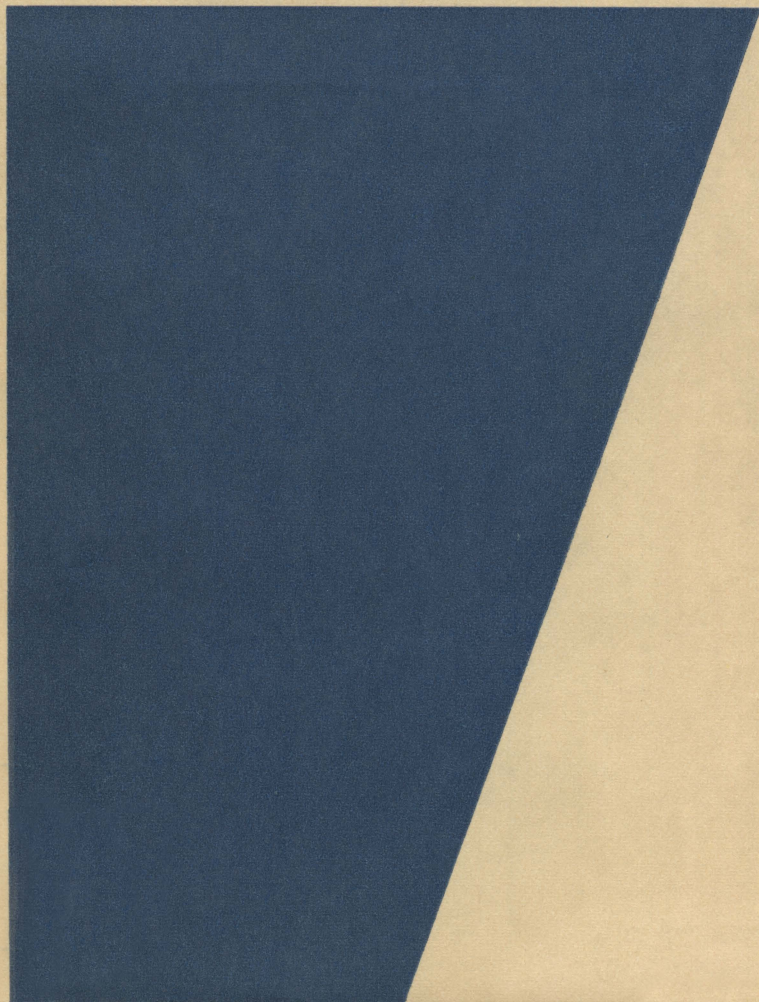


М.К.ТРОФИМОВА

**ИСТОРИКО-
ФИЛОСОФСКИЕ
ВОПРОСЫ
ГНОСТИЦИЗМА**



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

М. К. ТРОФИМОВА

**ИСТОРИКО-
ФИЛОСОФСКИЕ
ВОПРОСЫ
ГНОСТИЦИЗМА**

(НАГ-ХАММАДИ, II,
СОЧИНЕНИЯ 2, 3, 6; 7)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1979

Ответственный редактор
М. А. КОРОСТОВЦЕВ

Книга посвящена значительному явлению духовной культуры поздней античности — гностицизму, который рассматривается в связи с историей общества, религиозными и философскими течениями эпохи. Работа написана на основе изучения четырех произведений, обнаруженных в 1945 г. среди коптских рукописей вблизи Наг-Хаммади (Египет). В приложении дан полный перевод этих источников на русский язык.

Т $\frac{10501-232}{013(02)-79}$ 25-79. 0302000000

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1979,

Эта книга возникла в ходе работы над коптскими текстами, обнаруженными в середине нынешнего столетия в Верхнем Египте. Феллахи, рывшие землю в районе Наг-Хаммади у подножия крутой горы Гебель-Эль-Тариф, на левом берегу Нила, неподалеку от античного поселения Хенобоскион, нашли тайник. Район приблизительно соответствует тому месту, куда, согласно преданию, около 314 г. удалился св. Пахомий¹ и где в IV в. располагались первые основанные им монастыри. В тайнике оказался сосуд, содержащий тринадцать (точнее, двенадцать и остатки еще одного) кодексов-сборников. Была высказана мысль, что это собрание папирусов, или «гностическая библиотека», как стали называть его, принадлежало одной из сект, обосновавшихся в Наг-Хаммади, — возможно, сетиям либо валентинианам. Несогласие с этой гипотезой выразил К. Даниель², предположивший, что собрание папирусов было собственностью монастырской общины.

Прежде чем попасть в руки знатоков, рукописи претерпели многочисленные приключения, весьма напоминавшие те, которые проделали их соперники по славе — документы Мертвого моря. Объявились и владельцы папирусов, до того длительное время предпочитавшие сохранять инкогнито, были и газетная сенсация под заголовком: «Пятое евангелие нашлось!», и сообщения о легендарном костре, на котором будто бы погибла часть рукописей.

В настоящий момент 12 сборников находятся в Коптском музее в Каире, часть еще одного приобретена Институтом Юнга в Цюрихе (остальная часть этого сборника — 46 страниц — хранится также в Коптском музее). В них содержатся тексты религиозного характера, написанные по-коптски: десять — на саидском наречии,

один — на диалекте, представляющем смесь субхмимского, саидского, а также фаюмского наречий и называемом иногда «новым» и «неизвестным», и один — вперемежку на нем и на саидском³. Для истории формирования коптской письменности хенобоскионское открытие имеет первостепенное значение, ибо знакомит с ранними ее опытами. Палеографические особенности позволяют датировать рукописи серединой IV в.⁴. Однако содержание их во многих случаях отражает пласты более древние.

Состав библиотеки также весьма разнообразен. Беглый перечень видов литературы, обнаруженной в Хенобоскионе, привел известный специалист по истории религий А. Ш. Пюэш: «Откровения преимущественно космологического плана, догматические рассуждения, претендующие быть философскими, беседы или диалоги, молитвы и особенно евангелия, послания, деяния или апокалипсисы в собственном смысле слова»⁵. В тринадцати сборниках насчитывается около 50 произведений⁶, из них «Послания Евгноста» и «Тайная книга великого невидимого духа» повторяются дважды, а «Апокриф Иоанна» — трижды.

