям, душа выше духа, однако последний просто замещает ее, превращаясь в обозначение более низкого, витального начала, так что общая трехчастная структура сохраняется. Для герметических трактатов более характерен термин Нус (Ум), в сочинениях из Наг-Хаммади также встречается понятие “внутренний человек”. Самый же яркий символ гностиков - “искра”, которая тлеет в человеке и может превратить его в свет. Власть ее абсолютна, ибо этот крохотный огонек в состоянии разрушить в глазах обратившегося кажущийся незыблемым мир. Далее удостоенный посвящения-откровения обнаруживал в этой искорке свою несравненную самость, и окончательным становится признание того, что это он отчужден, что его самость есть всего лишь внешняя оболочка, а настоящее “я” находится в искре.

Для осознания духовного опыта гностиков нужно помнить, что настоящая пропасть отделяет искру от тела и души. Эта частица находится за гранью определенности. Пока мы индивидуальны в привычном смысле этого слова, ее для нас не существует. Когда же мы наблюдаем себя в себе, мы полностью “там”, где не приложим ни один из “здешних” образов, ни одно из здешних определений. Искра тождественна Богу, который не имеет никаких определений и находится в мире единства и полноты.

Будучи в актуальности ничем, Бог есть все в потенции. Он определяется отрицательно - не есть что-либо, неизречен, ничему не причастен, нерожден, неименуем, невидим. Превышающая всякое рациональное познание сущность

Бога неизречена; как полная противоположность бытию множественного она не подлежит никакому описанию с помощью логических предикатов, ни положительных, ни отрицательных. В каждом отдельном существе, факте Бог проявляет себя по-разному. Бог выходит за пределы всех рассудочных категорий, следовательно, непознаваем обычными способами познания, являющимися порождением тварного мира. Бездна между Богом и миром - это бездна, отделяющая рациональное от иррационального, сознание от подсознания.

Традиция апофатического определения Божественного восходит еще к античности. Она возникает как реакция против антропоморфных определений богов у античных поэтов, приписывавших богам носы, уши, другие части тела. Позже эту традицию продолжил Платон, старавшийся не приписывать богам какие-либо людские страсти, стремившийся употреблять по отношению к ним безличные обороты. Платон пишет: “..творца и родителя этой вселенной нелегко отыскать, а если мы найдем его, о нем нельзя будет рассказывать”¹. Платон говорит об апофатическом богопознании, о постепенном познании Первоначала путем отрицания всех качеств. Плотин также придерживается этой тенденции: “Единое есть все и в тоже время ни одно из существ”². Поэтому путь познания Бога представляет собой постепенное мысленное восхождение к Единому путем совлечения все положительных определений. Словесные определения бессильны описать его, так как Единое бесконечно, а слова накладывают ограничения. Мы мыслим дискурсивно, во времени, а Единое вне времени, и оно не подлежит нашему мыслительному процессу. Философский язык способен выразить лишь ту реальность, которая ниже Единого. А. В. Ситников говорит об этом следующим образом: “..никакие парадоксы и противоречия не являются противоречиями, потому что они могут существовать только там, где хоть какое-то описание можно считать адекватным”. Но здесь важно отметить еще один факт – идею Плотина о множественности и Едином, не допускающем никакой множественности. В. Н. Лосский обращает внимание, что Плотин в своем

¹ Платон Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 141.

² Плотин Сочинения. СПб.-М., 1995. С.161.

познании Бога, отрицает именно те черты, которые свойственны бытию, потому что сфера бытия принадлежит множественности¹.

Христиане также принимали апофатическое определение Бога, к примеру, у Дионисия Ареопагита: “И никакой мыслью превышающее мысль Единое непостижимо... Оно превосходит всякое слово и всякое знание и пребывает превыше всякого ума и сущности, все сущее объемля, объединяя, сочетая и охватывая заранее, Само же будучи для всего совершенно не объемлемо, не воспринимаемо ни чувством, ни воображением, ни суждением, ни именем, ни словом, ни касанием, ни познанием”². По словам Августина, первоначально он воспринимал Бога в материальном образе и не мог отрешиться от внешнего, потому что сам был “человеком плотским”. Однако после знакомства с философией Плотина он научился правильному пониманию Бога, “разлитое и за пределами мира в бесконечность”³.

Александрийские богословы по своему разрешали проблему “близкого” - “далекого” (трансцендентного) Бога. Если обратиться к Клименту⁴, можно увидеть следующие высказывания: “Бог превыше всякого слова... Слово бессильно выразить всю бесконечность Его всемогущества”; “Непостижимый Бог не может быть предметом ученой мудрости”; “Существо Божие определить невозможно”. Коренится эта невозможность постичь Абсолют понятием не только в субъективной ограниченности человеческого разума, но и в самой природе Начала. “Господь превыше всего мира, не только сего, осязаемого чувствами, но и того, лишь умозрением достижимого”. Иными словами, Бог беспределен не потому, что мы не можем объять его мыслью, а потому, что “Бог не подлежит измерению” и “нет пределов и границ в Его существе”. Такое представление о Боге закономерно должно закончиться приписыванием ему единства. Однако

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. [WWW document]. URL: <http://psylib.org.ua/books/lossv01/index.htm>.

² Дионисий Ареопагит О Божественных именах. О мистическом богословии. – Цит. по: Ситников А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб., 2001. С. 43.

³ Цит. по: Ситников А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб., 2001. С. 45.

⁴ Здесь и далее см.: Климент Александрийский Строматы. [WWW document]. URL: <http://afonasin.chat.ru/stromateis.html>.

Климент, не отрицая единства природы Абсолюта, говорит там же, что имена Единый, Всеблагий, Дух, Сущий, Отец, Бог, Творец, Господь - не точны и бессильны. “Ни одно из этих речений не дает по отдельности понятия о Боге, все же вместе сказываются о Нем как о Вседержителе. Вещи постигаются либо по своей природе, либо по отношениям друг с другом; ни то, ни другое к Богу неприменимо. Не исследовать Его и при помощи доказательств, ибо они основываются на аксиомах, на том, что предшествует, но не представить, чтобы существовало нечто прежде Несотворенного”. Наибольшие возражения вызывает у Климента идея телесности Первоначала. Как от величайшего зла советует он оберегаться от эпикуреизма, софистики и “стоического учения о телесности Бога”. Он, безусловно, прав, когда сближает с идеей телесности представления гностиков о делении Божественной пневмы на частички, присутствующие в избранных людях. Клименту важно показать, что искомое Начало занимает истинно срединное место: не вдали от мира и не внутри его, а на грани имманентности-трансцендентности. Все отрицания частных определений, которые можно встретить у Климента, совершаются не ради погружения Бога в бездну невыговариваемого. В конечном счете именно “Бог - единственное содержание мудрости”. Таким образом, гнозис у александрийского богослова неразрывно связан с тайной, отрицания очищают душу познающего, не позволяя ему отождествлять объект познания с чем-то неадекватным. За отрицаниями следует утверждение, что запредельность Первоначала не превращает его в нечто, несуществующее для человека. Климент, хоть и говорит, что Бог выше всякой природы, в то же время считает Его умопостигаемой сущностью, называя Его “величиной неопределенной”, являющейся, таким образом, и границей познания, и его итогом. Вот как, по Клименту, происходил процесс познания: “Однако же мы можем открывать и видеть Бога, созерцая Его в своей мысли, если, освобождая нашу душу от аффектов, мы будем только усилиями ума проникать в существо каждой вещи, не отставая и никогда не расставаясь с нею, пока не поднимемся до сфер, повелевающих всеми вещами, прежде чем не охватим умом истинное Благо, являющееся высшей и последней целью всякого познания”. Таким обра-

зом, Абсолют Климента - опора для познавательного акта, равно как и для любого аспекта бытия. В нашем всегда изменчивом мире уловить природу Божества трудно потому, что Оно - подлинно “стоящее”, устойчиво-неизменное. Одним из подтверждений такого определения Климент считает тот факт, что “подлинный гнозис разливает по душе тишину и покой и мир”. Еще одна характерная черта Первоначала - его неизменная бесстрастность. Уподобление Богу Климент видит в полной свободе от страстей, очевидно приводящих душу в беспорядочное движение. Апатия тождественна бездвижности, невозмутимости, и Климент такой полагает выработку абсолютной выдержанности: истинный гностик не борется со страстями, он просто не допускает их в душу. Это для него один из самых главных моментов познания Бога.

Бесстрастный неизменный Вседержитель, предел познания, именно как предел является Единым. В одном из рассуждений Климента Бог отождествляется с декадой. “Мы не заботимся о девяти частях мира. А именно, прежде всего оставили мы четыре стихии, в смеси присутствующие в любом месте. Не занимаемся мы более семью блуждающими звездами и не верим в их [власть]. Пренебрегаем и сей землей. Оставив все это, мы обратились к прославлению более совершенного и священного числа, чем девять, к священной Десятой Части, к богопознанию”. Бог - декада, “единая, вечная, постигаемая лишь созерцанием”. Но, как замечает Р. В. Светлов, декада - завершение элементарного числового ряда, следовательно, единство, приписываемое Абсолюту, - это единство Полноты, Плеромы. Только такое Божество, всеобъемлющее, предельное, может быть Единственным, включающим любое другое начало. Божество - на грани трансцендентного, положительное его постижение возможно лишь после того, как будет совершен путь отрицания частного - от первой, абстрактной единицы до высшей совершенности декады. Представление Климента о Боге - это образ индивидуальности, пронизывающей все и все же остающейся собой. Бог вне пространства (пребывает в себе и поэтому везде) и вне времени (вечен), а также всезнающ и всеблаг.

Именно благодаря представлению о предельном характере Начала Кли-

мент может называть его “чистым духом”. Здесь его воззрения далеки от воззрений апологетов II в. “Бог не есть имя, но мысль, привитая человеческой природе, мысль о чем-то неизъяснимом”, - говорил Иустин¹. С ним был согласен Татиан, утверждающий, что Бога нельзя выразить никаким искусством, но тут же писал: “Бог есть дух, однако не тот, что живет в материи, а создатель вещественных духов и материальных форм”². Сам Климент при изложении своего учения ссылается не на апологетов, а на Писание и на языческих мудрецов, что-то заимствовавших у иудеев, а что-то сохранивших от полученного Адамом откровения. Он отмечает, что храмы без идолов были и в Египте, и в Персии, и в Элладе. В перечень философов, говоривших о непознаваемости Бога, у него попадают не только Платон и Ксенофан, но и Антисфен, Клеанф, Пифагор. Впрочем, Климент упоминает, что они, почитая Творца, не познавали Его, а лишь “осязали” через некое бессознательное прикосновение.

Однако здесь возникает некоторая сложность. Климент поместил свое Божество в сферу бытия, то есть Ума. Он близок здесь к Нумению. Однако Ум не столько трансцендентен, как имеющий дело со знанием, и он не может быть совершенно невыразим.

Ориген подходит к определению Бога с другой стороны. Доказательство нетелесности Бога становится одним из наиболее существенных аргументов для обоснования Его единства. Бог - простая “духовная природа, не допускающая в себе никакой сложности”³. “Что служит началом всего, не должно быть сложным и различным: то, что чуждо любой телесной сложности, должно состоять, так сказать, только из одного божественного, [оно] не может быть многим, неединым”. И после доказательства бестелесности Бога Ориген говорит о его невыразимости и непознаваемости. “Отбросив всякую мысль о телесности Бога, мы утверждаем, что Бог непостижим... И даже если бы мы получили возможность знать или постигать нечто божественное, мы все равно необходимо

¹ Цит. по: Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 78.

² Там же. С. 80.

³ Ориген О началах. СПб., 2000. С. 270.

должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнаем о Нем”¹. Ориген фактически отождествляет субстанцию и телесность. Наличие любой субстанции означает возможность деления, а она, в свою очередь, подразумевает телесность. В результате никакое определение (уже само по себе указывающее возможность деления) оказывается невозможным приложить к Божеству. “В отношении бестелесного существа невозможно говорить о части или о каком-нибудь делении, но оно есть во всем, и через все, и надо всем”².

Все это приводит Оригена к следующему выводу: “Троица, и только она одна, превосходит всякое понятие не только о времени, но и о вечности, прочее же, что существует вне Троицы, должно измерять веками и временем”³. Отец един, поскольку мир, созданный Им, гармоничен и един, а потому “не может быть произведением многих творцов, подобно тому как и все небо, движущее мир, не поддерживается многими душами”⁴. Все находящееся в мире является частями мира, Бог же отнюдь не часть Вселенной. “И если мы пожелаем проникнуть в суть дела еще глубже, тогда обнаружим, что Бог одинаково не является ни частью, ни целым”. Бог везде, и это возможно, потому что он находится вне пространства и времени. Возникает следующий вопрос: если Бог - это Благо, дарующее бытие, то было ли время, когда Он был не-Благом, то есть что Он делал до сотворения мира? Ориген говорит, что Божественная созидаящая сила была обращена на другие миры. Таким образом, судьба Космоса представляет собой бесконечную вереницу творимых и исчезающих миров.

И все-таки Ориген пишет о Божестве как о деятеле, присутствие в мире Начала он видит с точки зрения христианского историзма. Он пишет: “Он есть Ум и в то же время Источник, от Которого получает начало всякая разумная природа или ум”⁵. Подчеркивая, как и Климент, бесстрастность Начала, Ориген все же говорит о неких непостижимых чувствах, присутствующих в природе

¹ Ориген О началах. СПб., 2000. С. 156.

² Там же. С. 217.

³ Там же. С. 220.

⁴ Там же. С. 231.

⁵ Там же. С. 150.

Сверхсущего Существа. Это происходит потому, что Средоточие мира содержит в себе все аспекты бытия, только в наилучшем, истинном виде. “Бог - единая, истинная и самобытная жизнь”¹. Ориген отрицает безмерность и безграничность Бога. В случае своей беспредельности Он не мог бы объять Себя усилием разума, следовательно, он был бы не окончательно разумен. В нем есть предел, и этот предел - он сам.

Учение Оригена о Начале содержит в себе внутренне противоречие, родственное тому, которое характерно и для Климента. Делая большой упор на трансцендентность Начала, Ориген тем не менее изображает его способным нисзойти и выразить себя в историческом акте. С этим связана интеллектуальная природа Отца, его пределы. Однако, тем не менее, и Климент, и Ориген апофатичны в определении Бога, что является отражением превалирующих в ту эпоху представлений о Высшем Начале.

Стремление освободить, отделить духовное от телесного связывало, без сомнения, Оригена с гностическими воззрениями, и не соответствовало представлениями христиан о воскрешении мертвых во плоти. Однако он рассматривал материю, избавление от которой он считал целью бытия, не как зло, а как средство исправления отпавших душ.

Гностический путь познания представлялся следующим образом. “Свидетельство истины” так описывает мудреца-гностика: “Никто не знает Бога Истины, кроме того человека, который оставит все дела Космоса, от решившись от всего и схватив край Его одежды. Он воздвигся как сила и покорил всякое вожеление... Он очистил свою душу от ошибок, которые он совершил чужой рукой. Он встал, распрямляясь внутри себя, потому что он находится в каждом и потому что он имеет смерть и жизнь в себе, находится же посередине этих двух. Когда же он получил силу, он обратился к частям, принадлежащим правому, отказавшись от всех, принадлежащих левому, и наполнившись сове-

¹ Ориген О началах. СПб., 2000. С. 152.

том, пониманием, разумением и вечной силой”¹.

Гностики отличались особой любовью к метафорам и выражением своих идей в символах, так как полагали, что простые слова не могут передать их учения и представлений о процессах, происходящих в гнозисе. Поэтому процесс гностического познания, озарения, они называли “возрастанием искры”. Это процесс, который не может происходить механически, сам собой. Примером тому является известный “Гимн о жемчужине” из “Деяний Иуды Фомы”². Связанный с евангельской притчей о драгоценной жемчужине и купце, продавшем все свое состояние для того, чтобы приобрести ее, он имеет несомненно гностический характер. Сюжет гимна таков: некий наследник великого восточного царства отправляется в Египет (согласно ветхозаветной традиции, Египет принято отождествлять с плотским, чувственным миром) ради приобретения жемчужины, охраняемой “змеем воздыхающим”. Наградой за это деяние станет царство и чин владыки. Юноша отправляется в путь, но жители Египта ведовством и “гнетом притеснений” погружают его в сон. Дабы вывести его из этого состояния, отец, государь великого восточного царства, отправляет в Египет послание. “Голосом и шелестом его” юноша оказывается разбужен. Слова послания повторили то, что было запечатлено в его сердце, а потому он восстал ото сна и, с помощью магии одолев змея, получил жемчужину. После очищения, снятия “скверных” египетских одеяний, юноша вернулся в отчее царство ради получения обещанной награды.

В этом гимне существенны два момента. Во-первых, “плотский сон” погружает светоносную природу юноши-наследника в небытийственное состояние. Он превращается в одного из египтян, совершенно забывая о своем чужеземном происхождении. Для гнозиса-воспоминания (и, как результат, преобразования) необходим посланник - аллегория откровения. В устах пророка-гностика оно может звучать для “детей плотского” как безумие, как соблазн, но

¹ The Testimony of Truth. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Симон Волхв Гимн Жемчужине. [WWW document]. URL <http://fantasy.red.ru/religion/ro/simon.htm>.

у того, чье сердце содержит в себе “печать Отца”, самые абсурдные речи вызывают внутренний отклик, и такой слушатель уже не требует доказательств. Во вторых, необходимо обратить внимание на “удвоение” искры-жемчужины, происходившее в гнозисном мировосприятии. Человек осознает цель своего пребывания на земле как спасение частиц света. Но спасение это становится возможным лишь когда спасен он сам, его собственная световая сущность. По сути, жемчужина, спасаемая человеком, - сам человек, но необходимость получить для спасения откровение удваивает число спасенных, создает предпосылки для мифа о предназначении. Неразрывно связаны источник и адресат, спасенный и спасаемый. Высшая ступень в мистике гностического откровения - это осознание того, что лицо, дарующее откровение, - ты сам (подлинный Ты). Для гностика несложно забыть о разнице между собой и тем же Христом, ибо, по сути, они - одно и то же. Спасаемый, он уже спасает, а спасающий, он оказывается спасаем.

Как пишет М. К. Трофимова: “Будучи абсолютным единством, трансцендентное божество не может быть познано по частям, не будучи разрушено. Оно требует целостного постижения, без остатка, что невозможно путем рационального познания”¹. Рациональное познание же вообще является порождением материального тварного мира, являясь, таким образом, абсолютно чуждым Божеству, которое ускользает от него, словно бы находясь в ином измерении. Рациональность, разлагая Божество и человека, дает труп, анатомическое строение, это не есть живое знание, не дает целостности. Следовательно, для познания Его требуется инструмент, приобщенный к миру Бога, являющийся тождественным ему, частью его. Этим инструментом и частицей Бога в человеке опять же является божественная искра, божественное семя. Возращивание этой искры и ее раскрытие можно назвать иррациональным познанием, самым общим словом для подобных процессов. Ближе всего, конечно, к моменту постижения стоит понятие инсайта. Это есть гностическое переживание в его интуи-

¹ Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма Наг Хаммади, II, Соч. 2, 3, 6, 7). М., 1979. С. 97.

тивно-экстатической противоположности анализу, дающее возможность познать все одновременно и целиком. Абсолютная трансцендентная истина раскрывается каждому в одиночку, процесс познания невозможно описать и невозможно повторить, так как он не описывается рациональными методами - через язык, который сам является порождением рационального мира материи. Это каждый раз индивидуальный опыт, который может быть примерно описан в мистически-поэтической форме откровений, столь любимого гностиками жанра. Личная, а потому яркая эмоциональная окраска свойственна гностическим текстам.

Гностическое познание, откровение, наверное, самый важный момент в гностицизме – и в других направлениях, где оно присутствует, называясь часто другим именем. Наиболее четкое описание этого процесса дает М. К. Трофимова¹. В момент открытия гнозиса, в момент внезапного познания исчезает дуализм, и тогда трансцендентное становится имманентным, ибо познающий без остатка становится сам высшим единством, его личная судьба и судьба мироздания совпадают, грань между творящим и творением исчезает, Иисус и мир, Иисус и гностик, Бог-отец и гностик отождествляются. Познать - значит стать: вот основной смысл познания. Гнозис предстает в качестве стержня, определяющего начала, которое обнаруживает себя повсюду - и в человеке, и во Вселенной, и в акте творения, и в акте спасения, и в низшем, и в высшем, иначе говоря, тождественным единому бытию. Это крайне сильное напряжение чувства и воли, обостренное до предела, до степени экстаза. Гностическое переживание - это слепок Вселенной, повторение, совершенное человеком, поддержанное его чувством, где он сам становится Вселенной. В сознании гностиков гнозис отождествляется со светом, истиной, полнотой, покоем, жизнью. Это те состояния, которые человек должен пережить по-своему. Окрашенное эмоционально, сопровождаемое рядом сильных ощущений, гностическое постижение, в отличие от аналитического познания, идет к всеобщему, причем личность познаю-

¹ Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма Наг-Хаммади, II, Соч. 2, 3, 6, 7). М., 1979. С. 134.

щего не отделяется от предмета познания; напротив, его непременным условием является все более глубокое взаимопроникновение субъекта и объекта. Подобная личная установка сознания дает убежденность в цельности и достоверности гнозиса. Это похоже на подъем, испытываемый художником в момент творчества, когда разрешается сильное эмоционально-волевое напряжение. Поддержанное чувством личное переживание субъекта сообщало гнозису ту полноту, что привлекала к нему людей. Чувству человека, его ощущениям открывалось единство бытия. Космологические картины напоминали личную исповедь. Знание, полученное в экстазе, и память об этом состоянии озарения как о вершине гностического пути составляет центр мировоззрения гностиков, формирует их самосознание.

Гностицизм пронизан упорным стремлением постигнуть смысл и цель бытия. Желание, спасая, спастись направляет гностика: личная судьба и судьба мироздания совпадают. В центре стоит вопрос: зачем и ради чего существуешь и ты, и все мирозданье. Ответ на этот вопрос может дать лишь создающий. И на вершине озарения грань между создающим и создаваемым стерта. Это отождествление и есть залог ответа на вопрос “Зачем?”, и признак, отличающий путь гностического познания от христианского, где связь человека с Богом не означала тождества.

Переживание, цельность, неотторжимость познающего от познаваемого напоминает некоторые черты первобытного сознания, одним из основных признаков которого как раз и является субъектно-объектная неразделенность. Но у гностиков она была осознана, сопоставлена с иным образом мышления. Существовала установка на преодоление отторгнутости познающего от познаваемого. Однако стремясь уйти от аналитического способа познания, они поневоле в своих рассуждениях об этом платили ему дань, так как пользовались рациональным понятийным аппаратом, заимствованным из древнегреческой философии.

Плотин, не произнося слова “гностический”, тем не менее, описывает процесс духовного возвышения для слияния с Богом такими же словами. В этой

работе уже рассматривалось понимание Плотином составляющих человеческой души. Процесс же слияния с Богом (а Плотин также говорит именно о слиянии) происходит следующим образом. Первоначально необходимо отрешиться от всего телесного, что связано с этим миром, а также с нуждами и желаниями тела: “Часто я пробуждаюсь от своего тела к себе самому; я становлюсь недостижимым для внешнего мира”¹. Отрешившись, человек начинает ощущать ту часть своей души, которая происходит от Высшего Начала. В этот момент, живя только той частью, которая от Высшего, человек испытывает невыразимые и прекрасные ощущения: “..я вижу красоту, исполненную величия; тогда я верю: я прежде всего принадлежу к высшему миру; жизнь, которой я живу в эти моменты, - лучшая жизнь; я сливаюсь с Божественным, живу в нем..”². Для того, чтобы подняться на высший уровень, требуется очень большая концентрация и напряжение. Как гностики говорят о растворении личности в Боге в момент откровения, так Плотин говорит о том, что в момент слияния с Единым человек перестает осознавать себя. Это подобно, пишет П. Адо³, состоянию счастья – в момент счастья мы не помним о себе, поглощенные объектом счастья. Чем интенсивнее какая-либо деятельность, тем менее она сознательна. Поэтому обретая целостность в слиянии со своим сверхсознательным, поднимаясь до чистой мысли, наше сознание боится перестать ощущать себя и более не обладать собою. Утрата себя – один из больших страхов любого мыслящего существа. Не каждому это под силу, но в этом и задача философа, чтобы уметь постичь Единое и после помнить об этом моменте, потому что долго находиться в таком напряжении невозможно. И Плотин не призывает к полному растворению своего “я”. Память о моменте слияния с Высшим Началом должна служить цели обретения целостности личности, которая теперь обретет ту свою часть, которая непосредственно связана с Единым.

Идеи гностиков и неоплатоников пересекались с концепциями Климента

¹ Плотин Сочинения: Плотин в рус. переводах. СПб.-М., 1995. С. 110.

² Там же. С. 120.

³ Адо П. Плотин, или Простота взглядов. М., 1991. С. 27.

Александрийского, так называемого “христианского гностика”, и представлениями Оригена о “ведающей вере” как совершенной философии. Подлинный путь постижения в их понимании должен был синтезировать многообразие ученых мнений и единство откровения. Гностик же в понимании той эпохи часто означало “знающий”.

Истинный гностик лишь тот, кто владеет разнообразной мудростью, - так можно суммировать воззрения Климента¹. Климент опирается на некоторый принцип отбора тех моментов учений “великих мужей”, которые принимаются им. У него функцию такого принципа выполняют вера и вообще “дар свыше”. Будучи “действием в нас благодати”, вера служит фундаментом “истинной науки”. Не рефлексивная, не рассуждающая, она предшествует разумному выбору, предрасполагая к последнему. Вера - “предварительный выбор”, возможный и благодаря милости, и благодаря досознательной памяти о райском, “неиспорченном” состоянии природы человека. Климент даже утверждает, что она - “жизненный воздух не только гностика, но и [любого] живущего в мире”. Отсюда можно заключить, что она присутствует даже среди тех, кто далек от Бога и не признает Откровения. Важно отметить, что вера выступает необходимой, пусть неосознанной, предпосылкой знания. Вера - “сокращенное” знание, обходящееся без доказательств, как обходится без них молчащий, в созерцании постигающий истину разум. Платоническая иерархия четырех познавательных способностей (догадка - вера - рассудок - разум) оказывается перевернутой. Вера заняла первое, превалирующее место, сама став “беспредпосылочным” началом. Проблема веры и знания для античности не стояла: знание в его высшем, теоретическом (созерцательном), смысле считалось началом высшим, первичным по сравнению с верой. По Платону, вера - только отражение устойчивого, существенно неизменного знания в изменчивом мире мнения. Феномен веры связан с мифом как “убедительным” и “правдивым” словом. Не доказуемые, не

¹ Здесь и далее см.: Климент Александрийский Строматы. [WWW document]. URL: <http://afonasin.chat.ru/stromateis.html>; Афонасин Е. В. Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997; Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.

обосновываемые рационально, не понятные здравому смыслу мифы тем не менее вызывают почтительное к себе отношение. Их убедительность имеет причиной не занимательность рассказа, а символы, на которые опирается эта занимательность, и древнюю религиозную традицию, стоящую за мифами. В результате удел веры - высочайшая степень правдоподобия, но все-таки не отчетливость, не высветленность истины. У Климента же вера становится “свернутым” знанием. Это означает, что она не просто потенция знания, но и фундамент его. Разворачиваемое знание опять же возвращается к вере (и постоянно подпитывается ею): познавательный процесс вообще является переводом неосознанной предпосылки и основания в осознанные. Климент говорит: “Без упреждения того, что желательно, как признать в найденном искомое?” В сущности “проблемы” соотношения веры и знания нет и у Климента. Первая предшествует второму, вызывая его, господствуя над ним, она является последним, “благодатным” критерием. Проблема возникает, лишь когда мы, вступая-таки на путь знания, оказываемся перед многообразием возможных способов движения к истине. Здесь всегда присутствует соблазн забыть о вере-предпосылке или просто так и не сделать ее явной. Знание, по-видимому, самодостаточно, как самодостаточен ребенок, не имеющий еще понятия и причинах происходящих вокруг него событий, воспринимающий их как само собой разумеющиеся факты. Пример с ребенком не случаен: сам Климент сравнивает философов с детьми, если те “не становятся мужами во Христе”. И в своей системе оценок он прав: абсолютность Откровения делает последнее выше разума.

Такая оценка разума не означает его “приниженности”, как и скепсиса в отношении философии. Хотя философия и “вспомогательное средство”, однако в плане становления настоящего христианина-гностика она играет важную роль. Климент убежден в достижимости “Плеромы ведения”, такого состояния человека, когда он верует и знает, что его вера истинна. Философское ведение - сильное, непоколебимое доказательство истин веры. Парадокс заключается в том, что сверхразумное начало требует своего осмысления и даже обоснования через интеллект, лежащий ниже его, но этот парадокс Климент не акцентирует.

Для него философствование естественно, - как естественно для гнозисного сознания “возрастание” предсущей искры до полноты гнозисного бытия. Более того, буквальное проведение этой парадоксальной точки зрения позволяет ему возразить “чистому” гностику Василиду, утверждавшему, что “вера есть согласие души на признание наличия вещей, не пробуждающих в нас ощущения, поскольку они находятся совершенно вне нас”. Действительно, крайняя позиция Василида означает, что присутствие Первоначала не может быть постигнуто никоим образом. Лишь “добровольное согласие” души указывает нам на него, но и это “добровольное согласие” - за гранью постижения. Климент опровергает Василида, что совершенно вне нашего сознания присутствие Начала невозможно. Откровение имеет своей функцией раскрытие, символическое разоблачение сверхсущего нечто. Бытие вообще и есть откровение, обязанность же разума - усвоить его, осознать, что было бы невозможно, если оно вне сознания.

Об откровении в том смысле, в каком его понимает Климент, следует говорить, лишь когда предполагается иерархия степеней знания, совершающего своего рода цикл: от изначальной простоты веры до богатства осознанной веры гностика. Эта иерархия создает предпосылки для утверждения правомочности рациональных форм постижения, если они, конечно, не претендуют на то, что лежит вне сферы их применимости. Климент признает дидактическую ценность семи наук: грамматики, риторики, арифметики, геометрии, музыки, астрономии, диалектики. Особенно богослов выделяет значение диалектики, что сближает его воззрения с Платоновыми.

Интересно, что можно проследить аналогию в воззрениях Климента и Платона не только в вопросе о диалектике, но и в самом представлении о завершенном круге, описываемом познавательной способностью. У Климента вера “простеца”, начавшего приобщаться философской учености, в конечном итоге возвращается к вере “ведающей”. У Платона философ начинает со слова, обозначающего предмет или некое качество, и “возвращается” к его эйдосу. И у Климента и у Платона промежуток между начальной и конечной (она же начальная) точками познавательного процесса составляет философствование. И

вера Климента выполняет функции Платонова “анамнемсиса”: от первоначального, смутного воспоминания до надвременной, онтологической памяти в полном ее объеме.

Таким образом, содержание знания у ученого гностика и у простого верующего является одним и тем же. Простой веры достаточно для спасения, но Климент убежден, что “по природе своей” человек не может остановиться на ней. Создаются предпосылки для идеи “степеней спасения”, которая соотносилась бы с воззрениями валентиниан. Однако далее обычного деления людей Климент не идет. Очевидно, степень спасения следует понимать не как его полноту, а с точки зрения “достоинства человека”, реализации самой его “человеческой природы”. Или можно сказать, Климент соотносит с идеей “Плеромы знания” характерное для человека любопытство, природное стремление к знанию. То, что у Аристотеля носило характер исходного наблюдения, соотносимого в дальнейшем с представлением о деятельности мышления как наивысшей напряженности, проявленности бытия, теперь становится тем самым моментом в человеческой природе, который необходимо развить, чтобы восстановить ее древнюю неиспорченность. Несмотря на достаточность для спасения одной веры, огонек ее может быть потушен внешними обстоятельствами (по природной склонности человека к греху). Философствование, рождающееся при постоянной оглядке гностика на веру, служит преградой для этих внешних обстоятельств, оно возводит непреодолимую для соблазнов стену бытия-знания. Философствование становится посредствующим звеном между всеобщностью присутствующей в человеке искры и частностью, ущербностью его бытия. Иными словами, истинное, “верующее” философствование и есть гнозис. И здесь мы вновь оказываемся в рамках гнозисной схемы, где второе Начало (Ум, Плерома ведения) является посредником между сверхбытийственным и тварным.

Само философствование во времена поздней античности воспринималось более мистично, чем во времена античной классики. Мыслительная деятельность питалась интуицией, угадывавшей ее мистический исток. Не только объ-

яснение бытия души и чувственно-телесного Космоса, но и сам исток монодуалистической метафизики религиозен: создание возможности для философствования, отделение Ума от Единого таинственно, понятно оно лишь такому разуму, который не противопоставляет себя религиозности, а наоборот, ощущает себя сродни ей. Поздняя античность не знает чистого философствования не только потому, что оно не отличается от богословия, но и потому, что вовлечено в религиозный опыт. Даже определение мудрости у Климента имеет религиозно-метафизический смысл: “Мудрость - это род непоколебимого созерцания”. Такая философия вполне соответствует понятию “ведающей веры”¹.

Однако нельзя забывать, что несмотря на свой религиозный характер, это было все же именно философствование. Р. В. Светлов² указывает, что как бы ни казалась в те столетия необходимой отсылка к фундаментальным текстам, их интерпретация все же невозможна без дискурсивного мышления. Поэтому то, что Климент нашел для философии место в рамках христианства, означало, что оно испытывает метаморфозу, отходя от своего первоначального профетического и экстатического характера. Появилась идея “истории”, которая дает возможность оценить подлинную роль прошлого в подготовке настоящего. Климент говорит о “праведном деле” языческой философии перед Богом, и это уже оправдание язычества, предпосылка для выяснения “чему оно учило на самом деле”. Образованные иудеи (Филон), христиане (Климент, Ориген), язычники (Плутарх, Нумений, Плотин) переосмысливают, истолковывают классические тексты. Внимание, до этого целиком поглощенное опытом Откровения, личного общения с божественным, переживанием судьбы и слов Христа, теперь возвращается к пространству и времени мира. Теперь христианские богословы пишут о пространственном и временном месте Христа в Космосе.

Таким образом, для Климента и Оригена Христос - уже вера, выраженная через слово. Слово сохранило всю силу непосредственности, силу пережива-

¹ Климент Александрийский Строматы. [WWW document]. URL: <http://afonasin.chat.ru/stromateis.html>.

² Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 311.

ния, но слово это в полемике с язычеством показало иной свой горизонт - горизонт научного теоретизирования, закрепляемого в догмате. Очень наглядно выделение теоретического знания показывают первые строки “Стромат”:
“призвание одних - оглашать учение жизни, чтобы было оно плодоносно, других же - доказывать его ценность своей жизнью”¹. Первый - проповедник - “несет внутри неодолимое влечение к исследованию”. Гностик у Климента - неустанный исследователь, проповедь же выступает как “запрос для теоретических исканий”. Образ такого совершенного гностика явил Ориген: и проповедник, и писатель-апологет, и первый подлинный теоретик-богослов в христианстве. Предметом основного интереса у Оригена является Писание, но его исследование становится чаще всего иллюстрацией и доказательством положений, утверждаемых догматически. Поскольку полное понимание Библии “возможно только при помощи благодати”, такая структура труда Оригена показывает, что доказываемые положения и есть “действия” ощущаемой автором благодати. Однако вся организация работы свидетельствует о подлинно научном подходе; Ориген стремится охватить целое христианской религии в ученом слове. А это далеко от “престецов”-апостолов, убеждавших народы без всякого философствования. Ориген ссылается на них для демонстрации могущества благодати, но сам идет другим путем.

Следовательно, “ведающая вера” обращена к слову Откровения, но пользуется при этом словом отстраненно-ученым. Сильно было влияние классических философов. Их язык как нельзя более подходил для выражения идей новых философов-богословов, так как он имел упорядоченно научный характер. Кроме того, нельзя забывать о преемственности культур. Здесь содержался элемент методологии, который отсутствовал в экстатических откровениях многочисленных пророков I-II вв. В результате их гнозис имел вполне теоретичное, дискурсивное выражение, по крайней мере, по сравнению с гнозисом “еретичным”. Однако нельзя забывать, что многие гностики имели высокое для

¹ Здесь и далее см.: Климент Александрийский Строматы. [WWW document]. URL: <http://afonasin.chat.ru/stromateis.html>.

тех веков образование, что они также пользуются языком классической философии, ими выдвинут ряд концепций (Плеромы и Кеномы, единосущия, и т. д.), - которые потом примет и христианское богословие. Можно сделать вывод, что неоплатонизм, гностицизм и александрийское богословие были лишь внешними проявлениями одного мирозерцания, а неприятие ими друг друга вызвано историческими, социальными и прочими причинами, а не существенными различиями.

Обнаруженные примеры родства не случайны, не внешни, они сводимы к единству представлений о гнозисной искре. Это образ мыслей и концепция, единые и в христианстве, и в гностицизме, и в языческом неоплатонизме. Когда говорится о влиянии на гностицизм эллинской философии, то и здесь не обойтись словами “внешнее”. Обилие параллелей не только с мифами, но и с метафизикой Платона, со стоическими идеями не оставляют сомнения в том, что в рамках гнозисных течений античные философские концепции пользовались влиянием и были объектом внимания. Хотя идеи, выражаемые гностиками через эти концепции, существенно отличались от тех, которые вкладывали в них авторы, отрицать значимость таких параллелей невозможно. Конечно, невозможно обнаружить прямые заимствования каких-либо идей, то, что отдельные гностические школы “вписаны” в соответствующие эллинские философские традиции. Но философское влияние обязательно распространяется именно таким образом. В описываемую эпоху монодуалистические теории распространяются по всему Средиземноморью, и речь идет не о влиянии, а об использовании выработанных схем, превратившихся в нечто общепринятое.

Тем более нельзя говорить только о внешней связи с гностицизмом христианства. Несмотря на веру в Христа, на догмат творения и т. д., христианские апологеты и богословы мыслили в тех же конструкциях, что и представители остальных религиозно-философских течений. Можно увидеть всю ту же “добытийственную искру”, отпадение умов, вечное, за пределами истории ждущее нас Евангелие и т. д. Даже решения Никейского собора не стали окончательными в плане принятия единого взгляда на догматику. Более чем тысяче-

летний спор западного и восточного христианства подтверждает это. В древности же не было не только необходимого набора догм, но и единого набора текстов Нового Завета. Основными опорами богословия становились вера, интуиция, смелость мысли, образованность. В такой ситуации варианты толкования Откровения Христа могли существенно отличаться друг от друга. О том, что в рамках христианства первых веков его существования имелась и другая возможность догматического развития кроме той, что нам известна сейчас, говорит необычайная популярность идей Оригена и на западе и на востоке Средиземноморья вплоть до начала VI в. Во всяком случае, концепция Оригена гораздо более адекватно показывает умонастроение древних христиан, чем воззрения Августина. Поскольку же гностические моменты играли в ней существенную роль, следует думать, что обращение к ним было не исключением, а правилом. Если не знать перспективы, будущей истории христианства, то различия между александрийскими богословами, Плотинем и “чистыми” гностиками представляется частными, несущественными в рамках общего гностического целого.

Однако как не случайны аналогии в этих течениях, так не случайно было и разделение исторических судеб гностицизма, христианского богословия и неоплатонизма. Для поиска различий первым и ключевым понятием является “ведающая вера”. Тот факт, что объектом благодатного откровения может стать любой, теоретизирующим богословом не отрицается. Но оно выступает в качестве критерия истинности получаемого сведения. Философское рассуждение не дробит мир, а приводит к его единству, к единой точке зрения, убеждены апологеты: в этом случае можно избавиться от многообразных точек зрения эллинских школ. Философское объединение мира вызвано тем, что “логос мудреца” имеет функцию различения и собирания его (подобно Логосу Филона или Оригена), но такой логос уясняет, что мир по сути един, - иначе невозможен был бы никакой общезначимый язык.

Собирающее мир философское рассуждение позволяет отнестись и к истории не гностически, то есть не счесть ее за ужасный кошмар.