Даже сейчас, по прошествии тридцати с лишним лет со времени находки рукописей, трудно оценить в полной мере значение этого события. Сочинения, обогатившие фонд источников по истории гностицизма и раннего христианства, еще многие годы, надо думать, будут волновать умы ученых. Пищу для размышлений найдет здесь языковед и историк, философ и литературовед, религиовед и этнограф.

Библиотека Наг-Хаммади ощутимо раздвинула границы наших знаний древнегреческой литературы. Подавляющее большинство произведений (если не все) представляет собой коптский перевод ранее почти неизвестных греческих оригиналов⁷. Только с греческими вариантами некоторых из этих текстов могли быть знакомы Ириней, Ипполит, Плотин и др. Естественны поэтому попытки ряда исследователей вернуться к подлиннику, переведя коптский текст на древнегреческий язык⁸.

Помимо проблем языковых, которые во множестве рождены этими произведениями, в зарубежной литературе обсуждается и их историческая интерпретация. По

словам Пьюэша, «открытие библиотеки Наг-Хаммади предвещает полный пересмотр наших представлений о гностицизме»⁹. Находка неизменно оказывается в центре внимания его исследователей¹⁰. Что касается христианства самой ранней его поры и ересей, сопутствующих развитию ортодоксального учения, то и в этом отношении рукописи поистине бесценны и нуждаются в разностороннем историческом анализе. Едва ли одной только увлеченностью можно объяснить мнение французского ученого Ж. Доресса, который характеризовал сочинения, найденные в Хенобоскионе, как «бесконечно более богатые, более обещающие в смысле неожиданных исторических и философских выводов, чем заслуженно знаменитые рукописи Мертвого моря»¹¹.

Многие произведения Хенобоскионской библиотеки уже опубликованы и переведены на западноевропейские языки¹². Вначале руководство этим кропотливым и сложным трудом взял на себя Коптский музей в Каире, распределивший тексты между переводчиками из разных стран. Затем, после создания Международной комиссии АРЕ — ЮНЕСКО по исследованию рукописей Наг-Хаммади, работа приобрела более широкий размах. Назрела необходимость предпринять факсимильное издание всех рукописей с переводом их на английский язык. Эта задача затруднялась фрагментарностью и значительной поврежденностью некоторых текстов. Сотни разрозненных отрывков надлежало расположить в порядке их следования друг за другом. Усилиями ученых Франции, Швейцарии, АРЕ, США, ФРГ, ГДР и других стран мира уже сделано немало. Помимо публикации и переводов ряда произведений вышло множество статей и монографий, посвященных собранию Наг-Хаммади, а также (по инициативе комиссии) начат выпуск периодической серии трудов. Библиография памятников насчитывает сотни названий¹³.

Издание находок побудило ученых обратиться к наиболее общим темам: уже в 50-е годы появились книги Г. Ионаса «Гностическая религия»¹⁴, Р. Вильсона «Гностическая проблема»¹⁵, Р. М. Гранта «Гностицизм и раннее христианство»¹⁶.

Велико значение «гностической библиотеки» для критики библейских текстов, дисциплины прикладной,

но совершенно необходимой при изучении древней истории. Документы пестрят ссылками на Ветхий и Новый завет — почти дословными выдержками из него или более свободными реминисценциями. Восстановить картину того, как складывались библейские тексты, отделить первоначальные варианты от более поздних наслоений — задача столь же важная, сколь и сложная. Собственно исторические суждения прямо зависят от того, какому именно варианту текста отдано предпочтение.

Содержание обнаруженных в Хенобоскионе рукописей привлекает внимание не только историков, философов и богословов, но и психологов. Ими заинтересовался основатель школы аналитической психологии К. Юнг. Это понятно, поскольку названные документы могут быть прочтены и в контексте гностической и алхимической литературы, которой специально занимался этот ученый¹⁷.

Как ни полны обзоры, посвященные Хенобоскионской библиотеке, как ни глубоки наблюдения и выводы, сделанные в специальных работах, все написанное дает лишь весьма приблизительное представление о ее богатстве. Это естественно, ибо всякому, кто обращается к ней, она раскрывается в соответствии с его интересами и возможностями, и, вероятно, она вызовет к жизни еще множество тем, о которых сейчас мы даже не подозреваем.

В настоящей книге, построенной на материалах четырех сочинений из второго сборника (2, 3, 6, 7), которые составляют примерно десятую долю собрания, затрагиваются лишь вопросы, всего сильнее заинтересовавшие нас; мы, разумеется, ни в кося мерс не предполагаем исчерпать круг проблем, связанных с рассматриваемыми произведениями.

Сочинения из Наг-Хаммади значительны и в очень специальном, и в общем смысле. Первое, что останавливает внимание при знакомстве с ними, — это мировоззренческая устремленность памятников. Проблема «я» и «мир» различима в них достаточно отчетливо. И то, какую форму она тут принимает, свидетельствует о вполне определенной эпохе, когда названная проблема могла быть сформулирована именно так, а не иначе. История культуры знает немало попыток определить и решить ее. Но при всем их своеобразии некоторые осо-

бенности повторяются снова и снова, заставляя исследователей искать этому объяснения.

Проблема «я» и «мир» сопряжена с вопросом о том, что есть познание мира. Размышляя о мире, человек может отделять себя от него, как познающий от познаваемого. Такое отделение и противопоставление себя ему необходимо аналитическому мышлению. Вместе с тем своей жизнью, существом, деятельностью человек включен в мир. Эта целостность, это единство столь же настоятельно заявляют о себе, требуют внимания, отвечающего этому поведению, как и противоположная установка сознания — на разделенность познающего и познаваемого.

В текстах Наг-Хаммади обе позиции по отношению к миру, дробящая и целостная, отразились в виде двух форм существования человека — согласно гностической терминологии, в «мире» и в «гносисе». Образ «мира» (kosmos) играет в рукописях огромную роль. Множественность, раздробленность, смерть, тьма совмещаются с этим образом. В «гносисе», который обозначает в текстах не только цель (единство, жизнь, свет), но и путь к ней, противоположность познающего и познаваемого исчезает, человек обретает — через предельное напряжение своих индивидуальных возможностей — истинное чувство общности с мирозданием, отчужденность преодолевается.

Тема отчужденности проходит через всю мировую литературу и привлекает к себе исследователей в самых различных планах. В нашей историографии много места отводится социальным корням отчужденности. Но есть и личный аспект проблемы — умонастроение того, кто претерпевает подобное состояние и творчеством своим дает знать о нем.

В переломную эпоху поздней античности центр тяжести в вопросе «я» и «мир» все более переносился с «мира» на «я». Психология занимала умы и стоиков и неоплатоников. Скрытые возможности человеческой психики составляют основу гностического экстаза. С этой точки зрения важно не только определить вклад, которым наука психология обязана поздней античности, но и изучать самую форму духовной жизни людей. Направленность на «я», повышенное внимание к психологии — познавательное и практическое — не еди-

ножды засвидетельствованы в истории культуры. Публикация новых источников по гностицизму, как представляется, должна способствовать накоплению историко-культурного материала, так сказать, эмпирической разработке важной темы, без чего широкие обобщения немислимы.

Итак, в настоящей книге выделяется второй аспект темы отчужденности. Акцент переносится на целостность источников, характер мышления их авторов, анализ творческих процессов, которым источники были обязаны своим появлением. Но как бы ни были существенны эти вопросы сами по себе, историк рассматривает их в перспективе общественного развития, ищет связи между внутренней жизнью человека и заданными ему извне условиями, социальными, историко-культурными и прочими, даже если предметом изучения становится именно эта жизнь: в ней он видит взаимодействующую самых различных пересекающихся влияний. Необходимость не упускать из виду эту социальную в широком смысле слова суть предмета очевидна.

Едва ли, например, можно понять возникновение или успех христианского учения или гностических поисков типа тех, с которыми знакомят тексты Наг-Хаммади, вне духовных особенностей эпохи — огромного интеллектуального богатства Рима первых веков Империи, культурного наследия Греции, Востока, отзвуками чего полна римская литература. И та же эпоха дает бесчисленные примеры поразительного малодушия, низости, жестокости, которыми пестрят сочинения Тацита или Светония. Учения, занимающие людей времен Империи, — зачастую лишь предмет тренировки ума, не влияющий на выбор жизненных установок, на нравственный облик. Поразительный интеллектуальный блеск и заниженные жизненные цели, отдача своих сил иному, чем истины, сменяющие друг друга в звучных риторических упражнениях, — таково лицо эпохи.

На этом фоне единство учения и жизни получало особую притягательность, будь то стоический путь, при котором силы нередко уходили на то, чтобы расстаться с жизнью в соответствии с философскими принципами, будь то христианство, проповедь коего была тем действеннее, что в нем учение и жизнь Иисуса взаимно дополняли, повторяли друг друга. Жизнь Плотина, оли-

цветворявшая его учение, тоже немало способствовала популярности идей неоплатонизма. Проповедь отшельничества, откуда бы она ни исходила, была привлекательна тем, что отвечала потребности людей в единстве мировоззрения и поведения. К подобной цели звал человека и гностицизм с его пренебрежением к «миру», допуская такие крайности, как жесточайший аскетизм или полный отказ от любых нравственных запретов.

В то же время настойчиво прокладывала путь идея личной ответственности. С одной стороны, человек как будто остался совсем одиноким, лишенным привычных общественных связей, с другой — утратив это, он осознал свою причастность миру. Новое отношение к самому себе и к миру все чаще проступало в культуре поздней античности. Новое самосознание не только налагало иные обязанности на человека, но и несло радостное и одновременно горькое чувство единства с миром, открывало некую возможность продолжить свою жизнь, возможность, которая не мыслилась человеку, еще не оборвавшему связей с общиной, народностью, семьей. В отчетливой форме это выражено в христианстве — в образе канонического Иисуса, принявшего на себя все тяготы и горести мира. И гностицизм был движим той же потребностью в цельности. Ориентированный на самопознание, пробуждение глубинных сил человека, ломку привычных установок мышления, он звал к поискам общности особого рода.

Возвращаясь к вопросу об особенностях познания, следует коснуться еще одного аспекта. Процесс познания задевает все стороны мышления человека — и рациональную и иррациональную. Многочисленны и разнообразны препятствия, нарушающие их согласие, одна из сторон может быть подавлена, их активность может иметь прямо противоположное направление. В истории культуры это проявляется в поисках полярных решений, ведущих, в свою очередь, к противоположным крайностям. Выход ищут и в интуитивных озарениях, и в усилиях аналитического мышления. Но хотя говорится о рациональной или иррациональной окрашенности того или иного явления культуры, оба начала неразрывно связаны друг с другом, даже если предпочтение отдано одному из них.

Так, сплетение рационального и иррационального нетрудно увидеть и в сочинениях из Наг-Хаммади, рассматриваемых в этой книге. В гносисе, иррациональном познании, мнится спасение. И вместе с тем описанный в текстах и осознанный с помощью отвлеченных понятий гносис оказывается связанным с аналитическим мышлением.

Нельзя говорить об отчужденности вообще. Это всегда вопрос об отчужденности, испытываемой по отношению к чему-то и компенсируемой чем-то. Отчужденность, которую ощущал человек с нарушением общественных связей, вела к переориентации интересов, возникала компенсирующая область — в зависимости от степени и характера отчужденности. На смену некогда наполнявшей смыслом жизнь людей политической деятельности пришли религиозно-моральная активность ранних христиан, мистическое самоуглубление и экстаз гностиков Наг-Хаммади.

Поскольку мы намерены сосредоточить внимание на личной стороне состояния отчужденности, посмотреть на изучаемые сочинения как бы изнутри, встает вопрос о возможности понимания текстов. Имеются в виду не лингвистические трудности, вызванные переводом их на новые языки, а понимание внутреннего содержания. Разумеется, эта задача интерпретации знакома и переводчику, который своим переводом дает знать о том, как он ее решил. Но решена она может быть не только средствами перевода. Историк постоянно с ней сталкивается. Сама по себе она становится предметом его раздумий.

Ведь вопрос о том, что и как может понять в сочинениях из собрания Наг-Хаммади современный ученый, — вопрос общего значения. На него нельзя ответить, ограничиваясь лишь рамками названных сочинений. Он много шире. Речь идет — пусть применительно к материалам данного собрания — о весьма важной стороне в работе историка. Поэтому представляется целесообразным с самого начала выразить свое отношение к ней, ибо это отношение проявляет себя не только в конечных результатах, но и в путях, коими к ним приходишь.