Вопросы сотериологии в рассматриваемую эпоху были неотделимы от философских вопросов. Гностицизмом спасительное движение от небес описывается как зов, обращенный к людям. Спасение, исходящее от Ума, состоит в том, чтобы “провозглашать людям красоту благочестия и познания. Вы, народы, рожденные на земле люди, которые сами себя ввели в пьянство, в сон, в неведение о Боге, отрезвитесь, не будьте пьяны, околдованы сном, лишены ума”. В качестве библейского прототипа идеи зова можно указать на следующее место из Ветхого Завета: “И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою землею”¹. Ощущение этого пневматического дыхания-призыва позволяет поднять глаза, раскрыться для откровения. Зов преображает, созидает людей, приводя их от телесного существования к Бытию подлинному. Это тоже акт творения, ибо образ “спящего человека” в гностицизме это существо, во всем противоположное бодрствующему, противоположное до взаимоисключения. Состояние незнания идентично небытию, более того, человек уподобляется трупу. “Познать самого себя” у гностиков означает познать свою чуждость внешнему миру. И это осознание происходит именно благодаря зову извне. Характерная черта гностицизма - то, что только божественный призыв из мира света разрешает узы пленения мира этого, внешнего, плотского. С точки зрения гностиков, именно ради этого зова из-за пределов тварного Космоса и стоит жить.

Однако концепция зова имеет отношение не только к преображающему человека откровению. Зов - это творческое Слово. Созидательный акт у гностиков нередко выглядит как призыв к лишенному собственных сил материальному небытию. Согласно учению Валентина, материал для чувственного бытия возникает из отрицательного переживания Софии, попытавшейся создать “вторую Плерому”. Попытка эта обернулась появлением границы Плеромы и отбрасываемой ею материальной тени, в которой скрылся уродливый плод Софии (смущение и ужас, “зов наоборот”). София вдыхает в него жизнь, ее дуновение придает ему образ. Идея зова, создающего космос (выраженного, правда,

¹ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988. С. 8.

не в слове, а в священном молчании) присутствует и у Василида. Его несуществующий, то есть сверхсущий Бог вызывает своим таинственным присутствием в совершенной тишине три сыновства, устремляющихся ввысь из материальной панспермии. Их вознесение создает бытийную иерархию, наметившую принципиальную структуру мира. Манихейский “отец Света” в процессе космогонического столкновения со злом буквально “вызывает” остальных “световых” князей¹.

Творение как “вызывание” не было изобретением гностиков. Нечто похожее мы можем найти в древних языческих учениях. Но у гностиков особое звучание мирозидательному призыву придает многозначительная аналогия этого представления представлению о зове-откровении, пробуждающем в человеке духовное.

Еще большую общность между сотворением Плеромы Божеством и гнозисом - в человеческой душе можно обнаружить, если вспомнить, что и душа, восставая от забвения хмельного сна, обращается к Богу с молитвой-призывом: “Спаси меня, мой Отец, вот я исповедаюсь [тебе, что покинула] мой дом и бежала из моего девичьего покоя; снова возврати меня к себе”². Эта молитва - еще не гнозис, а простое отрицание тягот внешнего мира. Она все-таки достигает цели, так как вызывает снисхождение чуждых этому миру, зато родственных ей сил. Отрицанием человек как бы пробуждает божественную благодать.

Таким образом, мы видим в гностицизме неразрывную связь Божества и его частицы, заключенной в человеке. Эта связь доходит до фактического отождествления сверхбытийственного истока Плеромы и тайно хранящейся в человеке жемчужины-искры.

Внутренне присутствие Бога настолько отвлекает человека от мира, что внешнее бытие ощущается как враждебное, или, по крайней мере, инертное, подавляющее своей косностью начало. Внешний мир - великий обманщик, на

¹ См.: Виппер Р. Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954.

² Толкование о душе. Русская Апокрифическая студия. [WWW document]. URL: http://tower.vlink.ru/nag_hammadi/about_soul.shtml.

него нельзя положиться, познание же его закономерностей есть познание чего-то чуждого истинному Отцу. Поэтому нет ничего удивительного в том, что гностическое мировосприятие осуществляется не "научно-теоретически", а в форме пророчества, откровения. Дабы понять сущность происходящего, необходимо встать на точку зрения, которая кажется миру безумием и соблазном. Но это и есть убеждение в абсолютной трансцендентности Абсолюта.

Уже Филон опирается на идею трансцендентности Первоначала: "Прокаженные и безумцы те, кто соединяет мир и Бога, говорят: "Всеединое есть Бог". Бог и мир - две противоборствующие природы"¹. В себе существующий, внетелесный Бог Филона не терпит никаких предикатов. Он выше любого имени, даже классический термин "Благо" неприменим к нему. Единственное его имя - "Сущее", но человек все равно не в состоянии понять, что оно значит. Так мы приходим от трансцендентности Бога чувственному Космосу к трансцендентности его человеческому знанию. В сочинении "Legum allegoriam, II" Филон утверждает, что только Бог способен клясться Собою, так как только Он знает Свою природу². Человеку она неведома, поэтому люди клянутся "Именем Его", то есть Логосом Божьим. Бездна пролегла не только между Богом и миром, она также разделяет Бога и человеческое познание, что с этой позиции является более существенным.

Гностики считали одним из наиболее существенных моментов своего учения тайну. Гностицизм предлагает разрешение всех тайн бытия. Вот как говорится об этом в "Пистис София": "Зачем произошла тьма и зачем свет, суд и земля света, наказания грешников и покой царствия света, раздор и мир, нечестивость и добродетели, наказания суда и исхождения света, клевета и гимны света, проклятие и благословения, дурное и истинное, честь и блуд, убиение и жизнь души, высокомерие и смирение, плач и смех, клевета и добрословие, послушание и строптивость, сила и слабость, бедность и богатство, царствие мира

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.-Харьков, 2000. С. 130.

² Excerpts from Philon of Alexandria. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

и рабство, смерть и жизнь... зачем возникла материя мира и зачем будет уничтожен мир”¹. В текстах постоянно говорится “тайные слова”, “слова сокровенные”. Учение тайное - достояние немногих избранных, “совершенных”, “духовных”. Тайное как “сокрытое от людей, о что претыкаются они, ибо не знают этого”², как знание “о глубине всего”, как непреходящее, противоположное явленному, изменчивому, соответствует началу духовному, вечному. Переплетаются онтологический и гносеологический планы: тайное - присущее бытию и тайное - постигаемое особым путем. Это то, “чего не видел глаз, и то, чего не слышало ухо...”³ Смысл мироздания и человеческая жизнь составляют содержание тайного. Таинственна и сама возможность этой проявленности смысла в мире вещей: “Открытое - через открытое, скрытое - через скрытое. Существуют некоторые вещи, скрытые, - через открытое. Есть вода в воде, есть огонь в помазании”⁴. Отсюда и представление о таинствах: “Господь создал все в тайне: крещение, помазание, евхаристию, выкуп и чертог брачный”⁵. Таким образом, тайна есть и единство всего мироздания - его связи, его стержня, - и единство мира духовного. Тайна сопутствует гнозису, он слит с нею.

В “Евангелии от Филиппа”⁶ говорится, что даже Иисус “не открылся таким, каким Он был”. Иисус пришел в мир как тайна, раскрыть которую могут только посвященные. Еще большая тайна - его Отец. Вступление к “Тайной рукописи Иоанна” гласит: “Истинный Бог, Отец всего, Святой Дух, невидимый, Который существует над всем, Который пребывает в своей непреходящести, будучи чистым светом, в Который не может проникнуть свет от глаз! О Нем, Духе, не подобает думать как о Боге, или что Он имеет определенный вид. Ибо Он превосходней, чем боги: начало, над коим никто не начальствует, есть Он. Ибо никто не существует до Него; Он также не нуждается в богах; Он не нуж-

¹ Pistis Sophia: The Books of the Savior. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ The Gospel of Philip. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

дается в жизни, ибо Он вечен... Он не измерим, ибо никто другой, кто существовал бы до Него, не измерил Его. [Он] не видим, ибо никто не видел Его. [Он] не описуем, ибо никто не постиг Его, дабы описать. Он есть неизмеримый свет, ясная святая чистота, неопишное, совершенное, непреходящее. Он есть нечто, что много превосходней, чем существующее... Он ни телесен, ни бестелесен. Он ни велик, ни мал, Он не есть измеримая величина. Он не есть творение: никто не может Его постичь. Он есть вообще не то, что существует, а нечто прекраснее, чем существующее... Что я могу сказать тебе о Нем, Непостижимом?"¹. Здесь же утверждается, что "Милость", "Благо", "Жизнь", "Блаженство" - имена, даваемые Ему, - происходят не от природы ("не то, что Он имеет"), а от Его деятельности ("то, что Он дарует"). Противоречивый с точки зрения формальной правильности, этот текст достигает убедительности своей пророческой заряженностью. Любая наша речь - лишь указание на неуказуемое, она должна быть полна оговорок, дабы не направить разум слушающего к какому-либо частному предмету, обманывающему своим кажущимся величием.

Абсолют настолько превосходит все, что человеку приходится отступать перед Непознаваемым Величием. Неименуемый Отец стоит во главе всего, согласно учению секты варвелитов, или последователей Барбело-гнозиса. Еще более экзотичен "несуществующий Отец" Василида, который создает посреди несуществования несуществующий же мир. "Ненареченный" венчает Вселенную, если верить сочинению "Пистис Софии". У Валентина (по сообщению Иринея) и в рукописях "круга Валентина" ("Трехчастный трактат", "Рукопись без названия" - из библиотеки Наг-Хаммади²) встречаются определения Пра-Отца как "молчащего и непознаваемого корня Вселенной". Характерно, что и у апологетов II в. можно обнаружить при определении Отца выражения типа: "невидимый", "непостижимый", "пребывающий выше небес", "никому не яв-

¹ The Apocryphon of John. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² См.: Русская апокрифическая студия. URL: http://tower.vlink.ru/nag_hammadi/about_soul.shtml.

ляющийся”, к Нему “неприложимо никакое имя”. В этом ярко проявляется зависимость апологетов от гностического духа тех столетий. И нужно признать, что концепция “Непостижимого” оказала влияние и на собственно-христианских писателей.

Создается впечатление, что в самом решающем пункте гнозис превращается в своего рода религиозный агностицизм. Однако делать такой вывод рано. Непознаваемость Бога аналогична сокрытости Пневмы в человеке. Но и та, и другая становятся “огненным постижением” - гнозисом, причем как бы ни отличались эти процессы с точки зрения антиномии Абсолют (целое) - человек (часть), по сути они тождественны.

Именно в этом пункте наблюдалось одно из основных расхождений между собственно гностическими сектами и философами, а также ортодоксальными христианами. Идея эзотеричности знания характерна именно для мистических учений. Здесь несомненно влияние восточных учений и египетских мистерий. Неоплатоники, христианские богословы утверждали не сокрытость своих идей и избранность постигающих истину, а трудность в следовании этому пути – пути познания Бога.

Одной из важных концепций в гностицизме является Плерома - Царство Божие. Чтобы осознать это тождество, следует вспомнить, какой характер имело идеальное бытие, создаваемое Абсолютом гностических систем. Ересиахи называют его Плерома - “полнота”, “обилие”¹. Составляют же идеальное бытие единосущные Отцу мистические зоны, олицетворяющие отдельные стороны божественной природы. Гностики фактически воспроизводят Аристотелево понимание зона (“вечно сущего”), но добавляют к нему представление об зонах как об индивидуальных существах. Первоначально этот термин обозначал в эллинской литературе “век”. Временной характер зона сохранился. Так, для валентиниан после эпохи созидания Космос пребывал в веке Софии-Ахамот,

¹ Здесь и далее см.: Valentian Teology. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org; Школа Валентина: Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002.

ошибшейся Мудрости. После же пришествия Христа эон сменился, и власть в мире получил Век Спасителя. Однако в Плероме все эти века пребывают вечно. Их тотальность можно сравнить с календарным годом. Недаром число эонов в системе Валентина достигает тридцати, а у Василида - трехсот шестидесяти пяти. Однако не стоит воспринимать это буквально. В Плероме нет никакой пространственной или временной разделенности. Все эоны существуют одновременно, каждый из них открыт всем остальным сторонам ее. Однако внутри эонов все же сохраняется иерархия, и они остаются существами, способными к выбору и даже отпадению от Целого.

Плерома, таким образом, представляется живым и даже динамическим Царством Бога, но если вдуматься, как звучат имена эонов, то становится понятно, что внутри отношения Отец-Сын присутствует также чисто логическое отношение Субъект-Предикат. Эоны - не просто отдельные стороны божественной природы. Они еще и предикаты Отца. Эти имена составляют особый мир (подлинный и единственный), всеобъемлющее сияние, зажженное от добытийной искры. Плерома есть самооткровение Божества, само-гнозис, зафиксированный как настоящая онтологическая реальность. Бог познает себя как Плерома и в Плероме, самопознание и “вырастание в бытие”, укоренение в бытии здесь не различить. Рассмотрим примеры. Как сообщает Иринея¹, у варвелитов от “Неминуемого” и его духовного “произведения”, девственника Варвело, происходят четыре пары эонов: Мысль и Слово, Бессмертие и Христос, Жизнь Вечная и Воля, Ум и Предвидение. Иначе чем сакральными именами-предикатами Божества эти существа назвать нельзя. Но наиболее показательна в этом смысле школа Валентина. Иринея утверждает, что первыми, максимально близкими к бездонному источнику Начала, согласно точке зрения валентириан, являются эоны Неизреченный и Молчание. От них проистекает двоица: Отец и Истина. От данной четверки происходят еще две пары: Слово и Жизнь, Человек и Церковь. От этих пар происходят еще двадцать две силы - эоны. При

¹ Ireneaus of Lyon Against All Heresies, Book 2. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

этом характеристики онтологические (Единение) перемешаны с данностями религиозного переживания (Любовь, Блаженство). Бог-Сын также излучает серию эманаций, эонов. Каждый из эонов представляет отдельный аспект Имени: Слово, Человеческое Существо, Церковь, Мудрость и т. д. Только все вместе как Сын Божий они являют собой целое имя. Сами эоны, что интересно, не представляют свою роль. Все они полагают себя целым именем и понятия не имеют об имени, и таким образом, о роли соседнего эона. Вследствие этого они не знают и Отца. Сам Валентин признает удивительным этот факт: “Довольно странно, что они пребывали в Отце, не зная Его”. Эоны, таким образом, есть неотъемлемые аспекты личности Сына, которые пребывают в неведении об Имени, хотя сами составляют часть его.

Эон, создавший наш мир, не мог дать ему божественного имени, не зная его, и поэтому наш мир не является подлинной реальностью. Мир и человеческие существа пребывают в состоянии неведения вследствие отпадения от Имени. Сами люди были созданы по образу предсущего человека, которого и можно идентифицировать с Сыном. Валентин сравнивает творение Адама, первого человека, с созданием несовершенного портрета, который был потом дополнен до совершенства, соединившись с Именем. Имя восполняет несовершенство, устраняя незнание. Поэтому роль Спасителя, Предсущего Человека, Имени Отца именно в воссоединении людей с Именем и восполнение их до совершенства.

В “Евангелии Истины”¹ говорится, что принятие гнозиса (знания) равноценно принятию имени, данного Отцом. Получение имени эквивалентно получению Имени. Отсюда и элемент получения имени во время обряда крещения. Индивидуальные имена могут рассматриваться как составляющие Имени, так же, как эоны - составляющие Имени. Как Сын идентифицируется с Отцом, получая его имя, отдельный христианин идентифицируется с Христом, принимая Имя. Как говорит евангелие от Филиппа: “Такой человек больше не христиа-

¹ The Testimony of Truth. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

нин, но Христос”. Таким образом, Спаситель идентифицируется с Отцом (как его Имя), зонами (как составляющими имени) и людьми, которых он спасает (давая им имя).

Гностики полагают эти зоны мыслями Божества, его самоосознанием. “[Отец] постиг свое собственное отражение, когда увидел Его в светлой чистой воде, что окружала Его. И Его мысль стала действующей, проявилась. Она выступила из сияния света перед Ним. Это есть сила, которая предсуществует Вселенной и показывает совершенное предвидение Вселенной. Она - свет, подобный свету, отражение Невидимого”¹. Первый “исторический” гностик Симон Маг также учил, что прежде всего в сверхнебесном бытии он (Симон) породил мысль, “познающую желание Отца”.

Самопознание Бога не является признаком ущербности Его сверхбытийного состояния. Спустя почти сто лет после Валентина и автора “Тайной рукописи Иоанна” Плотин, никак не отождествляющий себя с гностиками, утверждает, что его Единый Абсолют не “знает себя”, ибо приписывание ему самопостижения было бы разрушением его совершенной простоты. Самопознание является реализацией творческой силы, присущей Первоначалу, его благой созидательной потенции. “Мысли” Божества (зоны) трактуются гностиками не только как самостоятельные нозтические существа, но и как “силы”. Здесь можно увидеть влияние Филона Александрийского. Рассуждая о нозтическом Космосе как вместилище идей (мыслей Единого о мире), тот утверждал, что бытие последних зиждется на соименных им силах, вечных и нерожденных выражениях воли Бога. Именно благодаря этим выражениям воли идеи являются столпами, на коих держится мир. В отличие от Филона гностики относились к космогенезису отрицательно, но они признавали, что благодаря единосуцию с волею Невидимого зоны в состоянии не только воспроизводить полноту его Имен-Определений, но даже и отпадать в Хаос.

Однако даже по внешней форме самопознание гностического Абсолюта

¹ The Apocryphon of John. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.ru.

нельзя представлять как простое выхождение и раскрытие. Гностическое движение в сфере Плеромы завершено, оно всегда обращено к источнику. В “Тайной рукописи Иоанна”¹ Первая Мысль, она же Первый человек и Варвело, обращает “пылкий взор” на Невидимого, восхваляет его и от этого появляется вначале десятиричность, а затем - двенадцатеричность эонов. Плерома строится на самопознании, является движением центростремительным, а не центробежным.

Точно таково же самопознание человека. М. К. Трофимова² сравнивает его с чудом, оно начинается как преодоление бездны между хаотичностью нашего мира и упорядоченностью света. Чудо это фиксируется в экстатическом состоянии, в потрясении: “Пусть тот, кто ищет, не перестанет искать до тех пор, пока он не найдет, и, когда он найдет, он будет потрясен, и, если он будет потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем”³. Раздувая в себе небесную искру, человек оказывается еще более интравертирован: “Уже познал ты, и назовут тебя познавшим себя самого, уже получил знание о глубине всего”⁴. Обращение внутрь себя приводит к окончательному гнозису, то есть к утверждению в душе человека Храма Божьего, Плеромы. “В Истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он - не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи этим. Но ты увидел нечто в Том Месте, и стал им. Ты увидел Дух - ты стал Духом. Ты увидел Христа - ты стал Христом. Ты увидел [Отца - ты] стал Отцом. Поэтому [в том месте] ты видишь каждую вещь и [не видишь] себя одного [по отдельности]”⁵.

Итак, “внутреннее чувство Божества” не обманывает гностика: единство между ним и Абсолютом настолько существенно, что стоит лишь “раскрыть глаза” - и он увидит себя участником блаженного хоровода ведения, который

¹ The Apocryphon of John. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма: (Наг-Хаммади, II, Соч. 2, 3, 6, 7). М., 1979. С. 47.

³ The Testimony of Truth. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

танцуют в вечности однородные ему зоны. Чувственный (здешний) мир выносятся этим единством за скобки. Но как тогда объяснить его существование, какую дать оценку вынужденным страданиям существа, носящего в себе “жемчужину”?