При изучении каждого из сочинений Наг-Хаммади бросается в глаза множество особенностей, которые со-

поставимы с более или менее подобными им в других письменных источниках, причем не только близких по времени, но и более ранних и значительно более поздних. Такими сопоставлениями пестрит специальная литература, но для внутреннего понимания документов они хотя и не бесполезны, но недостаточны, так как остаются в целом случайными и внешними по отношению к памятникам.

Есть сходство и более глубокое, касающееся не отдельных деталей, а существа произведений. Например, путь самопознания как путь к сущему, самостоятельность и самобытность этого пути у каждого, кто им идет, предположение о тождественности абсолютного в божестве и человеке, а потому и о возможности слияния познаваемого и познающего, наконец, сам способ мышления, т. е. все, что составляет основу сочинений Наг-Хаммади, в иной форме, в иных сочетаниях неоднократно проявляется в культуре разных времен и народов.

Но как увидеть эту основу, как подойти к ее пониманию и изучению? Да и реально ли само внутреннее постижение?

Думается, такая возможность реальна. Она обусловлена двумя обстоятельствами. Первое допустимо назвать единством человеческого мышления, тем единством, которое помимо прочего означает равные способности к мышлению, заложенные как в человеке прошлого, так и в нашем современнике. «Мышление у человека во все века было в целом тем же», — пишет акад. Д. С. Лихачев¹⁸. Мобилизуя эти способности, перевоплощаясь на время в тех, чье творчество историк изучает, он обретает надежду понять его и проследить за его развитием.

Иначе говоря, давнишний спор, что есть история — наука или искусство, не беспочвен. Отказавшись от пути искусства в качестве пути понимания, историк неизбежно ограничивает себя в весьма существенном. Под путем искусства здесь подразумевается возможность вживания, перевоплощения, основывающаяся на единстве человеческого мышления.

Именно это и есть один из залогов проникновения в суть документов прошлых эпох, а не знания только внешнего.

Интерпретируя памятник, историк отправляется от той культурной традиции, к которой он принадлежит. Обстоятельства его жизни, способности, свойства характера — все влияет на его труд. Он напрягает разум, чувство, волю, чтобы добиться понимания текста. Без участия личного начала не может быть творческого акта. Но и результат его — не зеркальное отражение изучаемого предмета, безразличное к тому, кто его познает. Понимание всегда есть нечто новое, сплав того личного, что отдает изучающий, и предмета, постигаемого им. Вместе с тем оно как процесс не имеет предела, хотя отдельные отрезки его приобретают законченную форму.

Второе обстоятельство, гарантирующее понимание, тесно связано с первым и состоит в том, что, подобно тому как каждый из путей мышления подчинен своим законам, в силу чего историк, войдя в тот или иной строй мышления, получает возможность предвосхищать еще неизвестные ему особенности этого строя, движение мыслей и чувств протекает не случайно, а также имеет определенную заданность. Это ни в коей мере не снимает вопроса о внешней обусловленности мироощущения и мировоззрения.

Применяемый историком способ вживания — не самоцель. Он играет вспомогательную роль. Он необходим, чтобы понять тех, о ком идет речь. Этот способ непременно сочетается с другим — аналитическим, позволяющим осмыслить результаты достигнутого первым способом. И если первый предполагает некую совмещенность историка с его героями, то второй требует обобщений, логических операций и т. д.

Используемый вместе с аналитическим, способ вживания ограждает исследователя культуры от того, чтобы искать всюду лишь рассудочные акты или в лучшем случае длительную подготовку теоретического мышления. Другие формы мышления, если овладеть ими «изнутри», перестают быть некими ущербными реликтами и обретают свою подлинную значимость.

Сказанное, разумеется, нисколько не перечеркивает принципа историзма при изучении явлений культуры. Но он может быть реализован не в том, что данное явление связывается с более низкой или более высокой степенью на пути к теоретическому мышлению. Отстаи-

вая возможность сосуществования разных форм мышления, было бы неверным отрицать их различное наполнение, различное содержание, различное сочетание в ту или другую эпоху. Думается, именно это и составляет своеобразие и эпохи в целом, и творчества отдельных людей.

Интерес к вопросу понимания памятников культуры отчетливо выражен в отечественной литературе. Для раздумий по поводу отношений, которые устанавливаются между творцом произведения и воспринимающим его, немало дают труды А. А. Потебни¹⁹. Среди теоретических работ, в большей или меньшей степени касающихся этой темы, выделяются работы М. М. Бахтина. Развитая им мысль об эстетическом переживании как совершенно необходимом этапе исследования памятников искусства в измененном виде распространяема, очевидно, на многие явления культуры. Вживание в качестве пути к пониманию последней представляется неременным моментом научного процесса²⁰.

В нашей книге специально рассматривается вопрос, как создавались сочинения из Наг-Хаммади. Этот вопрос в известной мере связан и с дальнейшей судьбой сочинений. Ведь творческий акт и акт восприятия, что заметил еще Платон, составляют одно целое. При своем рождении произведение уже несет в себе, часто в скрытой форме, возможности дальнейшей жизни и интерпретации. Книги имеют свою судьбу. И хотя анализ творческого пути писателя не может заменить анализа его произведения, непроходимой грани между ними нет. Уясняя, как возникал труд и что значил для его создателя, можно отчасти определить, почему так, а не иначе он был принят современниками и последующими поколениями.

Выявление внутренней логики произведения (одна из целей нашей работы) не исключает внимания к иным темам. Изучение отдельных гностических памятников немислимо без предварительного представления о гностицизме. Вместе с тем оно должно углубить знание того, что есть гностицизм. «Герменевтический круг» налицо. Потому специальным главам, посвященным четырем сочинениям из собрания Наг-Хаммади, предпослана глава, содержащая не только краткий обзор путей исследования гностицизма, но и попытку выделить не-

которые существенные особенности самого этого явления.

Анализ заставляет нас разлагать, определять, классифицировать. Мы отделяем гностицизм от его среды и задерживаем внимание на чертах, изначально присущих ему и все явственнее обнаруживаемых со временем. Мы стараемся не упускать из виду, что это — одна из форм нашего постижения исторической действительности и их может быть великое множество. Изменяем угол зрения, и противостояние гностицизма и его среды оборачивается их взаимопроникновением, тем единством, когда можно сказать, что эпоха говорит устами гностических авторов и что гностицизм — не что иное, как средоточие неких представлений об особенностях этой эпохи.

Из нескольких десятков произведений, сохранившихся в рукописях Наг-Хаммади, в основу книги положены, как уже отмечалось, четыре сочинения — из второго сборника (2, 3, 6, 7) ²¹. Чем обусловлен наш выбор?

Во-первых, эти сочинения, более или менее тесно связанные с раннехристианской литературой, заслуживают быть особо изученными как «пограничные», как заключающие в себе ответ на вопрос, какие черты несходства с идейным строем раннего христианства привели их в разряд апокрифов.

Во-вторых, эти сочинения освещают первостепенный для гностицизма вопрос о познании как самопознании.

Что касается трех других сочинений из второго сборника («Апокриф Иоанна», «Сущность архонтов» и трактат без названия), то они в своем роде не менее содержательны для выявления сути гностицизма, однако самое примечательное в них — гностическая мифология — в настоящей книге не затрагивается.

В четырех очерках, написанных преимущественно на материале четырех сочинений («Евангелие от Фомы», «Евангелие от Филиппа», «Толкование о душе», «Книга Фомы»), проблема познания — самопознания предстает с разных сторон: с точки зрения идейного строя сочинений, форм мышления, особенностей литературного стиля. В первом из очерков рассмотрен ряд методических приемов, с помощью которых в зарубежной ли-

тературе ведется изучение гностических и раннехристианских текстов.

Заключает книгу перевод с коптского языка на русский четырех апокрифов Наг-Хаммади.

Мы надеемся, что читатель найдет здесь единство; порожденное не только темой, вокруг которой группируются очерки, но и целью, постоянно направлявшей наши усилия, — пролить хотя бы слабый свет на значение этих памятников мировой культуры.

Работа посвящается памяти матери автора — Наталии Мартыновны Узуновой.

Теме «гностицизм» посвящено очень много трудов. Разные интересы скрестились при ее изучении. Границы и сущность явления, возникновение, способы исследования, оценки — все вызывает ожесточенные споры, и, чем сильнее они разгораются, тем дальше оказывается историк от возможности опереться на общепринятое мнение. Груды книг и статей не избавляют от задачи искать наилучшее решение вопроса: что есть гностицизм?

Наиболее ранние сведения о тех, кого впоследствии стали называть гностиками, содержатся в Новом завете¹. И христианские писатели (Ириней, Ипполит, Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген, Епифаний), и неоплатоники (Плотин, Порфирий и их последователи), сурово критикуя чуждые им учения, более или менее подробно передавали их суть². В трех случаях христианские авторы привели и подлинные тексты самих гностиков: Ириней — «Послание Птолемея к Флоре», Ипполит — гимн наассенов, Климент Александрийский — отрывки из Феодота. Однако настоящее знание такого рода произведений принесли открытые в Египте коптские рукописи: Бруцианский сборник (две книги Иеу, так называемый безымянный древнегностический трактат), Аскевианский сборник («Пистис София»), Берлинский папирус 8502 («Евангелие от Марии», «Апокриф Иоанна», «Мудрость Иисуса Христа»).

Подлинным событием явилось обнаружение рукописей в Наг-Хаммади. Учения, вызывавшие нападки Ириней, Ипполита, Плотина, сочинения, известные лишь по беглым упоминаниям отцов церкви, огромная, весьма разнообразная по своему содержанию литература в середине XX столетия стали достоянием исследователей.

Для изучения этой темы широко привлекаются и

герметические произведения, манихейские тексты, памятники мандеев. Круг документов, связываемых с гностицизмом, меняется в зависимости от того, какое определение данного явления принимает тот или иной ученый³.

Определить гностицизм — значит ответить на вопрос о его происхождении. На этом настаивали многие участники Международного коллоквиума в Мессине (1966). И хотя изучение любой стороны гностицизма неизбежно предполагает внимание и к другим его сторонам, угол зрения, под которым ведется исследование, заметно влияет на его итоги. В соответствии с этим гностицизм оборачивается то явлением в истории христианской церкви, то феноменом, развивающимся независимо от нее в недрах вавилонской, иранской, египетской, иудейской, греческой культур; выступает то сочетанием разных начал, то качественно новым образованием, то суженным хронологически до двух столетий, то преодолевающим временные границы. В одних случаях происхождение гностицизма прямо входит в его определение, в других отступает в тень как сравнительно маловажное. Однако все мнения, которые так богато представлены в современной литературе, не столько противоречат друг другу, сколько взаимно дополняют друг друга.

Факсимильное издание найденных в 1945 г. сборников Наг-Хаммади открыло широкие возможности перед исследователями. Во многих странах Европы и Америки группы ведущих ученых заняты их всесторонним рассмотрением. Созываются международные конференции, на которых гностицизм анализируют с самых разных точек зрения. Достаточно познакомиться с докладами, сделанными на коллоквиумах в Мессине и Копенгагене, чтобы убедиться в разнообразии научных поисков, так или иначе связанных с темой «гностицизм». Кумранские документы и герметические трактаты, Новый завет и орфико-пифагорейская традиция, мандейские и манихейские документы, упанишады и религиозные тексты древней Америки, сборники из Наг-Хаммади и сочинения Филона Александрийского прошли перед глазами участников коллоквиума в Мессине, которых эти памятники интересовали как источники знания о происхождении гностицизма.

Внимание, которое в наши дни встречает тема, вызвано не только естественной любознательностью ученых по отношению к действительно беспрецедентному открытию в Наг-Хаммади, но и другим обстоятельством. Об этом сказал в своем докладе на коллоквиуме в Копенгагене (1973) его почетный президент Г. Ионас: «Гностицизм касается самых больших вопросов современного человека, вопросов, о которых XIX век, к счастью для него, и не подозревал и по отношению к которым мы столь чутки в наш вывихнутый век»⁴.

Необычайно разросшаяся в последнее время за рубежом литература о гностицизме ошеломляет читателя самыми различными подходами к теме. Диапазон значителен — от академических изданий, рассчитанных на узкий круг специалистов, до книг, жанр которых трудно определить и в которых изрядная доля дилетантизма сочетается с потребностью найти ответ на наиболее острые проблемы современной жизни. Но «мода на гностицизм» и увлечение им не должны заслонить тот факт, что и в среде ученых интерес к этой теме чрезвычайно велик. Они неизменно испытывают потребность уяснить для себя разные стороны рассматриваемого явления.