Ответу на эти вопросы посвящена наиболее экзотичная и популярная сторона гностицизма. Речь идет о драматическом столкновении Абсолютного Блага с Абсолютным Злом (иранские ветви гностицизма) или об онтологической дерзости одного из низших эонов (ангелов, сил), результатом чего стало возникновение чувственного мира (сирийско-египетский вариант). Желание найти исток отрицания Космоса и дуалистического мироощущения вообще в восточной, то есть иранской (и индийской), религии, где противостояние добра и зла было “догматически” закреплено еще во времена Заратустры, присутствует у историков гностицизма по сей день. Однако традиционный иранский дуализм отличался не только от западных гностических вероучений, но и от иранского же манихейства. Дуализм гностиков - скорее удобная схема, чем сколь-нибудь сознательно усвоенная традиция, - схема, использовавшаяся в совсем ином религиозном контексте, нежели тот, который был характерен для традиционной религиозной атмосферы Ирана. Недаром о “чистом” дуализме можно говорить только по отношению к манихеям и мандеям. Остальные “ереси” предлагали разные формы монодуализма. Именно в последнем случае появляются предпосылки для трактовки космогенеза как трагедии, как ужасной ошибки. Но монодуалистические схемы имеют не восточное, а пифагорейско-платоническое происхождение. В тех же I-II вв. они проявятся у таких пифагорейцев, как Модерат и Нумений.

Для школы Валентина Бог всеобъемлющ¹. Он является единственной истинной реальностью. Все прочее является иллюзией, происходящей от незнания Бога. Ириней цитирует неизвестного автора-гностика следующим образом:

¹ Valentinian Teology. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org; Школа Валентина: Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002.

“Отец Всего содержит Все, и нет ничего вне Полноты”¹. Все, включая материальный мир, лежит внутри Бога. Там же: “В Полноте, или в том, что содержит Отец, все творение, известное нам, приобрело образ, будучи сделанным Демиургом или ангелами. “ Поэтому Бог есть высшая реальность, и все продолжает существовать в нем, несмотря на свое временное отделение от него.

Валентин описывал все, что мы воспринимаем в физическом мире, как “образы” или “тени” божественного царства. Как не вспомнить здесь идеи Платона. Бог единственная реальность, но люди, не знающие этого, ошибочно принимают тени за реальность. Поэтому они строят иллюзорную фальшивую реальность, будучи незнакомы с подлинной картиной. Переходный материальный мир множественности и разделения называется “неполноценным”. Это указывает на то, что переходные творения мира неполноценны по сравнению с реальностью и вечностью божественного. Автор “Трактата о Воскресении” описывает материальный мир следующим образом: “Внезапно все живущее умирает - но оно и не было живо в этом мире видений! - богатые становятся бедными, правители низвергнуты: все меняется, мир - это видение”².

Именно из-за незнания Бога мы полагаем, что все может быть разделено на противоположности. Об этом говорится в “Евангелии от Филиппа”: “Тьма и свет, жизнь и смерть, правое и левое взаимно связаны; невозможно разделить их. Поэтому “хорошее” не хорошо, “плохое” не плохо, “жизнь это не жизнь, “смерть” это не смерть”³. Категории, которые полагаются противоположными, на самом деле не делимы и не могут быть поняты одна без другой. Это прослеживается также и через идею о сизигии. Зоны связаны неразрывно, чтобы сформировать царство полноты - Плерому, которая и является высшим уровнем реальности. Мужское означает образ, женское - субстанцию. Поэтому нет концепции маскулинности без феминности, как нет света без тьмы. Дуалистиче-

¹ Ireneaus of Lyon Against All Heresies, Book 1. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Трактат о воскресении. Русская апокрифическая студия. [WWW document]. URL: <http://tower.vlink/>.

³ The Gospel of Philip. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

ские различия между телом и умом, душой и материей бессмысленны. Все вещи едины в высшем смысле.

Существование каждого индивида неразрывно связано с Богом, так как в каждом содержится духовное семя, искра. В “Трактате о Воскресении” сравнивается отношение людей к Спасителю как света, исходящего от Солнца: “От Него [Сына] мы исходим, как лучи”¹. Поэтому люди - часть божественного.

Иллюзия множественности исчезает, когда человек знает истинную реальность. Валентин писал так: “Поскольку недостаточность возникает, когда Отец неизвестен, с того момента, как Он известен, недостаточности не будет существовать... недостаточность исчезает в полноте, и с этого момента, царство явлений больше не существует, но уходит в гармонии единения... Именно знанием (гнозисом) мы все очистимся от множественности в единение, уничтожив материю внутри нас подобно огню”².

Спасение - это знание (гнозис) своей истинной природы. Это знание того, что человек и Бог едины. Знать Бога значит быть Им. Уйдет не только множественность, но, таким образом, и разделенность, произойдет восстановление сизигии между личностью и Богом.

Таким образом, в гностицизме происходит соединение метафизических античных схем с этическим дуализмом. Впрочем, даже такая его трактовка не дает еще окончательного “исторического” определения гностицизма. Дело в том, что катализатором при соединении эллинской и иранской мудрости стал не синкретизм, а иудаизм II в. до н. э. - II в. н. э. Эсхатологические, а главное, апокалиптические чаяния были в те времена распространены не только в Иудее, но и в многочисленных еврейских общинах Восточного Средиземноморья. Тексты, которыми живет израильский народ тех времен, - это экстатические книги Юбилеев, Еноха, Левитов³. Постепенно складывается общая убежденность в

¹ Трактат о Воскресении. Русская апокрифическая студия. [WWW document]. URL: <http://tower.vlink>.

² The Testimony of Truth. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

³ См.: Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма: (Наг-Хаммади, II, Соч. 2, 3, 6, 7). М., 1979.

близости последней, решающей битвы между “сынами света” и “детьми тьмы”. С первыми отождествляются “истинные израильтяне”, со вторыми ассоциируются римляне, которые становятся своеобразными представителями всего язычества. Более того, разделение на “сынов света” и “сынов тьмы” становится онтологическим. Идея избранничества (преобразованная затем гностиками в идею “изначально спасенных” носителей божественной искры - пневматиков) жестко связывается с коренной противоположностью между “слышавшим Бога” народом и обреченным на абсолютную смерть в грехе большинством людей. Даже у Филона Александрийского можно встретить утверждение, что Бог от века знает, кто по природе добродетелен, а кто порочен¹. Первым он посылает блага, а вторым - бедствия. Как известно, в историческом плане апокалиптические идеи нашли разрешение во время грандиозных иудейских восстаний начала II в. Вне всякого сомнения, что, видя неудачу этих восстаний, гностики (чьи общины, как и христианские, лишь постепенно ответвлялись от иудейских) перенесли центр борьбы со злом в духовную сферу. Здесь, в материальном, иного результата, чем тот, который имели восстания израильтян, ожидать нельзя. Следовательно, целью должна стать не победа в мире, а победа над миром, возвращение в себе несказанной божественной искры.

Кроме предчувствия конца света и вытекающего отсюда деления на спасенных и погибших, иудаизм оказал несомненное влияние на гностицизм еще в одной, очень важной идее. Это представление о грехе. Если традиционное языческое воззрение оценивает космогенез как акт благой или, по крайней мере, естественный, то гностики рассматривают уход от совершенного единства Отца рассматривается как плод греховной зависти. Но в конечном итоге все виды противопоставления себя Началу, в том числе и нравственная порча, сводятся к незнанию. Гностики не рассуждают о доброй и злой воле, как это будет характерно для христианства, они остаются в рамках общеантичного убеждения “добродетель есть знание”. Однако представление гностиков о “сизигии” (мистическом браке) отсылает нас опять же к иудейским корням гностицизма.

¹ Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 76.

Идея о том, что брак есть основа человеческого существования, относится к числу древнейших и самых распространенных среди последователей иудаизма. Причем под сизигией надо понимать не только брак мужчины и женщины, но и человеческого начала с божественным. Р. В. Светлов, Г. Йонас, Ст. Хёллер и другие подробно останавливаются на этом моменте. “Израиль” в иудаизме часто отождествлялся с девой-душой, которую любит Бог. Согласно иудео-гностической “Книге вестника Баруха”¹, от брака Отца мира Элохима и Матери мира Эдеи рождаются 24 ангела, рай, человек, а от всех последних - Космос. Широко распространенный среди народов Средиземноморья и Ближнего Востока образ брачного чертога, где осуществляется посвящение в сакральное знание, в иудаизме дополняется идеей завета, брачного обязательства, требующего безусловного исполнения. Сизигия стягивает воедино Космос, супружеское обязательство - связь более крепкая, чем известная пифагорейская “гармония”. Но эта концепция характерна не только для описания соотношения горнего и дольного. Сизигия присутствует уже в свете горнего. К примеру, такой взгляд на бытие можно встретить у Филона Александрийского². Он считал, что в нозетическом Космосе (“внутреннем Логосе” Божества, его “замысле о мире”) каждой идее соответствует парная ей. Один член пары изображает лучшее, другой - худшее. Так, Уму соответствует Чувство, Одушевленному - Неодушевленное, Мужскому - Женское. Конечно, вторая составляющая пар относительно ущербна, зависима от первой (“меньше” ее, содержится в первой как в роде). Однако эта ущербность еще не проявилась (она не более чем потенциальна), так как в идеальной сфере она существует среди идей - парадигм прекрасного бытия. “Низшая” идея как бы оттеняет “высшую”, дает ощутить все превосходство последней. Идея сизигии отчетливо видна, если обратиться к

¹ Hippolytus Refutations of all Heresies, Book 5. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Excerpts from Philon of Alexandria. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

учению гностиков о Плероме¹. Прежде всего, гностики соглашались, что сам Бог - Единый - сочетает в себе и женственность, и мужественность (в отличие от христиан и иудеев, находивших в Боге исключительно мужские черты). Согласно многим источникам, Отец (Родитель) понимается как маскулинно-феминная диада. Это также связано с утверждением, что Бог дал Вселенной и форму, и субстанцию. Аспект, в котором Бог дал Вселенной субстанцию, может быть понят как феминный. В этом аспекте он зовется Молчанием, Мыслью и Благоволением. Молчание - это первоначальное состояние неподвижности Бога и самоосознание. Этот аспект является активной творческой Мыслью, которая рождает к жизни все последующие состояния-зоны. Маскулинный аспект Бога, который дает Вселенной форму, зовется Невыразимый, Бездна и Первоотец. Бездна - это абсолютно непознаваемый, всеохватывающий аспект божественности. Он непременно пассивен, однако, побуждаемый к действию своим феминным аспектом - Мыслью, дает Вселенной форму. Зоны наполняют царство гнозиса брачными сопряженностями. "Супружеский" характер этих пар подчеркивается тем, что один из зонов относится к мужскому роду существ, второй же - к женскому. Конечно, противоположность мужского и женского здесь имеет не буквальный, а символический, духовный смысл. Но после того, как у валентиниан София "изменяет" своему напарнику ("Желанному") и отпадает от Плеромы, эта противоположность становится зафиксированной в буквальном смысле телесно ("архонты" создают Адама и Еву). Всю дальнейшую космогонию школы Валентина можно рассматривать как драму, связанную с возвращением блудной жены в дом мужа своего. Видимо, поэтому современники расцвета валентинианской школы донесли до нас много свидетельств о поведях Валентина о крепости и священности уз земного брака. Далеко не все гностические секты относились к земному браку с таким одобрением (маркиониты вообще якобы выступали против продолжения рода). Однако эту идею

¹ См.: Valentinian Teology. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org; Трехчастный трактат. Русская апокрифическая студия. [WWW document]. URL: http://tower.vlink.ru/nag_hammadi/3-part-text.shtml.

можно подтвердить и текстами других гностических направлений. К примеру, в “Евангелии от Филиппа” говорится: “Когда Ева была в Адаме, не было смерти. После того, как она отделилась, появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти не будет”¹.

Неверность, родственная супружеской, - вот причина плотских оков, в кои оказался заключен “внутренний человек”. Раскаяние, испытываемое гностиком, сродни раскаянию ошибшегося, заблудшего члена семейства, ныне возвращающегося к родному очагу. Наличие древнего, “изначального” брака - самое важное условие такого возвращения. Благодаря браку даже в ситуации, когда сохраняется телесный Космос и смерть, когда низшие чины и силы пытаются властвовать над частичками света, сохраняется Мировая Сизигия как условие грядущего возрождения и “брачного блаженства”. Именно благодаря ей духи спасенных, сопровождаемые “ангелами Христа”, возвращаются в Плерому “ради созерцания Отца, а также духовной и вечной мистерии священного брака”².

Таким образом, как формулирует это Р. В. Светлов, не без иудаистического влияния языческий монодуализм приобрел характер учения об ошибке, которая повлекла за собой супружескую измену.

Один из проблемных вопросов в гностицизме, из-за которого во многом их учение не принималось представителями других учений, в частности, Плотиним, это отношение к материи. Видимый, чувственно-телесный мир, а еще точнее, внешний мир рассматривался гностиками как зло. Такие предикаты материального как беспорядок, множественность, аморфность, судьба (в народной религии - власть архонтов-демонов, господствующих над планетами), перестают быть констатацией онтологического факта и сопровождаются эмоционально-волевым отторжением всего, что отличается от прекрасной Плеромы. Начало, омертвляющее и разъединяющее космическое единство, мыслится как про-

¹ The Gospel of Philip. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Там же.

тивосила. Однако это не персонализация. Хотя трактаты из Наг-Хаммади и полны упоминаний о “князе мира сего”, образ последнего как бы распадается для гнозисного сознания на множество уродливых ликов. Даже если рассматривать школу Валентина с ее идеей Ялдабаофа, то выяснится, что последний - не такой уж отвратительный персонаж¹. По крайней мере, Ялдабаоф испытывает раскаяние, с молитвой обращается к своей матери Софии, признает власть Плеромы, хотя склонен вновь от нее отпасть. Важно, что миром он правит через множество посредствующих демонов (архонтов, ангелов, сил) и именно последние создают человека (Адама), причем каждый из них бросает в глину часть своего семени. Оказавшиеся в глине семена превращаются в множество порочных эмоций, вожделений, ошибочных решений, вечно отвлекающих человека, вырывающих его из пневматического центра на материальную периферию. Валентин сравнивает человеческое сердце с постоянным двором: “Множество духов, живущих в нашем сердце, делают из него клоаку нечистот”. Армия “мелких бесов”, олицетворяющих вечно разнообразный блуд и соблазн для призванного в брачный чертог - вот главный объект отвержения и борьбы со стороны гностиков. Говоря иными словами, Царь Тьмы представляется им некой аморфной массой, лишь кажущейся множеством демонических ликов.

“Злой Бог” - это Космос, пространственная громада телесного бытия. Смерть абсолютная, которую несет Космос самим своим существованием, переживалась настолько глубоко, что он казался чудовищным многообразным монстром. Как бы ни хотели ересиархи представить внешнее бытие миражем, создаваемым в абсолютной пустоте небытия, на самом деле они понимают его как субстанцию, превращая тем самым “шлак” заблуждений и ошибок космозидующих чинов в активное начало.

Злокозненность - основное определение космических властителей. Они плетут сети, опутывающие людей, принуждают души к блуду. Никакое примирение или компромисс в борьбе с внешним, периферийным началом невозмож-

¹ См.: Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998; Hoeller St. A. Ecclesia Gnostica. The Gnostic Society Library, College of Charleston [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

ны. Только победа, выражающаяся во всеобщем бегстве из мира “светоносных сущностей”, может избавить нас от мучений тлена и угрозы абсолютной смерти. И эту победу они не отодвигают куда-то далеко в будущее. Пришествие Христа для гностиков - знак начала процесса “мировозгорания”, когда Космос то здесь, то там вспыхивает от откровений. Результатом этого станет победа над противосилой, лишенной возможности мучить “внутреннего человека”. Теперь она теряет под собой энергетическую, бытийственную основу и обращается в ничто¹.

Хотя по причине своего индивидуалистического характера гнозис гораздо подробнее говорит об исхождении из тела после смерти отдельной пневматической части, чем о Страшном Суде, в трактатах из Наг-Хаммади можно найти выразительный апокалиптические сцены: “Цари мира уподобятся вулканам и поглотят друг друга до полного истребления их архигенетором. Как только он истребит их, он сам повернется против себя и истребит себя до конца. И небеса сего мира опрокинутся друг на друга, и эти зоны будут опрокинуты. И их небо обвалится и разобьется. Их мир упадет на землю, земля не сможет их всех нести; так они обрушатся в бездну. И бездна разрушится. Свет отделится от тьмы, и они искоренятся, и будет так, как будто их не было. И творение, следствием которого был мрак, будет разрушено, и недостаток вырван с корнем, брошен вниз, во тьму. И свет вернется вверх, к своему корню. И появится великолепие.”² Гностический взгляд на Космос можно суммировать следующим образом: “То, чего не было в начале, не станет и в конце”³.

Резкое отрицание в гностицизме Космоса сопутствует представлению о тождестве Божества “внутреннему пламени” в человеке. Постоянно говорящие о крайних вещах (крайности результатов доисторической ошибки, крайности “всеядящего” световую стихию Спасения, крайности противостояния внутреннего внешнему) гностические учения изобилуют контрастами. Более того,

¹ The Apocalypse of Peter. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² The Testimony of Truth / Там же.

³ Там же.

граница между “пневматиками” и “хиликами”, страхом и любовью, Кеномой и Плеромой непреодолима. Однако наряду с тягой к языку оппозиций в гнозисе подспудно присутствует и язык, выражающий иной принцип - принцип континуальности, то есть опосредованной связи противоположности. Для эпохи же поздней античности континуальность выражалась в иерархическом принципе бытия.

Разрыв, отчужденность характерны для состояния гнозиса, когда человек еще не выявил в себе своего подлинного “я”. После обращения к себе и получения всеохватывающего знания гностик прозревает внутреннюю структуру Вселенной, и это знание есть мост, соединяющим человека со Всеобщим. Ради изживания, вытеснения зла он не только должен познавать (растить в себе) Плерому, но и понимать, откуда взялась Кенома. Освобождение невозможно без смерти, поэтому каждому спасаемому следует пройти тем путем, который проложил Христос, а это есть путь смерти для мира. Движение вниз для получившего благодать оборачивается победой над адом и вознесением. При этом понятие “воскресение” гностиками связывалось не с тем, что происходит вслед за смертью, а с актом откровения. “Те же, кто говорит: сначала умрут и [тогда] воскреснут, - ошибаются. Если уже при жизни не воспримут воскрешения, ничего не воспримут после смерти”¹. Для того же, кто остался в незнании, нет ни воскрешения, ни смерти. “Язычник не умирает, ибо он никогда не жил, чтобы он мог умереть”². В процессе возрастания пневматическая искра охватывает собой все, - иначе она не становилась бы Плеромой. Граница между знанием и незнанием сохраняется, но “распознанный” мир перестает быть незнанием, превращаясь в арену торжества световой стихии: она завершает космогонический круг через “нижайшее” в этом мире, то есть через телесную смерть и соответствующий ей ад возносясь к Богу.

Согласно учению Валентина³, “небесное путешествие” в Плерому проис-

¹ The Name and Naming in Valentinianism. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Там же.

³ См.: Школа Валентина: Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002.

ходит в этой жизни. Целью было превзойти мир. Они совершали это символически в ритуалах, составлявших часть инициации и через мистический опыт гнозиса. Подобное восхождение, по их утверждению, совершалось в этой жизни. Поэтому физическая смерть была несущественной для того, у кого есть гнозис истинной, вечной жизни.

Зло у Плотина возникает по причине искажения первоначальных идей, пребывающих в Уме, Душой, которая, будучи хуже и творя еще более худший мир, не в состоянии во всей полноте постичь и воплотить совершенные идеи. Однако это не означает того, что космос – зло. Мир не является злом, однако наша устремленность к нему замутняет наше сознание в Едином. Задача человека – постоянно помнить о Высшем совершенстве, носить его в своей душе, устремляться к духовной жизни, и тогда и в мире можно различить отражение этого Высшего Начала. Плотин восхищался природой и мироустройством, он говорил, что в природе, пусть и опосредованно, разлито совершенство Вечного. Плотин полемизирует с гностиками, утверждающими, что Бог не присутствует в этом мире, по его мнению, гностики неправильно смотрят на мир, потому что надо “дополнять физическое зрение духовным зрением”¹. Плотин воспевает Красоту, присутствующую в мире Форм и отражающуюся в нашем мире. “Бог присутствует во всех существах, независимо от того, каким образом постигается это присутствие; следовательно, мир принадлежит Богу. Если же Бога в мире нет, то его нет и в вас, и вы ничего не можете сказать ни о Нем, ни об иных существах”².