Но вернемся к истории. Гностическая традиция неоднократно оживала в ересьх богомилов, альбигойцев, в произведениях Парацельса, Джордано Бруно и многих других. Однако мы минуем средневековье и эпоху Возрождения, поскольку тогда, как и в дальнейшем, в некоторых религиозно-философских движениях XIX—XX вв. она не была предметом изучения, а оставалась исторически действенной силой — правда, всякий раз несколько видоизмененной в новой обстановке.

Рациональный век Вольтера с презрением прошел мимо этой традиции как темы собственно научного интереса, и предметом специального рассмотрения она стала лишь в XIX столетии. То, что улавливали древние, употребляя слова «гностик», «гносис» и тем самым наводя на мысль о существовании некоего феномена в духовной культуре II—III вв., положило начало научной теме, названной ее первыми исследователями «гностицизмом». Интересно наблюдать, как постепенно изменялось содержание этого понятия, как ширились территориальные и хронологические границы, в кото-

рых оно действовало, как появлялись новые источники, привлекаемые для его раскрытия, множились плоскости его изучения, перемещались ударения. История этой темы продемонстрировала не только смену течений в историографии, но и развитие философской мысли нового времени.

И ученые, введшие в науку сам термин, и древние, обозначавшие словами «гностики», «гносис», «гностический» явление, которое вызывало их пристальный интерес, до известной степени схожи между собой. Сходство заключается в том, что и те и другие вступали в некоторое отношение с открывавшейся им действительностью, в результате чего и возникли указанные термины. Однако в первом случае эта действительность отстояла на многие сотни лет, и понятие «гностицизм» формировалось как понятие теоретическое, отвечавшее ряду признаков, выделенных при анализе исторических источников. Оно отражало усилия исследователей, их способность разлагать и синтезировать. Во втором же случае это была не теоретическая работа. Живыми были и те, кто прибегал к определению «гностики», и те, к которым данное слово прилагалось. И плодом такого взаимодействия была не теория, не рождение некоей новой категории, а поворот в жизненно важном споре, новая страница в истории, ибо появилась ранее неизвестная граница, ставшая теперь благодаря названности сама весьма ощутимой силой в судьбах споривших. Это не умозрительное отвлечение от уже свершившихся событий, а само свершение. Не написание истории, а сама история. (Хотя и написание истории в системе отношений историка с его окружением, его временем есть тоже история.)

А. Неандер⁵, И. Баур⁶, А. Гарнак, которые впервые вплотную приступили к исследованию гностицизма, смотрели на него как на христианскую ересь. В лице гностиков А. Гарнак увидел первых богословов и определил гностицизм как «острую эллинизацию христианства»⁷, не отступив в этом смысле от отцов церкви, также уловивших в учениях гностиков следы влияния греческой философии.

В. Анц взглянул на гностицизм как на феномен, имевший отношение к восточным религиям⁸. Сосредоточив внимание на поисках основной гностической идеи,

он обнаружил ее в мифе о восхождении души, который сопоставил с месопотамскими источниками, и счел Вавилонию родиной гностицизма.

Далее этой темой занялись историки и богословы из Геттингенского университета: В. Буссет, И. Вейсс, Вреде, М. Дибелиус, Р. Бультман, Г. Борнхамм, Э. Кэзemann, образовавшие «школу истории религий». В сотрудничестве с ней работали П. Вендланд, Э. Норден, Р. Рейценштейн, Андреас и др. Их интересовало религиозное окружение христианства. Вслед за В. Анцем они рассматривали гностицизм как явление, возникшее до и независимо от христианства.

В. Буссет⁹ связал с ним мифы о борьбе света и тьмы, добра и зла, духа и материи, о спасителе, побеждающем злые силы, о восхождении души. Такая характеристика гностицизма позволила искать его корни в иранской мифологии и греческой философии. Линию В. Буссета продолжил Р. Рейценштейн¹⁰ — он отстаивал иранское происхождение гностицизма и привлекал для его изучения манихейские и мандейские документы.

Ответом на восточно-мифологическое увлечение были работы Шедера¹¹, который указал на зависимость изучаемого явления от платонизма и пифагорейства, на эллинский склад мысли, присущий гностикам. Об этом раньше писал П. Вендланд¹²; он, подобно А. Гарнаку, оттенял синкретический характер их учений, видя в гностах не только религиозных философов, но и духовидцев.

Р. Бультман, труды которого отразили влияние философии существования на историко-богословские исследования¹³, подошел к проблеме несколько иначе, чем его предшественники. Для него суть гностицизма заключалась не в синкретической мифологии, а в экзистенциальном понимании мира и человека. В «Евангелии от Иоанна» Р. Бультман¹⁴ увидел древний гностический миф иранского происхождения о небесном посланце, спустившемся на землю, чтобы дать откровение людям. Учение мандеев, о котором благодаря опубликованным М. Лицбарским документам¹⁵ стало известно много нового, возникло, по Р. Бультману, в иудейской среде и также было причислено им к гностицизму.

Г. Ионаса (ученика Хайдеггера и Бультмана) гностицизм заинтересовал прежде всего с философской

точки зрения. Он шутливо называет себя аутсайдером, сознавая, что его увлеченность иная, чем у тех знатоков текстов, которые читают иранские, коптские, тюркские и прочие памятники в подлиннике. В докторской диссертации «Der Begriff der Gnosis», а затем в выросшей из нее книге «Gnosis und spätantiker Geist»¹⁶, переиздававшейся не раз и постепенно разрастающейся, Г. Ионас отделил гносис и от теоретического знания греков аристотелевского толка, и от познания бога в древнееврейских религиозных текстах¹⁷. Гносис гностиков, согласно Ионасу, — третий этап знания. У него своя феноменология, которую стремился выявить исследователь. Это знание тайное, спасительное, получаемое в откровении. Гносис неотделим от своего времени — поздней античности. У Плотина, Порфирия и других неоплатоников обнаруживает себя высочайшая форма того знания, которое стоит за «логосом» и «теорией» греческой традиции. Итак, это — сфера позднеязыческой квазифилософской мысли, парящей на границе между философией и мистицизмом.

Ученого упрекали за это тождественное в конце концов духу поздней античности определение гносиса. Но гностицизм, который, по Г. Ионасу, не есть гносис, толкуется этим автором как явление сиро-египетского типа. К нему он отнес большинство так называемых христианских гностиков, создателей сочинений из Наг-Хаммади, «Поймандреса» и гностиков, осужденных Плотинном. Неприятие мира было новой чертой, отличавшей, по мнению Г. Ионаса, гностицизм от античной традиции. Последний не был плодом распространения христианства в греко-римскую эпоху. Он дохристианского происхождения и сам явился важным действующим началом в становлении христианства¹⁸.