Вопрос о зле был не менее актуален и для христиан. Одним из первых начал разрабатывать христианское учение о неповинности Бога в существовании зла Ориген. Бог не может быть источником зла, ведь он – Абсолютное Благо. Тогда приходится допустить, что Бог не всемогущ. Однако то же самое Писание называет его всемогущим. Эту дилемму Ориген решил в пользу Благости Бога, поступившись всемогуществом. Бог сотворил всех одинаково благими,

¹ Плотин Сочинения: Плотин в рус. переводах. СПб.; М., 1995. С. 120.

² Там же. С. 123.

однако свобода выбора позволила людям отпасть от блага по своей лени, так как сохранение добродетели требует больших душевных усилий. Так возникло зло. Таким образом, свобода воли явилась источником зла, однако сама по себе она не является злом, так как благодаря ей возможен и обратный процесс – спасение. Истинный виновник зла – духовная лень.

Как очевидно, материя у Оригена не является источником зла, и в этом его, как и других христиан, принципиальное отличие от гностиков. Однако уничтожение зла и возвышение добродетели он, как и гностики, видит в познании истины, достигаемой духовными усилиями.

В гностицизме центральным является миф о падении Софии, который символизирует духовное развитие личности. Рассмотрение его необходимо начать с анализа строения Вселенной, Плеромы и Кеномы. Структура чувственно-телесного Космоса воспроизводит иерархию Плеромы. У гностиков обычно здесь присутствуют семь архонтов, армии различных “ангелов”, “архангелов”, “стражей” и т. д. Но переход Плеромы в Кеному - это постепенное истощение божественного огня, вне которого находится человек, не отождествленный полностью ни с одним из иерархических планов. Скорее, нужно говорить о том, что он объединяет в себе всю иерархию, оттого-то гностические космогонии часто напоминают его исповедь. Два противоположных чувства - расколотости Универсума и наличия единой иерархии - приводят к тому, что гностицизм невозможно однозначно отнести ни к эманионистским, ни к креационистским теориям происхождения сущего. В сущности то, что принимается за гностическое понимание творения, есть процесс овнешнения Плеромы. Он является попыткой отдельной части божественной Полноты выдать себя за целое и сопровождается эмоциональным переживанием, появлением стихии души. Беспредельная восприимчивость души означает переход к новому этапу овнешнения: душевное заключает в себе возможность не только “самособирания” и возвращения в Дух, но и дальнейшего разделения, которое влечет за собой ее отчуждение и огрубление до телесной субстанции. Вот именно вторая возможность и вызывает космическое бытие: пресловутое “ничто” предшествует созиданию,

будучи, таким образом, уже не небытием, а субстратом.

Только Сын имел совершенное знание Отца. Для всех остальных эонов Он оставался непознаваемым и невидимым. Святой Павел упоминает об этом, когда говорит о “тайне, скрытой от веков [эонов] в Боге”¹. Подобное положение - естественное последствие самоограничения, которым и появились зоны. Они не могут продолжать существовать иначе. Эоны могут единственно знать Бога через посредство Сына. Но все эоны жаждут познать того, от кого они произошли. Валентин описывает это так в “Евангелии Истины”: “Все искали того, от которого они произошли, и Все были в нем, непостижимом, невыразимом, который превыше всякой мысли”². По Валентину, поиск Отца неизбежно вел к несчастью. “Незнание Отца принесло страдание и ужас; и страдание становилось плотным, как туман, так что никто не мог видеть. По этой причине ошибка стала могущественной... и она стала творением, приготовившись могуществом и красотой подменить истину”³. Эта “подмена истины” и есть материальная Вселенная, а люди - это эоны, впавшие в ошибку.

София же (Мудрость) решила познать Отца без посредства Сына, что было невозможно. Из-за этого деформированного образа мысли она отпадает от своей пары и впадает в состояние незнания и страдания. Отделение Евы от Адама в “Книге Бытия” интерпретируется валентинианами как аллегория отделения Мудрости от ее половины. В своем отчаянии она молила о помощи. Прочие эоны сострадали ей и присоединились к ее молитве. И тогда путем создания второй границы Плеромы она была разделена на низшую и высшую. Ее низшая сущность вместе со страданием была исключена из Плеромы. Высшая Мудрость укрепилась и вернулась к своей мужской половине, убежденная, что Бог непознаваем.

Это обернулось тем, что врожденный, присущий Плероме дефект был овнешнен и отделен от нее. “Изгнание” - это выражение желания, разделяемого

¹ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988. С. 1244.

² The Gospel of Truth. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

³ Там же.

всеми зонами, знания Отца. И теперь низшая Мудрость была изгнана из Полноты и заключена в низшем царстве незнания и страдания. Этот процесс находится в согласии с предопределенным Богом. Поэтому пара Софии зовется Предопределенный.

Чтобы никогда больше подобного не происходило, Сын явил себя остальным зонам в образе Христа (маскулинная часть) и Святого Духа (феминная)¹. Их деятельность среди зонон - это архетип миссии Христа и явления Святого Духа на Земле. Как Христос сын открыл другим зонам, что Отец непознаваем и что истина может быть познана только через него, Святой Дух научил их благодарить и сделал их всех равными. Это было крещением в полном смысле этого слова. Оно относится и к зонам, и к земной церкви.

Таким образом все зоны соединились и объединились с Сыном, который также зовется Спасителем. Спаситель - это полное имя из всех зонон, произнесенное ими, как если бы зоны были буквами, составляющими имя, и только у Спасителя есть полное имя, так как он один происходит от всех зонон. У Марка говорится, что аналог этого - в слове “аминь”, которое произносится всеми вместе во время молитвы². Спаситель также получает имя Слово и Христос как его неотделимые составляющие. Все различные аспекты Сына собраны в одной персоналии.

Спаситель также является мужским партнером или женихом падшей Софии вне Плеромы.

В результате падения низшая Мудрость оказалась заключена в низшем царстве вместе с незнанием и страданием. Это низшее царство и есть физическая, материальная Вселенная, Кенома. Так же как Полнота произошла благодаря Сыну и простирается в нем, так же и низшее царство - продукт Полноты и находится внутри нее “как центр в круге или пятно на одеждах”³. Кенома лежит “вне” Плеромы только относительно знания. Так же, как ее неполноценность

¹ См.: The Name and Naming in Valentinianism. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Irenaeus of Lyon Against All Heresies, Book 1. / Там же.

³ Там же.

явилась следствием незнания, она будет растворена в знании.

Павшая София-Мудрость (Ахамот) зовется также Святым Духом вслед за Христом. Она есть небесный Иерусалим и заблудшая овца в стаде. Заключенная в низшем царстве, пребывающая в неведении относительно своего происхождения, она архетип каждого индивида.

Она продолжала свои попытки познания Бога, не зная Христа, но она не могла подняться в Полноту из-за Предела. Пребывая в незнании, она по-прежнему страдала, боялась и пребывала в смятении. Она ощущала мир как иллюзию и не могла отличить реальности от своих фантазий. Это состояние иллюзии и страдания (то есть неполноценность) - это та сущность мира, которая переживается всеми, не знающими Бога.

После этого София пережила обращение и начала думать о тех, кто дал ей жизнь. И тогда она возрадовалась и смеялась. Она начала просить их о помощи. Ее обращение и молитва - это состояние промежуточное между невежеством и духовным знанием. Так как они представляют обращение к божественному, молитва и обращение персонифицировались в Демиурга. Он представляет собой неполноценный образ, которому те, кто находятся в незнании, ошибочно поклоняются как "богу".

В ответ на мольбы Мудрости, Спаситель "опустошил себя"¹ и спустился из Полноты в мир. Он и София соединились как пара эонов. И получив знание о вечном царстве, она освободилась от иллюзии и страдания.

София возрадовалась при виде Спасителя, и это взрастило в ней божественное семя. Такое семя - духовный элемент в каждом христианине, поэтому эти семена рассматриваются как церковь. Они есть образ предсуществовавшего Христа в Полноте.²

Феминные семена и маскулинные ангелы и есть "по образу и подобию Божию Он сотворил их, мужчинами и женщинами"³. Как Спаситель - жених

¹ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988. С. 1286.

² Ireneaus of Lyon Against All Heresies, Book 1. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

³ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988. С. 6.

Мудрости, так ангелы будут женихами семенам в конце времен.

Так три состояния бытия или три “субстанции” появились благодаря попыткам Софии узнать Бога. Сначала иллюзия земного существования, происходящая от незнания и страдания; обращение и мольба - промежуточный этап между невежеством и знанием; наконец, раскрытие божественного семени, или искры, идущее от знания.

Миф о страдании Софии может быть понят как аллегория духовного развития личности. Поиск Бога только Мыслью, без знания Христа, ведет к страданию и неверной концепции Бога как антропоморфного создателя и законодателя. Только благодаря Спасителю можно отринуть эти ложные концепции и достичь истинного знания.

Важно отметить, что падение Софии и в итоге создание материального мира было неизбежным и соответствовало замыслу Бога. Поэтому мир и все, что проистекает из него, не рассматривался гностиками как ошибка. Однако закономерность не означает неизменности и правильности. Апокалиптические писания дают четкую картину конца этого мира; таким образом, он также является predetermined, и гностик исполняет свое предназначение, соединяясь с Божеством.

Творение материального мира было необходимым, чтобы духовные семена могли взрасти и вызреть. Так как она не могла творить мир напрямую, София воздействовала на Демиурга, чтобы придать образ материальным творениям. Через него она создала “небо и твердь”. Демиург пребывает в незнании своей матери и считает, что действует сам, но неосознаваемо он действует как ее посредник¹.

Демиург сотворил семь ангельских сущностей или небес и пребывает над ними. Поэтому его называют “Седьмой”. Семь ангелов Демиурга олицетворяют семь дней творения книги “Бытия”. Мать Демиурга София и Спаситель пребывают над ним на восьмом небе. Эти восемь небес - образ восьми зон в Полноте. София и Спаситель тайно влияли на Демиурга так, что материальная Все-

¹ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988. С. 1263.

ленная была сотворена подобно всему в Плероме. Это было сделано для того, чтобы истина могла проявить себя пред теми, кто будет искать ее, даже посреди невежества и неполноценности.

Люди были сотворены Демиургом по образу предсуществовавшего Человека. Они состоят из материального тела, демонического элемента, рациональной души и духовного семени. Духовное семя способно узнать Бога через Христа. Каждый, кто получает знание, уничтожает часть неполноценности и вносит свою лепту в реинтеграцию. Конец мира наступит, когда все духовное будет оформлено знанием.¹

Дух тогда оставит животные души и со своей матерью Софией войдет в Полноту. София, которая есть новый Иерусалим, соединится со своим женихом, Спасителем. Подобно им, души соединятся с ангелами. И вся Полнота - это "брачный чертог" для этого союза.

Тогда "искра, скрытая в мире, возгорится и уничтожит все существующее и поглотит себя в тот же момент и уйдет в ничто"². Физический мир прекратит существование. Неполноценность будет уничтожена и процесс восстановления будет завершен.

Если рассматривать структуру гностической Вселенной не в генетическом, а в статическом плане, то срез такой Вселенной показывает, что между миром и Божеством нет никакой связи, что не может быть. Следовательно, возникает необходимость введения посредника между отпавшим во грехе миром и Богом, который не присутствует в мире. Таким посредником у гностиков является носитель откровения, Посланник от Плеромы к людским душам.

Однако ошибочно предполагать, что только Христос являлся подобным посредником. Во-первых, далеко не во всех учениях Христос являлся главным лицом в истории. Один из трактатов библиотеки из Наг-Хаммади назван "Зостриан", по имени иранского пророка, который и становился здесь носите-

¹ Ireneaus of Lyon Against All Heresies, Book 2. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Там же.

лем гнозиса. Для иудео-гностической “Книги Вестника Баруха” таковым является опять же вынесенный в заглавие персонаж, чьими слугами-вестниками являются Иисус и Геракл. Такие вероучители как Симон и Менад были, вполне вероятно, настроены антихристиански. Во-вторых, космогонии, составляющие сущность гнозиса, всегда оставляют место для “пра-откровения”.

“Пра-откровение” - это деятельность посланников Плеромы, совершаемая ими сразу же после возникновения Кеномы. У Василида таким посланником является “служащий Отцу Дух”¹, сообщающий Евангелие приведенному в трепет Архонту мира. У Валентина и его последователей² роль первоначальных носителей откровения исполняет посланник Христа Параклет, затем Свет-Адам, потом - произошедшая от Софии “Небесная Ева”, принявшая образ древа познания (миф о Саде Эдема трактуется гностиками в совершенно противоположном христианскому смысле). Истоком откровения является и райский Змий - одна из ипостасей Небесной Евы. Многие персонажи Ветхого Завета (“трое мужей”, остановившихся у Авраама, Авель, даже Иаков) становятся такими Спасителями, принесшими гнозис еще задолго до “исторической эпохи”.

Гностики убеждены: спасительное откровение присутствует в мире с самого его создания. Это особая причина в череде причин, обуславливающих космические судьбы. Валентиниане даже связывали с ней “страх Божий”, о котором идет речь в Ветхом Завете³. Когда Адам, получивший “семя высшей сущности”, то есть оставшееся для всех незамеченным откровение, ожил и начал двигаться, архонты, создавшие его тело, оказались объатыми совершенным ужасом. Однако наиважнейшей функцией этого откровения было предвозвещение появления на земле Мессии-Освободителя, одного из высочайших чинов в иерархии Плеромы. Поэтому гностики всегда испытывали интерес к пророческим книгам - как иудейским, так и языческим (т. н. “Халдейские оракулы”, “Сивиллины книги”, которые, впрочем, не вполне можно назвать языческими) -

¹ Tertullian Against All Heresy. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² См.: Школа Валентина: Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002.

³ См.: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988.

и широко пользовались их образным языком.

Таким образом, пророческий дух создает условия для появления в “нашем” мире Посредника, миссия которого становится решающей. Представленное в праистории фрагментарно откровение концентрируется в одном лице, знаменующем приход изображенного выше в общих чертах Века Избавления. Поскольку же в нехристианском гнозисе представления о Посреднике родственны таковым “христианизированного” гнозиса, важнее всего рассматривать его в основном на примере последнего. Даже канонические евангелия не избежали влияния гностицизма в этом вопросе, стоит только вспомнить евангелие от Иоанна, начинающееся гимном Логосу – носителю Божественного откровения.

Глава III. Христос- Логос

§ 3.1. Концепция Христа как Логоса в гностических сектах

Гностические представления о посреднике являлись отражением и концентрацией наиболее распространенных в тот период философских представлений о троичности мироздания. Одним из самых очевидных было влияние Филона Александрийского. Выражалось оно в представлении о сложности структуры Спасителя, в дублировании его земного воплощения на существенных иерархических планах бытия соответственными сущностями. Самое интересное, что основания для такого дублирования были сходны и у Филона, и у гностиков. Раскрывая тайну Божества, Логос Филона одновременно предохраняет ее от смешения с материальным миром. “Логос-Делитель” (то есть ускоритель мира, демиург, по определению Р. В. Светлова¹) сам делится, и каждый новый его уровень требует определенного скачка, но в результате божественное, общемировое семя содержится во всем, даже в низшем, чувственном мире. Как указывает Р. В. Светлов, это чисто стоическая идея “сперматических логосов”, естественных закономерностей, оживляющих и упорядочивающих природу, или Логос, ставший миром. На этом уровне посредник является человеку через чувственные впечатления. Отринув чувственное и достигнув состояния апатии, мы можем достичь мира идей, царства мыслей Бога о мире. Это – нэтический Космос, Логос в его мыслительной, а значит, более близкой Началу ипостаси. Сравнивая учение Филона со стоической концепцией внутреннего-внешнего Логоса, оба эти уровня Посредника можно обозначить как слово произнесенное. Но есть еще одна сторона созидательного Слова – Логос, являющийся идеей идей, монада, сверхразумный принцип, столь же труднопостижимый, как и Отец.

Рассмотрим точку зрения различных гностических учений на природу и происхождение Христа-Логоса, а также на его функцию в этом мире.

¹ См.: Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.

В учении Василида, где все делится на огдоаду (или плерому), гебдомаду (область Демиурга) и тварный мир, сошел свет от гебдомады — (он сошел свыше от огдоады к сыну архонта гебдомады) на сына Марии Иисуса. Как сказано: “Дух Св. найдет на тебя... и сила высшего осенит тебя”¹. Это есть сила помазания свыше через демиурга до творения, т. е. до сына. Это для того, чтобы восстановить весь мир, чтобы оставшееся в безобразии сыновство, очищенное, сделалось легчайшим и вознеслось само собою, как и первое. “Все совершается через Иисуса, потому что начаток разделения смешанного — Иисус”². Когда мир разделился на огдоаду, глава которой — великий архонт, гебдомаду, глава которой — демиург, творец нижнего мира, и на нашу, тварную область, “было необходимо, чтобы смешение подверглось разделению через Иисуса”³.

При разделении в Иисусе страдала телесная часть, “принадлежавшая безобразной области, и обратившаяся в безобразное; психическая часть в нем была от гебдомады, к ней же и возвратилась; пневматическая же часть от великого архонта останется при нем, вознесясь в область духа святого”⁴. Страдание Иисуса было именно разделением смешанного, а не за кого-либо другого. Когда повсюду произойдет разделение, как и в Иисусе, тогда бог пошлет на весь мир “великое неведение”. Все будет жить согласно со своей природой и не будет стремиться к тому, что противно его натуре. Не будет никакого ни слуха, ни, тем более, знания о том, что чему подчинено. Даже архонты позабудут обо всем. “И, таким образом, произойдет восстановление всего, что было заложено вначале сообразно натуре в семени целого — в свое время”⁵. Для каждой вещи существует свое время, как и Спаситель сказал, что еще не пришел его час⁶. Кто это поймет, тот внутренний, пневматический человек в психическом, облачившийся в свою собственную душу. Изложенная система носит отвлеченный,

¹ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988. С. 1082.

² Fragments from the Writings of Basilides. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988. С. 1172.

теоретический характер: в ней ставятся и решаются проблемы метафизические, а столь важная у гностиков нравственно-практическая область почти совершенно не затрагивается.

В отличие от остальных гностиков (к которым он, в сущности, и не относится), Маркион уделяет свое внимание в основном именно личности Христа и его роли в спасении человечества.

Воззрения Маркиона на личность Христа отличаются строгим докетизмом. “Маркион, — пишет Тертуллиан, — чтобы отвергнуть плоть Христа, отрицает даже рождение; или чтобы отвергнуть рождение, отвергает и плоть. Все это, разумеется, для того, чтобы рождение и плоть не соответствовали взаимно и не давали друг другу доказательства, поскольку ни рождения не бывает без плоти, ни плоти без рождения... Но и кто представляет плоть Христа вообразимою, также мог выдумывать призрачное рождение, так что и зачатие, и беременность, и рождение девы, и, наконец, течение самого детства казались призрачными”¹. Строго докетическое представление Маркиона о Христе неразрывно связано с его различением двух богов: Иисус Христос, как Сын благого Бога, не может иметь ничего общего с демиургом. Если же считают, что Ветхий Завет, когда господствовал демиург, предсказывал пришествие Христа, то это ошибка. Рассмотрим, например, пророчества Исайи, будто бы о Христе; на самом деле оно не имеет к Нему никакого отношения, ибо Христос никогда не назывался Эммануилом, и т. п. Маркион, отвергавший всякий аллегоризм, брал во внимание лишь вербальный смысл пророчеств и, перенося их во времена явления Христа, не находил никакого соответствия. Однако он допускал, что и Ветхий Завет ждал своего Мессию, как сына демиурга. Но между этими двумя мессиями такое же различие, как между законом и евангелием, иудаизмом и христианством. Спаситель, Сын благого Бога, внезапно явился с неба творца, куда Он сошел раньше, в 15 г. царствования Тиберия, в Галилее, в Капернауме. Иисус Христос снизошел, чтобы освободить людей из-под власти творца.

¹ Tertullian Against Marcion, Book 1. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

“Единственного дела, — говорили маркиониты, — достаточно для нашего Бога, чтобы освободить человека своею величайшею и необычайною благодатью”¹. Деятельность Мессии изображается как противоположность деятельности демиурга. Последний щадит и награждает только праведных, Христос призывает к себе мытарей и грешников, труждающихся и обремененных. По закону проказа оскверняет, Христос же касается прокаженных. Елисей исцеляет Неемана водой, Христос — одним только словом... Елисей просит демиурга наказывать детей, назвавших его плешивым, в евангелии проповедуется нежная к ним любовь, и т.п.²

Нравственно-практическое учение Маркиона было тесно связано с его теоретическим учением. Иисус Христос принес царство благодати вместо космического царства демиурга. Люди должны стремиться войти в это царство доколе неведомого благого Бога, Отца Иисуса Христа, а для этого необходимо освободиться от власти демиурга и уз плоти. Приближение к божеству необходимо требует полного отречения от какой бы то ни было связи с материей. Здесь — основа для отрицания брака и проповеди строгого аскетизма... Таким образом видно, что вся доктрина Маркиона сосредоточилась на учении о Боге, о личности Иисуса Христа, об искуплении и строгой морали.

С одной стороны, гностики говорят о Христе, как о субстанции, единящей все: “Иисус сказал: Я - свет, который на всех. Я – все: все вышло из меня и все вернулось ко Мне. Разруби дерево – Я там, подними камень, и ты найдешь Меня там”³. Но, с другой стороны, они делят его на уровни, соответствующие иерархии Универсума. Для гностических школ, исповедующих триадические схемы, таких уровней три. Самая показательная из них школа Валентина. Превыше всех тот Христос, который является одним из эонов Плеромы. Он связан с “поворотным столбом” (или “поворотным крестом”), положившем на-

¹ The Gospel of Philip. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² См.: Поснов М. Э. Гностицизм II в. и победа христианской религии над ним. Киев, 1917.

³ The Gospel of Philip. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

чало вожделению Софии, и, таким образом, выступает в качестве определяющего для полноты гнозиса начала. “Второй Христос” – есть порождение всей Плеромы, “совершеннейшая красота... Спаситель и Логос”¹. Этот эон действует не только внутри царства гнозиса, но и вне его, дабы спасти свет, “выроненный” Софией “в места тени и пустоты”².

Прежде всего “второй Христос” освобождает Софию-Ахамот (падшую часть зона) от страстей, что становится своего рода актом спасения. На этом нисхождение (своего рода дублирование) Спасителя не останавливается. Теперь необходимо создать крайне сложное образование, которое выполнило бы пророческое и сотериологическое предназначение Христа в чувственном мире. Валентин видит в спасителе и три аспекта. Под тремя следует понимать душевную природу, созданную Ялдабаофом, духовную, происходящую от эонов (низшла при крещении в виде голубя), телесную – от Иисуса, плотского человека, изначально предрасположенного к восприятию высших существ. Многосложность Христа проистекает из необходимости сохранения постоянной дистанции между миром смерти, зла и бесконечно далекой световой сущности Освободителя. Если сложен процесс нисхождения, то и обратное ему действие не менее сложно. Зато такой “составной” характер Спасителя позволяет толковать земную жизнь Христа как череду иносказаний об онтологических основах сущего. Например, гностический миф о Духе, в виде голубя отлетающем от Спасителя, есть аллегория подлинного восхождения искры к Богу.

Большинство гностиков ограничивается простым удвоением Логоса. Яснее всего это выражено Василидом: “Свет Евангелия опустил на Иисуса, сына Марии, и Он стал осиянным и охваченным светом, который был в Нем”³. Иисус и Христос выступают у гностиков как две природы, сводимые в одну лишь по видимости. Иисус, конечно, спасен вошедшим в него Духом и преобразован настолько, что может, изменив облик, стоять среди мучителей, в то

¹ The Gospel of Philip. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Там же.

³ Writings of Basilides / Там же.

время как на кресте страдает Симон из Кирены. Однако это преобразование осуществляется путем вытеснения человеческого. Вот пример такой концепции из трактатов Наг-Хаммади: “Наш светоч Иисус сошел вниз и был распят. И Он нес терновый венец и надел пурпурное облачение, и был повешен на дерево и положен в могилу, и восстал от смерти. Но, братья мои, Иисус – посторонний по отношению к этому страданию”¹.

Еще один интересный аспект сущности Иисуса - его связь с именем Отца. Точнее, даже нельзя назвать это связью, ибо Сын и есть Имя. В Евангелии Истины говорится: “Теперь имя Отца есть Сын... он родил его как Сына и дал ему свое Имя”². Или как говорит Теодот: “Имя, которое есть Сын, форма эонов”³. Ассоциация Христа с Именем происходит от раннехристианских представлений, а те, в свою очередь, от иудаистского христианства. К примеру, св. Павел в послании к филиппянам пишет: “По этой причине Господь поднял его на высочайшее место и дал ему Имя, которое выше всех других имен”⁴. Но ранние христиане утверждали только, что Сын владеет божественным Именем; существенное отличие гностиков от них в том, что для гностиков Сын идентичен Имени. Теодот говорит: “Имя, которое сошло на Иисуса в голубе и искупило его”⁵.

Объяснить это можно тем, что для валентиниан дать имя значит то же, что произвести на свет. Поэтому рождение Сына Отцом и называние его - одно и то же. В своих работах Валентин пишет, что все вещи, которые реально существуют, имеют имя, “ибо что не существует, не имеет имени”⁶. В момент присвоения имени вещь, которая получает имя, становится идентична с тем, к чему обращаются по этому имени. Поэтому Сын, получивший имя Отца, становится идентичным Отцу. Евангелие от Филиппа так объясняет это: “Только одно имя

¹ The Gospel of Truth. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Там же.

³ Excerpts of Theodotus / Там же.

⁴ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988. С. 1286.

⁵ Valentinian Theology. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

⁶ The Name and Naming in Valentinianism / Там же.

непроизносимо в мире, Имя, которое Отец даровал Сыну. Оно надо всем другим - это Имя Отца. Ибо Сын не стал бы Отцом, если бы он не носил Имя Отца”¹. Поэтому Сын, который получил Имя Отца, во многих валентинианских писаниях сам называется “Отцом”.

Эон, создавший наш мир, не мог дать ему божественного имени, не зная его, и поэтому наш мир не является подлинной реальностью. Мир и человеческие существа пребывают в состоянии неведения вследствие отпадения от Имени. Сами люди были созданы по образу предсущего человека, которого и можно идентифицировать с Сыном. Валентин сравнивает творение Адама, первого человека, с созданием несовершенного портрета, который был потом дополнен до совершенства, соединившись с Именем. Имя восполняет несовершенство, устраняя незнание. Поэтому роль Спасителя, Предсущего Человека, Имени Отца именно в воссоединении людей с Именем и восполнение их до совершенства.

В Евангелии Истины говорится, что принятие гнозиса (знания) равноценно принятию имени, данного Отцом. Получение имени эквивалентно получению Имени. Отсюда и элемент получения имени во время обряда крещения. Индивидуальные имена могут рассматриваться как составляющие Имени, так же, как зоны - составляющие Имени. Как Сын идентифицируется с Отцом, получая его имя, отдельный христианин идентифицируется с Христом, принимая Имя. Как говорит Евангелие от Филиппа: “Такой человек больше не христианин, но Христос”². Таким образом, Спаситель идентифицируется с Отцом (как его Имя), зонами (как составляющими имени) и людьми, которых он спасает (давая им имя).

Иисус это “агнец Божий”, Спаситель - тот, кто “унесет грехи этого мира”. Спаситель пришел, чтобы открыть знание об Отце, и этим знанием воссоединить две разорванные части - людей, их души, и их ангелов. Ангелы сопровож-

¹ The Gospel of Philip. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Там же.

дали его, когда он спустился в наш мир. Как говорит один из валентиниан: “Он пришел из-за Предела и, будучи ангелом Полноты, он привел с собой ангелов высшего семени. И так как он происходил из Полноты, он сам нес искупление, но он привел с собой ангелов для исправления семени”¹. Это и были ангелы, которые провозгласили рождение Иисуса. Также он пришел для того, чтобы победить смерть. Это могло быть достигнуто только “разделив с человеком Христом свою власть и свое имя”², воссоединившись со своей второй половиной.

Христология валентиниан подчеркивает, что человек Иисус был спасен, присоединившись к Спасителю в момент крещения. Вместе с ним были также искуплены все члены “церкви высшего семени”, так как человек Иисус представляет собой эту церковь, и присоединившись в Спасителю, он таким образом присоединил всех, кто составляет ее часть. Ангелы, пришедшие с ним, тоже были крещены за всех тех, чьи половины они составляли, “чтобы мы тоже, владея именем, не могли сдерживаться Пределом и Крестом от вступления в Полноту”³.

После крещения Христос учит в течение 12 месяцев, провозглашая день Страшного Суда. При этом иногда проявляется дуалистическая природа Христа: в деяниях Иоанна говорится, что временами он был вещественным, а временами казался невещественным и даже не оставлял следов. Все, что он делал, было “символом и божьим промыслом для обращения и спасения человечества”⁴. Он учил своих учеников мистически, притчами и в переносных смыслах.

В своей попытке объяснить многие чудеса, связанные с Иисусом Христом, гностики стараются быть логичными и всему давать разъяснения. Гностики в своем видении Бога и его деяний, пришествия Христа считали, что все можно понять с точки зрения разума. Человеку образованному трудно “меньше

¹ The Name and Naming in Valentinianism. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Ireneaus of Lyon Against All Heresies, Book 1 / Там же.

³ The Name and Naming in Valentinianism / Там же.

⁴ The Acts of John / Там же.

думать, больше верить”. Как, к примеру, понимать смерть Христа на кресте, ведь божественный дух не может умереть? И что стало все-таки с его плотью? Воззрения валентиниан на дуалистическую природу Христа объясняют это противоречие. Человек в Иисусе страдал от физической боли и умер на кресте, в то время как его божественная сущность превзошла физическую боль, но вместо этого перенесла душевные муки: страх, скорбь и смятение. Эта двойственность выразилась в следующих словах Иисуса: “что они (т. е. обычные христиане) говорят обо мне, того я не чувствовал, а что они не говорят, то я выстрадал”¹. Когда он говорит: “Отец, если это возможно, пронеси чашу сию мимо меня”², он выказывает страх. Реальность его страданий подтверждается многими местами и в канонических Евангелиях.

Идентичность тела Христа с церковью привела валентиниан к заключению, что страдания Иисуса стали страданиями отдельных христиан, которые составляют части церкви. Истинный смысл страстей господних состоит в том, что для того, чтобы дать гнозис членам Церкви, который разрушает неведение, являющееся причиной страдания. Теодот говорит об этом: “Его страсти спасают нас от страстей, чтобы мы могли во всем следовать ему”³. Во время страстей Христовых все страдали для того, чтобы в дальнейшем спастись от страданий. Это касается, впрочем, только эмоциональных страданий. Неся крест на плечах, Иисус принимает ношу всего человечества и таким образом дает ему возможность вернуться в царство совершенное через гнозис. По Теодоту, “Иисус символом Креста также нес семена на своих плечах, и вел их к Полноте. Ибо Иисус есть “плечи семени”, а голова зовется Христом”⁴.

По “Апокалипсису Петра” Иисус смеялся на кресте над своими мучителями: “Он смеялся над их непониманием, зная, что они рождены слепыми”⁵. В

¹ The Acts of John. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988. С. 1076.

³ Excerpts of Theodotus. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

⁴ Там же.

⁵ The Role of Jesus in Valentinianism / Там же.

своим заблуждением они полагали, что убили Иисуса, а на самом деле они только освободили его от плотской оболочки. Только человек Иисус был подвержен смерти. По Теодоту¹, когда Иисус сказал: “Отец, в твои руки я передаю свою душу”², он предал Мудрость и ее семя Отцу, чем и закончил дело искупления человечества. Затем Спаситель покинул Иисуса, и его человеческая сущность умерла. Этим объясняются последние слова Иисуса: “Господи, почему ты оставил меня?”³

Когда тело умерло, нетелесная духовная сущность поднялась из него. Вот как говорится об этом в Евангелии Истины: “Сбросив с себя бранные одежды, он поднялся нетленным”⁴. Во время распятия Иоанну является видение Креста⁵. Он видит фигуру Иисуса на Кресте “единой формой”, в то время как Христос парит над Крестом “не имея формы, но только подобие голоса”. Это видение Христа над Крестом и подтверждает, что он покинул физическую оболочку и вернулся в Полноту. По Иоанну, восставший Спаситель явился незамедлительно ему на горе Олив, пока остальные еще толпились внизу у его тела на кресте. Спаситель открыл ему, что крест - это символ Предела, отделяющего нижнее царство от Полноты (или Плеромы). Когда он сказал Иоанну, что “те, которые вне тайны”, говорят, что он погиб на кресте, Иоанн рассмеялся над их глупостью.

А на третий день после смерти телесной оболочки Спаситель послал луч силы, который уничтожил смерть и воскресил тело Иисуса из мертвых. Разумеется, он воскресил не физическое тело, ибо ничто телесное не может пребывать в Плероме, а душевную сущность, которая было особым образом преобразована, чтобы стать видимой и ощущаемой. Восставший Спаситель поднял только те элементы, которые хотел спасти, то есть живую душу и духовное семя.

¹ Excerpts of Theodotus. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

² Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988. С. 1122.

³ Там же. С. 1078.

⁴ The Gospel of Truth. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

⁵ См.: The Acts of John / Там же.

Именно душа и духовное тело Христа единосущны с церковью. Поэтому видимым телом воскресшего Христа было не плотское, а именно душевное и духовное, София и “Церковь высшего семени”. Фантастично описание воскресения Христа в “Евангелии Петра”¹. Оно дано во всех деталях: сначала небеса раскрылись, оттуда спустились два ангела, которые вошли в гробницу и вывели оттуда третьего, но не в прежнем, человеческом, облике, а в преображенном виде (голова его была “выше неба”). За ними шествует крест. Крест также преображается символически, из орудия казни превращаясь в “древо жизни вечной”, образ двери, ведущей в Полноту.

Воскресший Христос являлся разным людям в разном виде, “так, как они смогли бы видеть его”². Вот почему Мария не узнала его в пещере, а ученики не узнали его на дороге в Эммаус³.

Валентиниане верили, что после воскресения Иисус остался с ними на 18 месяцев после распятия, чтобы напрямую передать им тайное учение и таинства от Бога. Именно по этой причине гностики считали себя единственными носителями истины, владельцами “тайны”. Только им были открыты все тайны мироздания, обрядовые таинства, способ спасения и многое другое.

По истечении этого срока Спаситель и Мудрость (София) поднялись на восьмое небо. Оживший же Иисус остался на седьмом по правую руку от Демиурга, чтобы в день воскресения “узрит Его всякое око и те, которые пронзили Его”⁴.

Иисус посадил духовное семя во всех, кто слышал его послание. Духовное семя плодоносит в церкви, поэтому окончательное спасение осуществляется через церковь. Римские валентиниане разделяли две группы христиан в

¹ Евангелие от Петра. [WWW document]. URL: <http://www.pravoslavie.org/biblicalstudies/Lib/NTApok/EPetr.html>.

² The Gospel of Philip. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

³ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988. С. 1123.

⁴ Там же. С. 1186.

Церкви¹. Одна группа состояла из тех, кто имел совершенное знание (гнозис) о Христе; они называются “избранными”, или “духовными” (“пневматиками”). Они стали частью духовного тела Церкви. Другая группа состоит из тех, кто уверовал в Христа, полагаясь на свидетельство остальных. Они названы “званными” или “психиками” и составляют большинство христиан. Церковь состоит из двух групп христиан, как тело Христово - из душевной и духовной составляющих (ибо Церковь и есть тело Христово). Обе группы рассматриваются как обладающие “духовным семенем”.

Тело Иисуса на Кресте уподобляется двери в Плерому. Присоединяясь к телу, мы распяты вместе с ним и теперь можем войти в Полноту вместе с ним. Тело, то есть Церковь, ждет “на кресте”, то есть на восьмом небе как раз ниже границы конца мира и в конце мира все части разрозненного соединятся, чтобы войти.

Как видно, для валентиниан миссия Иисуса состояла не в том, чтобы своей смертью искупить за весь род людской его первородный грех. Христианство вообще не концептуальная, а персонализированная религия, то есть ее основа - не какой-то определенный сборник правил и законов, еще до христиан известных иудеям, да и другим народам. Главное в нем - личность самого Иисуса Христа, кто принял Христа в сердце свое, тот и спасется. Главным предметом проповеди Христа являлись не заповеди, а он сам. Но ортодоксальные христиане и гностики различаются в понимании той роли, которую играет Христос в спасении человечества. Гностики рассматривали распятие Христа как результат борьбы невежества с Логосом - знанием. В итоге этой борьбы невежество вроде как одержало победу, которая в итоге явилась его окончательным поражением. Итак, какова роль Иисуса по валентинианам? Во-первых, Христос принес людям знание о высшем Боге, знание, которое всеми возможными способами было от них скрываемо Демииургом. Далее, в момент крещения были искуплены все люди, носившие в себе “зерно высшего семени”. Они обрели возможность по-

¹ Christ and Ecclesia. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

сле смерти соединиться со своей второй половиной- ангелом и в конце времен войти в Полноту. Он оставил после себя в мире тайное учение и Церковь, общившись к которым, возможно было также обрести высшее знание, а вместе с ним потом и спасение. Распятие не было самоцелью. Искупление людей состояло не в том, что Сын Божий обрел тело, а вместе с ним и возможность страдать и умирать физически, и умер на кресте за род человеческий. По валентинианам, Бог не мог умереть, не мог носить плотское тело, это идеальное существо. Материя была для них абсолютным злом, сотворенным Софией вследствие временного отпадения ее от истинного Бога, ее ошибки, которую она и попыталась исправить, навсегда отгородив материальный мир, в котором нет Бога, от Полноты, где он пребывает. Демиург, порождение ее разума, также неполноценен, в нем нет и крупички истины. Таким образом, человек, попавший в этот материальный мир, полностью изолирован от истинного Бога. Он словно узник в этом мире, ведь в его душе есть “истинный дух”, полученный от Божества, но он не может вырваться за пределы тварного мира злой волей Демиурга, заточившего эту крупичку духа в плотское тело и держащего ее в неведении. Иисус, таким образом, божественный Логос, неся знание людям, присоединяя их к себе, делая частью Церкви высшего семени, открывает им путь к Истине, Полноте, настоящему Богу. У гностиков нет понятия первородного греха. Все беды человека - от неведения, от оков материального тела. Это материя ведет его к греху. Поэтому распятие Христа - лишь подтверждение его слов о его природе, об истине.

§ 3.2. Идея Логоса в христианском богословии

Говоря о превалирующим в ортодоксальной церкви того времени представлениях о Троице, необходимо констатировать несомненную параллель между ними, учением Филона и эклектическим платонизмом, предшествовавшим концепции Плотина: и там, и здесь предполагалось наличие некоего начала (Силы, Ума), раскрывающего божественную природу (насколько она поддается раскрытию) миру. Чтобы увидеть, имеет ли под собой данная аналогия почву, необходимо рассмотреть представление о Христе Климента и Оригена.

Называя Логос первым образом архетипического света (Отца), совершенно ему подобным, Климент¹ выстраивает иерархию опосредования в постижении Бога человеком. Иерархия эта необходима, поскольку Отец совершенно невыразим и, будучи архетипом, не имеет никакого образа (бесконечен). Несмотря на противоречие, заложенное в определении Логоса “Образ того, кто не имеет образа”, - здесь выражена общая для тех веков мысль: трансцендентное Первоначало, никак не охватываемое ни Умом, ни ощущением, раскрывает себя в собственном Сыне (во “втором”), который является полнотой знания, - но уже поэтому отличается от Отца. Сам Логос воспроизводит отсутствие образа своего родителя тем, что он невидим и чувственно не воспринимаем. Лишь мыслительное усилие (особого рода, скорее гнозис) позволяет возвыситься до него. Это усилие возможно потому, что система образов-отражений продолжается и дальше: Логос имеет собственное отражение (“образ образа”, “второй образ”) – человеческий разум. Данное учение похоже на будущую неоплатоническую иерархию внутри сферы Ума: парадигма, не поддающаяся постижению, парадигма постигаемого и постигающего мышления. И там, и здесь первый момент в триаде является высшим, каждый же последующий шаг означает “оскудение”, абстрагирование от верховного принципа.