В докладе, прочитанном на коллоквиуме в Мессине и посвященном типологии гностицизма, ученый наметил четыре основные темы гносиса: духовная история творения, условия жизни человека, его природа, соединенная с докосмической драмой, и доктрина спасения. Гностическими эти темы делает «великий момент знания», присутствующий в каждой из них. Г. Ионас видит тут историческую концепцию универсального бытия, предшествовавшую учению Гегеля, хотя гностиков отличает от Гегеля и сближает с Плотинном лежащая в основе

движения деволюция, а не эволюция. Дуалистичен или монистичен гностицизм? Ответ таков: первый спекулятивный принцип его монистичен, первый экзистенциальный — дуалистичен. Иными словами, человек и божество едины по своей сути, но отделены друг от друга миром. Существование духа внутри мира — это и есть драма божества. Знание спасительно, незнание же — сон, опьянение души — препятствует человеку знать о самом себе. В противоположность ветхозаветной апокалиптике значимы не царства и народности, а единственно душа человека. Сделав ряд тонких наблюдений по поводу эмоциональной природы гностицизма, характера гностической мифологии, Г. Ионас заключает предложенную им типологию выводом, что гностицизм есть революция против иудаизма, даже если предположить, что возник он в иудаизме. Резкая настроенность против мира определяет его антииудаистскую форму.

Попытка создать типологию гностицизма (независимо от того, в какой степени мы ее принимаем) сама по себе очень интересна, так как демонстрирует еще один возможный подход к рассматриваемому феномену. Однако автор этой типологии в своем докладе на коллоквиуме в Копенгагене сказал о необходимости отложить на время подобные поиски обобщений и уступить место исследователям текстов. «Сейчас день коптолога, день ираниста», — заявил он.

Круг источников, привлекаемых при изучении гностицизма, действительно постоянно расширяется. Найденные в начале нынешнего века и постепенно публикуемые турфанские фрагменты¹⁹ и коптские материалы из Египта²⁰ углубили понимание манихейства, которое ряд ученых также связывают с гностицизмом.

Еще один шаг в истолковании последнего был сделан А. Фестюжьером²¹, который, вслед за Р. Рейценштейном изучив герметические документы и сочтя их гностическими («языческий гностицизм»), воспринял их прежде всего как свидетельство упадка рационализма. По его мнению, герметизм был явлением чисто литературным, не имевшим ничего общего с каким бы то ни было религиозным установлением.

Английский ученый Р. Вильсон²² полагал, что в слишком широких территориальных и хронологических границах понятие «гностики» постепенно утрачивает

свою определенность. Он настаивал на том, чтобы отделить их от «гностицизирующих», и вернуться в общем к традициям древних. К гностикам он относил христианских еретиков, на которых нападали Ириней и Ипполит, гностицизирующими же именовал Филона Александрийского, мандеев, манихеев. Р. Вильсон отказывается видеть в гностицизме сумму идей. Скорее это — некое пестрое идейное содержание, обнаруживавшее себя в разных формах — от высочайшего философского мистицизма до низкой магии.

В эпоху увлечения экзистенциализмом гностицизм оказался темой, к которой обращаются особенно охотно. Характеристика его дается в понятиях этой философии. Вот что, например, пишет А. Ш. Пьюш: «Как и весь гностицизм, манихейство родилось из страха, сопровождающего существование человека в мире. Положение, в котором он оказывается, рассматривается как странное, невыносимое, в корне дурное. Он ощущает себя поработанным телом, временем и миром, причастным злу, которое постоянно угрожает или оскверняет его. Отсюда — необходимость освободиться... Свобода и полная чистота — это в моем бытии, в моем подлинном существовании. Я поистине выше действительной жизни и чужд этому телу, этому времени и этому миру»²³.

Сходные пути мысли, выявленные в гностических источниках и у современных экзистенциалистов, заслуживают быть изученными самым тщательным образом. Но оправданный интерес к психологической природе гностицизма нередко сочетается с утратой вкуса к его исследованию с точки зрения истории общества, что, в свою очередь, вызывает протест некоторых зарубежных ученых. Так, Р. Грант, не удовлетворившись психологическим подходом, в работе «Гностицизм и раннее христианство»²⁴ решил рассмотреть его в историческом контексте.

Сознавая разницу между Антиохией, Александрией и Римом, с одной стороны, и современным Гейдельбергом и Сен-Жермен де Пре — с другой, Р. Грант счел необходимым обратиться к обычному для историка вопросу о происхождении явления²⁵. Его книга служит «попыткой объяснить гностицизм как учение, развившееся тогда, когда рухнули апокалиптико-эсхатологические надежды, вызванные падением (или падениями)

Иерусалима». Автор настаивает на нефилософской природе гностицизма. Это, по его убеждению, религия спасительного самопознания, которое дается в откровении, выявляющем истинное «я». Она сосредоточена не на боге, а на самом человеке, в основе ее лежит отрицание мира.

Намерение дать гностицизму историческое истолкование возражений не вызывает. Спорно не это. Спорна та прямота, с которой автор подходит к проблеме, отыскивая в политической истории событие, ведущее к новому осмыслению бытия. Появление гностицизма, который был связан с античным наследием в не меньшей степени, чем с восточным, и обнаруживал себя в весьма многообразных видах, что отвечало, судя по его широкому и быстрому распространению в Римской империи, коренным потребностям ее духовной культуры, Р. Грант объясняет только одним — падением Иерусалима.

Из работ сравнительно недавнего времени заслуживает внимания труд Г.-М. Шенке²⁶, изданный в ГДР, где проявляют живой интерес и к теме в целом, и собственно к документам Наг-Хаммади. Вот определение гносиса, предложенное Шенке (в качестве более общего он предпочитает этот термин): «Гносис есть осмывающее религиозное движение поздней античности. Возможность отрицательного толкования мира и бытия выражена в нем в различных формах и приведена к последовательному отрицательному взгляду на мир. Это воззрение находит свое выражение в словообразованиях, языковых построениях и искусственно созданных мифах»²⁷. И далее: «Гносис не есть вырождающееся христианство... (Гарнак); гносис не есть прямое развитие, т. е. особая ступень развития восточной (иранской) народной религии (как думают представители «школы истории религий» Буссет и Рейценштейн); гносис не есть просто дух поздней античности (Ионас)»²⁸. Г.-М. Шенке утверждает, что «возможность отрицательного объяснения бытия была присуща людям и до гностиков, и одновременно с ними, и после них... Гностическое же мировоззрение отличает тот способ (Art), благодаря которому эта общечеловеческая возможность обретает свою форму».