¹ См.: Афонасин Е. В. *Философия Климента Александрийского*. Новосибирск, 1997; Климент Александрийский Строматы. [WWW document]. URL: <http://afonasin.chat.ru/stromateis.htm>.

Климент продолжает систему отражений и далее, говоря о третьем образе, каковым является гностик, и о “четвертых” образах – плодах изобразительного искусства. Но их появление – лишь дублирование, “дробление” первого акта откровения Божества, рождения Сына. Поэтому быть “образом” означает указывать на что-то сущее сверх себя, на свое основание, на своего родителя. Выход из этой системы отражений оказывается равнозначным утере бытийственного фундамента. Ход мыслей Климента можно реконструировать в следующем виде: не указывать на нечто высшее – значит являться образом низшего, греховного. Дабы этого не произошло, нужно всячески развивать в себе разум, стремиться к восходящей ветви бытийных процессов.

Поскольку Климент ввел Христа во вселенскую иерархию образов, он говорит о следующем: Второе Начало не только “после” первого, но и “ниже” его. Из “Стромат”: “Если же, освободив тело от качеств и от его свойств, мы будем отдаваться созерцанию величия Христа и посредством святости поднимемся до бесконечности, то мы возвысимся некоторым образом до Всемогущего, хотя и тут постигнем не то, что в Нем, а то, чего в Нем нет”¹. Созерцание величия Христова поднимает гностика до Всемогущего, однако оно не позволяет ему еще перейти некую границу. Сын ясно указывает на то, что не есть Отец, но не на то, что он есть. Логос исходит из трансцендентности Божества, поэтому и говорит о нем апофатически, он выступает как различие, разница, отрицание: в Отце же всего этого не может быть. Величие Логоса в том, что данное отрицание не является “бегством”, “отпадением” от Первоначала. Он рождается из недр Отца, оставаясь постоянно обращенным к нему, и эта обращенность есть жизненный принцип для любого из адептов христианства. Христос – Всеобщий Гностик: “Первопричина... превыше всякого человеческого слова и разумения... Может она быть познана только добродетелью, что течет извне... Исходит же благодать знания о Боге от Его Сына”².

¹ Климент Александрийский Строматы. [WWW document]. URL: <http://afonasin.chat.ru/stromateis.html>.

² Там же.

“Воля” - понятие не самой характерное для рассуждений Климента о Логосе. Выдвигая концепцию Христа – единственного подлинного наставника, он в качестве основы для нее выдвигал монодуалистические представления. Будучи фактически посредствующей причиной при “безвременном” творении мира¹, Логос выполняет данную функцию, являясь средоточием гнозиса, то есть бытия в собственном смысле этого слова. “Ведать – значит быть” – так, вполне в духе своей эпохи, мог бы сказать Климент. Ведать Отца – значит явиться исходным пунктом мироустроения. “Бог непостижимый не может быть и предметом учения. Сын же есть одновременно и мудрость, и истина, и учение, и, наконец, Он – все, что вблизи от Бога. Но и большее. Он является и объяснением всего и исходом всего”². Существование Сына нужно понимать так, что “своим единством Он объемлет все, отчего все от Него и происходит”³. Климент конструирует второй принцип Троицы так же, как это будут делать неоплатоники. Подобно Уму Плотина и его последователей, Логос александрийских богословов есть вся целостность знания. Даже при воплощении, во время нисхождения на землю, Он есть гнозис: “В плотском этом виде, на себя принятом нашим Спасителем, в плоти пострадавшим, вы легко увидите “мудрость и силу Божию”⁴. Климент даже признает невозможность исчерпывающего знания Сына как “истинного образа Отца”. Но последний непознаваем по причине своего беспредельного единства, “познать же все силы [Логоса] нет никакой возможности, потому что Сын не является чем-то одним. Он - и не единица как число и не множество, в котором есть части”⁵. Сложность природы Логоса в изображении ее Климентом является результатом попытки александрийского богослова поместить Христа точно посередине между абсолютным единством и актуальным множеством. Диалектика Логоса – это диалектика неоплатонического Ума, то есть “объективированного” мышления, только окрашенная в христианские

¹ Климент Александрийский Строматы. [WWW document]. URL: <http://afonasin.chat.ru/stromateis.html>.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

тона. Вероятно, по этой причине Климент в своих работах даже творение трактует в плане демиургического “зова”, скорее платонически, чем христиански: “Когда целокупными силами Духа была созидаема всеобщность сущих, то это, собственно, возводилось к единственному месту, к центру, к Сыну”¹. Иными словами, творение “силами Духа” – это центростремительное движение, которое мы видим “зафиксированным” в реальности Универсума. И источник его – рождение “Первого Образа”, сверхисторическое Откровение, заложившее основу для бытия Космоса.

Подводя итог сказанному, необходимо отметить, что подобный образ мысли не означает “внутреннего язычества” Климента. Однако язык, которым он пользуется, язык, по определению Р. В. Светлова, революционный, если сравнивать его со способами рассуждений о Логосе апологетов II века, означает вовлечение александрийского богословия в круг концепций, предшествовавших расцвету неоплатонизма.

“Неоплатонизм” в учении Оригена о Логосе как втором лице Троицы заметен еще более. И для Оригена Христос в первую очередь посредник: “[Христос] служил Отцу при создании всего”². Христианин приносит молитвы “через Того, Кто, будучи посреди между природой Несозданного и природой всех созданных...”³, переадресует их Отцу. Функция же посредника возможна лишь в том случае, если представлять Сына в качестве объекта для первого Откровения. Иначе говоря, именно Сын, а не мир является объектом деятельности Бога. Логос - именно отражение Отца, свет от невидимого света. Отражение обращено к архетипу, однако Ориген проводит четкую линию субординациализма в данном вопросе: видеть свой архетип Христос не может. Вот как излагает первую главу первой книги “О началах” Иероним: “Ибо непристойно говорить, что Сын может видеть Отца, но так же непристойно полагать, и что дух

¹ Климент Александрийский Строматы. [WWW document]. URL: <http://afonasin.chat.ru/stromateis.html>.

² Ориген О началах. СПб., 2000. С. 250.

³ Origen Contra Celsum, Book 3. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

видит Сына”¹. Р. В. Светлов приводит рассуждения Руфина, который в следующем ниже тексте сводит проблему отношения между Первым и Вторым Божествами к тривиальному рассуждению: Бог невидим, поэтому видеть Его и невозможно. “Иное же дело – знать”. Поскольку же Премудрость имеет “интеллектуальную” природу, она в состоянии знать Отца². Однако интеллект – уже есть раскрытие единства; интеллект имеет предметом множественность идей, поэтому его знание качественно ниже знания Отца. Ориген идет и дальше в своем комментарии на Евангелие от Иоанна: “Коль именую Бога и Сына светом, не следует отсюда, что Отец по существу равен Сыну... Не одно и то же свет, светящий во тьме, но не объемлемый ею, и свет, в котором нет тьмы... Сын есть свет, меньший не только по ойкономии... В Спасителе даже есть тьма, ибо он принял сей грех плоти и смерть плоти. Лишь Отец бессмертен подлинно”³. Все эти рассуждения могут привести к заключению, что Сын-Логос является проявлением Блага и как существо, занимающее среднее положение в мире (между Творцом и тварями), является разумом, чья природа как раз и состоит в уяснении (рефлексии-отражении) высшего принципа и раскрытии его через проповеднический Логос для низших сфер. Ориген так и говорит: “Оба Они имеют смысл истока: Отец - Божества, Сын - Разума”. Из такого определения следует известное учение александрийского богослова об аспекте, в котором Отец и Сын тождественны: “мы чтим Отца Истины и Сына-Истину, двух по ипостаси, но одного по единомыслию”. Или более сложно: “Сын делает все так же, как Отец, то Коего Сей рожден, как бы воление Его, происходящее от мысли”⁴.

Как Разум, Логос важен Оригену прежде всего в качестве того Общего, к чему сводится многообразие феноменального мира. Но родовое не имеет у Оригена смысла чего-то абстрактно отличающегося от всего. Христос охваты-

¹ Kung H. Great Christian Thinkers. New York, 1994. P. 136.

² См.: Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 76.

³ Origen In Ioannem.2. The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. URL: www.gnosis.org.

⁴ Там же.

вает собою все и вся, пронизывает собой все сущее. “Слово-Христос не заключается ни в каком месте, но и ни в каком месте не мыслится отсутствующим”. Сложность природы Логоса подчеркивается Оригеном не только в тех случаях, когда он говорит о воплощении Божества. Может быть, наиболее показательно здесь будет сравнение Оригеном Христа с Дионисом. Хотя и совершается оно с массой оговорок и касается в первую очередь сотериологической функции Сына (Христос пришел, чтобы “освободить мир от падения”), образ Диониса слишком многозначителен, чтобы можно было ограничиться буквальным пониманием Оригена. Отождествляемый в орфической и платонической традициях с жертвой, расчленяемой ради созидания Космоса, Дионис и у Оригена, очевидно, имел отношение к тому вечному акту самоусложнения Отца, который стал началом бытия Универсума. Единомножественная природа Второго Начала Оригена (даже тьма в него допущена, пусть даже для победы над ней) несомненна. Чтобы понять, насколько живо это подведенное под Единство множество, нужно вспомнить, что грехопадение и нисхождение в разные уровни телесности совершают именно умы, “разумные духи”, и различия между ними зафиксированы в многообразии (вертикальном и горизонтальном) космической структуры. Итак, начало множественное столь сильно на уровне Ума, что еще “до начала времен” реализуется возможность появления массы световых бликов (частных умов; как у Климента – образов образа без-образного Отца). Но сейчас важен не факт дальнейшего дробления световой сущности, а то, что “единство блаженства”, в котором умы первоначально пребывали, - это Логос. Отпадение “умов” не окончательно в логико-онтологическом смысле этого слова. “Единая сила связывает и содержит все разнообразие мира и из различных движений образует одно целое...” К тому же это отпадение преодолимо – Ориген верит в реализацию обета: “Бог будет все во всем”. Выражение: “Бог станет пределом и мерою всякого стремления [разумного духа]” - означает полное, окончательное возвращение к всекосмическому Уму-Логосу. Усовершенствовавшись, мы “становимся Умом” и отныне “будем созерцать разумные и духовные субстанции лицом к лицу”. Отсюда видно, что Премудрость Ориген

понимает во вполне платоническом смысле: как единство идей, самосознательных существ, каждое из которых – в случае единства его с Логосом – тождественно Божеству, в случае же отпадения приобретает призрачно самостоятельное и столь же призрачно самосознательное существование.

Теперь нужно рассмотреть сам акт рождения Логоса. В данном вопросе Ориген осторожен даже более, чем при рассуждениях о трансцендентном Отце. Об акте высшей свободы (для христианского мирозерцания) и нельзя говорить иначе. Только совершенная необусловленность Первоначала (ничем, в том числе и самим собой) может послужить хоть каким-то объяснением этому рождению. И все равно “человеческая мысль не в состоянии понять, отчего и каким образом нерожденный Бог становится Отцом Единородного Сына”. Апофатизм суждений Оригена об этом процессе не уступает апофатизму суждений об Отце: “[Сын получает от Отца бытие] без всякого начала, не только такого, которое может быть разделено на временные меры, но и такого, какое в состоянии созерцать один лишь ум, погруженный в себя, и которое усматривается, так сказать, чистой мыслью и духом... Премудрость рождена вне всякого начала, о каком только можно говорить и мыслить”¹. И действительно, все, что Ориген говорит против идеи “единосущия”, не оставляет сомнения в том, что он понимал рождающее начало не как эфирно-телесную субстанцию и не как Ум. Телесны творения, “вышедшие из небытия”, Ум же только “появляется” в результате акта “рождения”.

Ориген пользуется двумя образами для его изображения. Оба они достаточно древние. Первый можно назвать “интеллектуальным”. И выражается он через световую символику. Свет в античности всегда связывался с высшими интеллектуальными способностями и с соответствующими им силами, порождающими бытие. Ориген в этом смысле полностью находится в рамках предшествующей традиции. Вечное и непрерывное рождение Сына он видит аналогичным с “сиянием, рождающимся от света”. “Спаситель наш есть Премудрость, а Премудрость – это сияние вечного света”. Именно как свет, субстанция

¹ Ориген О началах. СПб., 2000. С. 91.

все выявляющая, проясняющая и к тому же способная отражаться в выявляемых феноменах, Сын и именуется у александрийских богословов “образом Света невидимого”. Благодаря своей световой сущности он выступает и как одаряющий Откровением и учитель желающего понять библейские тексты.

Второй образ связан с обозначением Сына как “хотения” или “произволения мыслительной силы Отца”. Воля действительно не есть никакое “рассечение существа” или экстенсивное выхождение вовне. Это тем более верно по отношению к Оригену, который волевые акты связывал только с действием положительного выбора, все же остальное для него фактически безволие, неспособность к действию, соответствующему человеческой природе, то есть не отчужденному деятеля. Ссылаясь на Премудрость Соломона, Ориген говорит: “От всей безмерной силы Отца [проистекает] пар и, так сказать, мощь, имеющая собственное существование, хотя эта мощь происходит от силы, как воление от мысли, однако ничто не мешает волеию Божию самому стать Его Силой”. Этот образ “воления” также не является изобретением Оригена. “Диалектику” божественных сил, присущих трансцендентному Богу и проявляющихся вовне, развивал еще Филон. Образная же сторона рассуждений о падре напоминает стоические рассуждения о пневматической субстанции, вечно текущей (“элиминирующей”) из творческого Логоса (Зевса), или само определение “пневмы” как “теплого, согретого в себе дыхания”. Понятно, что хотел подчеркнуть Ориген, рассуждая таким образом о рождении Сына: осознание (Ум) – то, что “после” Отца, его единомножественность, - “рассекает” невидимое Единство (правда, не в Отце, а в себе), в то время как воление – это как бы сам Отец, Благо, для которого неотъемлемым моментом является одарение бытием. Первопринцип Оригена, можно так сказать, “волит” бытие, Логос же – воление, “возросшее к бытию”. В этом их единство, подчеркиваемое даже более, чем в образной системе света. Но здесь же можно видеть и возможности для субординации, которыми Ориген пользуется сполна.

Оба образа Оригена имеют “эмационистский” характер. При этом речь идет не только о внешней форме выражений. Еще в XIX в. В. В. Болотовым¹ было замечено, что у Бога-Отца Оригена при рождении Сына нет объекта для воздействия Его воли, так что Сын есть не произволение Божественной силы в собственном смысле этого слова, а лишь определенный момент ее деятельности. Поскольку же один из моментов такой деятельности назван Сыном, а другой – Духом, становится ясно, что в их лице мы имеем дело лишь с частными сторонами Троицы, в то время как Отец – начало Целостности (подобно Логосу по отношению к миру).

Какой же вывод можно сделать из представлений о Христе гностиков и христиан? В ту эпоху еще не было четкого определения Христа – его сущности, его Божественности. Превалировало представление о Христе как о Логосе Божьем. Это гностическое по своей сути представление, так как таким образом утверждается неравенство Бога-Отца и Бога-Сына, дается понятие познания как пути спасения – отсюда другое видение миссии Христа. Первоначально Христос действительно виделся как Мессия, предсказанный пророками, несущий Слово Божье. Поэтому так остро встал вопрос о Троице, ибо когда появились идеи о Христе как о Боге, на христиан немедленно обрушились обвинения в многобожии. Иудеи спрашивали, чем же тогда христиане отличаются от язычников? Поэтому еще у александрийских богословов мы видим определение Христа как Логоса, и отношение Его к Богу-Отцу пересекается с их отношением у гностиков. Христос является общей фигурой практически для всех религиозных и философских течений рассматриваемой эпохи, хотя каждое течение рассматривало его роль и его сущность по-разному. Однако до Никейского собора еще не было четкого представления о Христе, и путаница порождала в основном именно гностические идеи, которые будучи синкретическим объединением всего, более или менее удовлетворяли представителей разных течений, даже не смотря на то, что эти представители зачастую клеймили самих «чистых» гностиков. Интересно также представление о гностическом познании От-

¹ Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. М., 1994. С. 123.

кровения у Климента и Оригена. На их примере мы видим, как христианство еще не провозгласило непознаваемости Бога и отрицание самой попытки познания. Климент и Ориген, как и некоторые другие богословы, воспитанные на греческих традициях, провозглашали знание как добродетель. Процесс гностического познания у них не сильно отличался от такового у гностических сект. Таким образом, можно сказать, что Христос как Логос Божий является еще одним связующим звеном и общим признаком мировоззрения, бытовавшего в Римской империи рассматриваемого периода, причем звеном отнюдь не мало-важным, так как в течение многих последующих столетий именно идея Христа оказывала наибольшее влияние на философию, религию, культуру, а далее уже на многие стороны общественной жизни.

Заключение

Таким образом, в ходе исследования были проанализированы элементы религиозно-философских течений, типичных на территории Римской Империи в I-IV вв. В этот период Римская империя являлась пересечением самых различных культур, традиций и верований, из которых наиболее характерными можно считать греко-римскую философию, гностические секты, иудаизм и христианство. При этом в социально-политической обстановке существовало напряжение, которое отражалось в состоянии и настроении социума, ориентированного более на мистически-религиозное, чем на рационально-философское восприятие духовных вопросов и потребностей. Целью работы было доказать, что общим и объединяющим различные формы общественного сознания были гностические концепции, наиболее полно отвечающие этим потребностям. Задачи диссертации были решены следующим образом.

В Главе I дана историческая ретроспектива религиозно-исторических и мистических учений, существовавших на территории Римской Империи в I-IV вв. Рассмотрены типичные представители всех вышеперечисленных течений, то есть христианства, гностических сект и греко-римской философии и отмечены наиболее характерные черты их учений, а также дана краткая характеристика их работ. Очевидно, что данные учения имели наибольшую распространенность, следовательно, их концепции и определяли общественное сознание рассматриваемой эпохи.

В Главе II был проведен анализ объединяющих рассматриваемые течения концепций. Прежде всего, в § 2.1 был сделан вывод о том, что базисом, на котором основывались дальнейшие онтологические и гносеологические построения, являлись триадические онтологические и/или гносеологические структуры, которые могли включать: три ступени познания – открытия истины; три рода человека (духовного-душевного-телесного) - отражающие трехступенчатую сущность Бытия (Валентин); три сыновства у Симона; сверхсущее Одно (Непознаваемое Божество) - вторичное Сущее (ноэтический Космос) – Третье Одно

(душевное начало) (Модерат); самосуший Ум - Второй Ум - Третий Бог (мировая душа) (Нумений); три познавательные силы в человеке: три ступени познания - ощущение, рассуждение, ум (Климент). Рассмотрение различных по названию, но единых по сути триадических схем приводит к выводу, что они являлись едиными для мировоззрения данной эпохи. Триадизм был общей базой, от которой ответвлялись дальнейшие идеи. Эти идеи подробно рассматривались в § 2.2 как отдельные ключевые концепции, которые могут быть прослежены у всех рассматриваемых течений в той или иной степени. На основе проделанного анализа можно отметить, что структуры и концепции гнозиса были найдены у христианских богословов Климента Александрийского и Оригена, у философов-язычников Филона Александрийского, Нумения из Апамеи, Модерата из Гадеса, Плотина, и они сохраняют схожие структуры во всех гностических сектах. Из них наиболее существенными являются следующие: прослеживаемое во всех течениях апофатическое определение Бога, Первоначала; образ Логоса – Слова Бога, Второго Начала, близкий у всех рассматриваемых учений. Посредник является необходимым промежуточным звеном между апофатически определяемым Божеством и человеком. Далее, это понятие благодати-спасения как слияния с Божеством путем его познания, неразрывная связь познания и спасения; путь познания Божества и истины через гнозис, иррациональное экстатическое познание. Также важно и отсутствие четкого разделения религии и философии, общий понятийно-категорийный аппарат. И, наконец, идея монодуализма, включающего креационистскую и эмационистскую теории.

В Главе III рассматривалась наиболее существенная концепция, возникшая в начале нашей эры, - идея фигуры Христа как второго начала триадических структур, олицетворявшего Логос, божественного посредника. У александрийских богословов мы видим определение Христа как Логоса, и отношение Его к Богу-Отцу пересекается с аналогичным подходом у гностиков. Несмотря на различие идеологической установки, в Христе соединялись религиозные черты (что обозначалось провозглашением его “Сыном Божьим”) и философские (как Логоса). Христос является общей фигурой практически для всех рели-

гиозных и философских течений рассматриваемой эпохи, хотя каждое течение рассматривало его роль и его сущность по-разному. Однако Христос несомненно играет наиболее существенную роль в процессе познания истины, и таким образом, в спасении души человека, что рассматривалось в данный период как главный вопрос духовной жизни.

Используя исторически-логическую методологическую основу исследования, в результате решения данных задач можно сделать вывод о том, что в I-IV вв. на территории Римской империи при наличии множества религиозно-философских и мистических учений существовали общие концепции, которые лежат в пределах парадигмы гностицизма, что доказывает, что цель данной работы можно считать достигнутой.

В целом, можно заключить, что гностицизм и концепция гнозиса являются не просто отдельным философско-религиозным учением начала нашей эры на территории Римской империи, а, уходя корнями в языческие и мистические культы и находя отклик в сложившихся условиях общественно-политической и идеологической жизни, становятся концентрированной формой общественного мировоззрения рассматриваемой эпохи. Будучи остро востребованной формой консолидации накопленного религиозного опыта и философских учений, удовлетворяя требованиям веры и интеллекта, гностицизм становится выразителем умонастроения всех слоев общества. Уникальность же его как явления состоит в личностном, индивидуальном подходе, который, направленный на отдельного человека, тем не менее находит широкий отклик в обществе в целом и отражается во всех наиболее распространенных формах общественного сознания.

Проблематика, поднятая в данной диссертации, предполагает дальнейшую разработку темы. Можно отметить следующие перспективы работы: рассмотреть, сколько гностических представлений сохранилось в христианском богословии зрелого периода и в наши дни; какое влияние оказал гностицизм (прямо или косвенно) на развитие западной философской мысли и культуры. С другой стороны также важно проследить те изменения, которые произошли в самом гностицизме, сравнивая расцвет гностических сект во II-IV вв., течение

катаров в XVI в. во Франции и возрождение гностической церкви в XX в. Особенно интересным представляется изучение влияния, оказанного гностическими представлениями на русскую религиозную и философскую мысль на протяжении всего периода истории и особенно в XIX-XX вв. Все эти направления разработки темы предполагают следование одной общей идее: влияние гностических представлений на духовную жизнь общества.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аверинцев, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев; АН СССР, Ин-т мировой лит-ры им. А. М. Горького. - М.: Наука, 1977. - 320 с.
2. Адо, П. Плотин, или Простота взглядов/ П. Адо; Пер. с фр. Е. Штофф. - М.: Греко-латин. кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. - 141 с.
3. Алексидзе, Л. З. Орфизм в неоплатонической философии (комментарии Прокла к Платоновскому "Тимею"): Автореферат дис... канд. филос. наук / Л. З. Алексидзе. - Тбилиси, 1987. - 19 с.
4. Аннаньель, Т. Христианство: догмы и ереси / Т. Аннаньель; Пер. с фр. - СПб.: Акад. проект, 1997. - 349 с.
5. Апокрифы древних христиан. - М.: Мысль, 1989. - 215 с.
6. Афонасин, Е. В. Гностицизм второго века н. э.: Античные свидетельства. [WWW document]. URL: http://www.philos.nsu.ru/classics/gnosis_texts.html.
7. Афонасин, Е. В. Философия Климента Александрийского / Е. В. Афонасин. - Новосибирск: Изд-во НИИ МИОО НГУ, 1997. - 126 с.
8. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. - М.: Изд. Моск. Патриархии, 1988. - 1360 с.
9. Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи/ М. Бойс; Пер. с англ.; Ин-т востоковедения. - М.: Наука, 1987. - 301 с.
10. Бокор, А. (б/д, 1999). Первые христианские общины. [WWW document]. - URL: http://www.roerich.tomsk.su/book/osnova/g11_15.htm.
11. Болотов, В. В. Лекции по истории древней церкви / В. В. Болотов; Под ред. и с пред. А. Бриллиантова. - [Репринт.изд.]. - М.: Спасо-Преображ. Валаам. Ставропигиал. Монастырь, 1994. - [Т. 1] - 234 с.
12. Бычков, В. В. Византийская эстетика: Теоретические проблемы / В. В. Бычков. - М.: Искусство, 1977. - 199 с.
13. Виппер, Р. Ю. Рим и раннее христианство / Р. Ю. Виппер. - М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1954. - 268 с.

14. Гарнак, А. Сущность христианства: 16 лекций / А. Гарнак; Пер. с нем. – М.: Интрада, 2001. – 190 с.
15. Гарнцев, М. А. Проблема самосознания в западно-европейской философии (от Аристотеля до Декарта) / М. А. Гарнцев. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – 214 с.
16. Горский, В. С. Историко-философское истолкование текста / В. С. Горский. – Киев: Наукова думка, 1981. – 204 с.
17. Дамаский О первых началах / Дамаский. – СПб.: Изд-во Рус. Христ. гуманит. ин-та, 2000. – 1071 с.
18. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов/ Диоген Лаэртский; Перевод М. Л. Гаспарова; Вступ. статья А. Ф. Лосева, с. 5-59. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.
19. Донини, А. У истоков христианства / А. Донини. – М.: Изд-во политической литературы, 1989. – 365 с.
20. Древний Египет и христианство: Материалы научной конференции: "К 2000-летию христианства", г. Москва, 30.10.2000 – 2.11.2000. – М.: ИВ, 2000. – 136 с.
21. Евангелие от Петра. [WWW document]. – URL: <http://www.pravoslavie.org/biblicalstudies/Lib/NTApok/EPetr.html>.
22. Жмудь, Л. Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме / Л. Я. Жмудь. – СПб: Изд-во ВГК: Алетейя, 1994. – 376 с.
23. Зайцев, А. (б/д, 1999). Святые отцы о человеческом естестве Христа и ересь афтартодокетов - Публ. в библиофорума "Православная беседа". [WWW document]. - URL: <http://beseda.lgg.ru/library>.
24. Захарова, Т. Г. Система духовного совершенствования в философии Плотина: Автореферат дис... канд. филос. наук / Т. Г. Захарова. – Душанбе, 1990. – 23 с.
25. Илларион (Троицкий) Без церкви нет спасения. [WWW document]. – М.– СПб: Сретенский монастырь, изд-во "Знамение", 1998 – Публ. в библиофорума "Православная беседа". URL: <http://beseda.lgg.ru/library>.

26. Йонас, Г. Гностицизм / Г. Йонас; Пер. с англ. – СПб.: Лань, 1998. – 383 с.
27. Климент Александрийский Увещевание к язычникам/Рус. Христиан. гуманит. ин-т, Пер. с древнегреч., предисл., коммент. А. Ю. Братухина под науч. ред. А. И. Зайцева. – СПб: Изд-во Рус. Христиан. гуманит. ин-та, 1998 – 206 с.
28. Климент Александрийский Строматы: / Перевод Е. В. Афонасина. [WWW document]. URL: <http://afonasin.chat.ru/stromateis.html>.
29. Колесов, Е. Тринадцать врат. Глава 10 Христианская Европа [WWW document]. – URL: http://www.astrologus.ru/Int_Ast_Community/NetMonster/Ru.../13_Gates_Chapter_10.html.
30. Курбатов, Г. Л. Христианство. Античность. Византия. Древняя Русь / Г. Л. Курбатов, Э. Д. Фролов, И. Я. Фриянов. – Л.: Лениздат, 1988. – 333 с.
31. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. – 958 с.
32. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. [WWW document]. URL: <http://psylib.org.ua/books/lossv01/index.htm>.
33. Лукомский, Л. Ю. Единое и бытие в позднеэллинистической философии: Плотин и герметический корпус: Автореферат дис... канд. филос. наук / Л. Ю. Лукомский. – СПб, 1995. – 15 с.
34. Майоров, Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика / Г. Г. Майоров. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
35. Мещерская, Е. Н. Деяния Иуды Фомы: (Культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды)/ Е. Н. Мещерская; АН СССР, Ин-т востоковедения, Ленингр. отделение. – М.: Наука, 1990. – 240 с.
36. Нагевичене, В. Я. Социально-исторические и философские предпосылки формирования христианского монотеизма: Автореферат дис... канд. филос. наук / В. Я. Нагевичене – Л., 1981. – 20 с.
37. Николаев, Ю. В поисках божества/Очерки из истории гностицизма / Ю. Николаев. – Киев: София, 1995. – 400 с.
38. Новозаветные апокрифы. – СПб.: Амфора, 2001. – 423 с.

39. Нумений из Апамеи Избранные фрагменты / Пер. и ком. Р. В. Светлова. [WWW document]. URL: http://svetlov-rv.by.ru/idea_gnost.html.
40. Оргиш, В. П. Античная философия и происхождение христианства / В. П. Оргиш. – Минск: Наука и техника, 1986. – 181 с.
41. Оргиш, В. П. Истоки христианства: Культурно-исторический генезис / В. П. Оргиш. – Минск: Наука и техника, 1991. – 278 с.
42. Оргиш, В. П. Философский генезис раннехристианской идеологии: Автореферат дис... канд. филос. наук / В. П. Оргиш. – Минск, 1983. – 22 с.
43. Ориген О началах: [Перевод с латин.]/[Авт. вступ. статья А. Цыб]. – СПб: Амфора, 2000. – 380 с.
44. Павлов, С. Н. Генезис христианского тринитарного учения: (Критич. анализ): Автореферат дис... канд. филос. наук / С. Н. Павлов. – Л., 1983. – 17 с.
45. Пантелеев, А. Д. Из истории религиозной жизни II в.: гностическая пропаганда. [WWW document]. – URL: http://sno.nm.ru/html-textes/pant_gnost_propag.htm.
46. Плотин Сочинения: Плотин в рус. переводах / Плотин. – СПб.; М.: Алетейя при участии Греко-латин. кабинета Ю. А. Шичалина, 1995. – 669 с.
47. Плутарх Исида и Осирис. – Киев, 1996. Перевод Н. Н. Трухиной. Печатается по: ВДИ. 1977, № 3, стр. 254-258, 264. [WWW document] URL: <http://egypt.boom.ru/egyptboom/polka/konsp/12.html>.
48. Плутарх Платоновские вопросы. – [WWW document] URL: <http://egypt.boom.ru/egyptboom/>
49. Поснов, М. Э. Гностицизм II в. и победа христианской религии над ним / М. Э. Поснов. - Киев: б/и, 1917. – 825 с.
50. Прокл Первоосновы теологии. Гимны. / Прокл; Пер. с древнегреч. – М.: АО Издат. Группа “Прогресс”, 1993. – 316 с.
51. Ранович, А. Б. О раннем христианстве / А. Б. Ранович; Ред. и статья (с. 7-38) Я. А. Ленцмана. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959. – 524 с.

52. Ранович, А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства / А. Б. Ранович; Вступ. статьи И. С. Свенцицкой. – М.: Политиздат, 1990. – 477 с.
53. Ранович, А. Б. Эллинизм и его историческая роль / А. Б. Ранович. – М.–Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1950. – 384 с.
54. Ренан, Э. Христианская церковь/Царствование Андриана и Антонина Благочестивого 117-161 гг. / Э. Ренан. – Ярославль: Терра, 1991. - 303 с.
55. Свенцицкая, И. С. Апокрифические Евангелия / И. С. Свенцицкая. - М.: Присцельс. - 200 с.
56. Свенцицкая, И. С. Источники по истории раннего христианства в работах А. Б. Рановича. [WWW document]. – URL <http://www.krotov.org/history/01/ranovi1.html>.
57. Свенцицкая, И. С. От общины до церкви: (О формировании христианской церкви) / И. С. Свенцицкая. – М.: Политиздат, 1985. – 224 с.
58. Свенцицкая, И. С. Раннее христианство: страницы истории / И. С. Свенцицкая. – М.: Политиздат, 1989. – 335 с.
59. Светлов, Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика/ Р. В. Светлов. – СПб: Изд-во С.-Петербур. гос. ун-та, 1996. – 231 с.
60. Светлов, Р. В. Гнозис и экзегетика / Р. В. Светлов. – СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1998. - 479 с.
61. Светлов, Р. В. И текст стал плотью.[WWW document] – URL: <http://svetlov-rv.by.ru>.
62. Светлов, Р. В. Идея другого в гностицизме. - доклад, прочитанный на конференции “Гнозис и Россия”, Москва, апрель 2001. [WWW document]. – URL: <http://svetlov-rv.by.ru>.
63. Светлов, Р. В. Чужак в чужой земле. [WWW document]. – URL: <http://svetlov-rv.by.ru>.
64. Сидоров, А. И. Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры: (Учение наассенов): Автореф. дис... канд. ист. наук / А. И. Сидоров. – М.: 1981. – 22 с.

65. Симаков, М. Ю. Пифагорейская программа / М. Ю. Симаков. – М.: Диалог-МГУ, 1997. – 20 с.
66. Симон Волхв Гимн Жемчужине. [WWW document]. – URL: <http://fantasy.red.ru/religion/ro/simon.html>.
67. Ситников, А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики / А. В. Ситников. – СПб: Алетейя, 2001. – 241 с.
68. Скогорев, А. П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское евангелие детства Спасителя / Скогорев А. П. – СПб.: Алетейя, 2000. - 480 с.
69. Старкова, К. Б. Литературные памятники Кумранской общины / К. Б. Старкова. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1973. – 136 с.
70. Тертуллиан, Кв. С. Избранные сочинения / Кв. С. Тертуллиан; Перевод с латин.; Сост., вступ. статья и общ. ред. А. А. Столярова. – М.: Прогресс. Культура, 1994. – 443 с.
71. Толкование о душе. - Русская Апокрифическая студия. [WWW document]. URL: http://tower.vlink.ru/nag_hammadi/about_soul.shtml.
72. Трехчастный трактат. - Русская апокрифическая студия. [WWW document]. - URL: http://tower.vlink.ru/nag_hammadi/3-part-text.shtml.
73. Трофимова, М. К. Историко-философские вопросы гностицизма: (Наг-Хаммади, II, Соч. 2, 3, 6, 7) / М. К. Трофимова. – М.: Наука, 1979. – 216 с.
74. Трубецкой, С. Н. Учение о Логосе в его истории: [Философ.-ист. исслед.] / С. Н. Трубецкой. - М.: АСТ; [Харьков]: Фолио, 2000. - 650 с.
75. Федосик, В. А. Киприан и античное христианство / В. А. Федосик. – Минск: Университетское, 1991. – 208 с.
76. Федосик, В. А. Таинство без тайн. Возникновение и социальная сущность первых христианских таинств / В. А. Федосик; Науч. ред. Ф. М. Нечай. – Минск: Наука и техника, 1979. – 150 с.
77. Федосик, В. А. Церковь и государство. Критика богословских концепций / В. А. Федосик; Под ред. Е. М. Бабосова. – Минск: Наука и техника, 1988. – 203 с.

78. Философская энциклопедия. / Глав. ред. Ф. В. Константинов. - Т. 1-5. – М.: Советская энциклопедия, 1970.
79. Фомин, В. П. Неоплатонические вариации на эзотерическую тему / В. П. Фомин. – М.: Аргус, 1997. – 478 с.
80. Хитров, М. И. Ориген. /Отрывки из его работы “Климент и Ориген – учителя александрийские и их век” / М. И. Хитров // Странник. - № 7-9– СПб.: Тип. Ф. Г. Елеонского и К, 1879. – 47 с.
81. Хосроев, А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3) / А. Л. Хосроев; АН СССР, Ин-т востоковедения. – М.: Наука, 1991. – 274 с.
82. Хосроев, А. Л. Из истории раннего христианства / А. Л. Хосроев. – М.: Присцельс, 1997. - 375 с.
83. Школа Валентина: Фрагменты и свидетельства. / Пред., пер. и коммент. Е. В. Афонасина. – СПб: Алетейя, 2002. – 319 с.
84. Штаерман, Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима / Е. М. Штаерман; Отв. ред. Е. С. Голубцова: АН СССР, Ин-т всеобщей истории. - М.: Наука, 1987. – 318 с.
85. Allegro, J. M. Dead Sea Scrolls / J. M. Allegro. – New-York: Viking Press, 1991. – 124 p.
86. Baigent, M. Dead Sea Scrolls Deception / M. Baigent. - New-York: Simon&Schuster, 1993. – 87 p.
87. Bamford, Ch. Homage to Pythagoras: Rediscovering Sacred Science / Ch. Bamford, K. Critchlow, R. Lawlor. – New-York: Lindisfarn Books, 1994. – 298 p.
88. Borg, Markus J. The Heart Of Christianity / Markus J. Borg. - New York: Harper Collins, 1995. - 234 p.
89. Christ and Ecclesia. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
90. Dillon, M. Catholic Identity / M. Dillon. - New York: Cambridge University Press, 1999. - 289 p.

91. Excerpts of Theodotus. - The Gnostic Society Library , College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
92. Faith (pistis) and Knowledge (gnosis) – The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
93. Fragments from the Writings of Basilides. - The Gnostic Society Library , College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
94. Guthrie, K. S. The Pythagorean Sourcebook and Library / K. S.Guthrie. - Grand Rapids: Phanes Press, 1987. – 361 p.
95. Hippolytus Refutations of all Heresies, Book 1-10. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
96. Hoeller, St. A. Gnosticism. New Light On The Ancient Tradition Of Inner Knowing / St. A. Hoeller. - Wheaton: Quest Book, The Theosophical Publishing House, 2002. - 257 p.
97. Hoeller, St. A. The Genesis Factor. – Quest, September 1997. - The Gnostic Society Library, College of Charleston [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
98. Hoeller, St. A. The Gnosis of the Eucharist - The Gnostic Society Library, College of Charleston [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
99. Hoeller, St. A. The Mystery of Iniquity. – A Journal of the Western Inner Tradition, Winter 1999. - The Gnostic Society Library, College of Charleston [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
100. Irenaeus of Lyon Against All Heresies, Book 1-5. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
101. Kung, H. Great Christian Thinkers/ H. Kurt. - New York: The Continuum Publishing House, 1994. - 235 p.
102. Origen An Exhortation to Martyrdom, Prayer / Origen. - New York: Panlist Press, 1979. - 293 p.
103. Origen Contra Celsum, Book 1-8. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.

104. Pagels, E. *The Gnostic Gospels* / E. Pagels. - New York: Vintage Books, 1989. - 224 p.
105. Pagels, E. *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* / E. Pagels. - New York: Random House, 2003. - 272 p.
106. *Pistis Sophia: The Books of the Savior*. (An introduction by G. R. S. Mead). - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
107. *Realized Eschatology*. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
108. Rudolph, K. *The History Of The Synoptic Tradition* / K. Rudolph. - New-York: Cambridge University Press, 1963. - 182 p.
109. Rudolph, Kurt. *The Nature And History Of Gnosticism* / Kurt Rudolph. - San Francisco: Harper Collins, 1987. - 411 p.
110. *The Divine Sophia* - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
111. *Tertullian Against All Heresy*. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
112. *Tertullian Against Hermogenes*. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
113. *Tertullian Against Praxeas*. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
114. *Tertullian Against Marcion, Book 1-5*. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
115. *Tertullian Against the Valentinians*. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
116. *Tertullian Prescriptions Against Heretics*. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
117. *Tertullian Scorpiace*. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.

118. The Acts of John. - The Gnostic Society Library , College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
119. The Apocalypse of Peter. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
120. The Apocryphon of John. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
121. The Gospel of Philip Translated by Wesley W. Isenberg. - The Gnostic Society Library , College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
122. The Gospel of Truth. - The Gnostic Society Library , College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
123. The Name and Naming in Valentinianism. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
124. The Role of Jesus in Valentinianism. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
125. The Testimony of Truth.. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
126. Valentinian Monism - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.
127. Valentinian Teology. - The Gnostic Society Library, College of Charleston. [WWW document]. - URL: www.gnosis.org.