Желая определить этот способ, автор сначала при-

водит в обобщенном виде образец гностического мировоззрения, а потом останавливается на отдельных его сторонах: Непознаваемом боге, мудрости, семи планетах-архонтах, нисхождении и восхождении души, дуализме света и тьмы, души и тела, духа и материи, учении о боге «Человек», учении о посланце-спасителе. Затем он рассматривает системы Симона Волхва, «Апокрифа Иоанна», «Мудрости Иисуса Христа», «Евангелия истины», Валентина, излагает историю возникновения и распространения гносиса, которую он воспринимает как некую целостность²⁹, и дает характеристику гностических учителей (Симона Волхва, Василида, Валентина, Маркиона, Мани).

В конце работы еще раз проводится мысль, что гносис предшествует любой системе и что в будущем он может снова родиться без системы. Когда же появляется таковая, мы стоим у истоков самосознания гносиса³⁰. Главные линии его развития: 1) антииудаизм; 2) встреча с христианством; 3) обращение к иранской мировой религии. Истории гносиса, по мнению Г.-М. Шенке, присуща тенденция сделать религию философией.

Труд этот изобилует ссылками на самые разнообразные источники и весьма искусно построен. Его замысел не нов: гносис — вечная психологическая возможность. О разнообразии допустимо говорить лишь с того времени, когда он осознает себя, т. е. складывается в систему, и когда предпринимаются попытки объяснить причины. Образец гностической системы довлеет себе. Не случайно в изложении ученого он предшествует истории гносиса. Возникновение и укрепление последнего у Г.-М. Шенке скорее напоминает раскрытие некоего идеального типа, осуществление вечной возможности, чем историю, хотя о гносисе в работе говорится как о народном движении³¹.

Автор стремится воссоздать некий образец гносиса. В науке постоянно приходится прибегать к подобному приему, чтобы охватить суть изучаемого предмета. Поэтому историк вправе спорить лишь о месте, которое занимает в работе такой образец: у Г.-М. Шенке он становится самоцелью.

Ученого интересует всеобщее и единичное в гносисе. Намерение глубже проникнуть в его природу, по-

нять его в его всеобщности и неповторимости можно разделить. Сомнительным кажется другое: гносис предстает разложенным на вечную возможность (гностическое мировоззрение) и ограниченное временем и местом осуществление (самосознание гносиса в этиологическом мифе). Единое историческое целое разъято на части. Утрачена совмещенная в нем всеобщность и единственность. Живая и неповторимая история уступает место безликим отвлеченностям. В конечном счете верх берет интерес к некоей постоянной религиозно-психологической величине. Гносис же, меняющийся, вобравший в себя нечто от прошлого и, в свою очередь, принявший участие в становлении будущего, не просто связанный множеством нитей с историей современного ему общества, но сам бывший этой историей, по сути, отсутствует. Разумеется, история гносиса (гностицизма) нуждается в изучении под углом зрения религии, философии, психологии. Но хотя без этих и многих других характеристик историк, очевидно, не может обойтись, его удел — представить данное явление вписанным в определенную эпоху, найти в нем отклик на вопросы, мучившие общество, в рамках которого это явление существовало.

Путь Г.-М. Шенке не исключителен, на что указывает отчет Международного коллоквиума, состоявшегося по инициативе «школы истории религий». На коллоквиуме были выдвинуты, по словам У. Бьянки, две точки зрения: одни авторы видели в гностицизме мировоззрение как некую целостность, другие же искали в нем мотивы или выражения, общие для религиозного и философского творчества разных эпох и стран³².

Первые стремились дать феноменологическое определение гностицизма. Доклады и Г. Ионаса, и У. Бьянки очень показательны в этом отношении. И несмотря на то что построения отличаются внутренней слаженностью, они оставляют то же чувство неудовлетворенности, что и построение Г.-М. Шенке: феноменологический подход преобладает над историческим. Описывается религиозное явление, а взаимодействие его с общественной средой остается в тени. В конце концов все сводится к вопросу преемственности идей. Поэтому религию мандеев, распространенную в Ираке и Иране в наши дни, или манихейские верования, бытовавшие на протяжении тысячи с лишним лет на территории от

Испании до Китая, безоговорочно относят к гностицизму. Но если обратить внимание на связь идей с современной им историей, нетрудно заметить, что, каким бы окостенелым ни было учение, в изменившейся среде оно и само становится иным, отвечая новым условиям. Здесь же упор делается на перечисление признаков, на уяснение структуры гностицизма. Образец вытесняет историю.

На коллоквиуме во многих докладах развивалась мысль, что происхождение гностицизма проливает свет на его существо. Это бесспорно, ибо роль культурного наследия в его становлении очень велика. Но нередко можно наблюдать и такую метаморфозу. Ученые второй группы, по классификации Бьянки, оставив без внимания связь гностицизма с общественной средой, направляют усилия на поиски подобий гностических образов, словосочетаний, идей. Убедившись, что подобия есть, они все дальше и дальше раздвигают хронологические и территориальные границы явления: предлагают включить в него иранскую религию I тысячелетия до н. э., пифагорейство, религиозную мысль древней Индии и т. д. При этом изъятие из среды снова дает о себе знать — стирается его неповторимость, обусловленная обстановкой, в которой оно сложилось, действительностью, вызвавшей его к жизни³³. К тому же, делая акцент на восточном мифологическом облачении гностицизма или на греческих философских понятиях, на размышлениях о Непознаваемом боге, которые напоминают эллинскую мистику, или на астральном характере легенды о семи планетах-архонтах, на учении о мудрости, вызывающем в памяти мотивы иудейской религии, или на общем с Платоном дуализме души и тела, духа и материи, т. е. подчеркивая одно сходство, одну параллель, легко упустить из виду, что речь идет лишь об отдельных сторонах сложного целого, могущего быть понятым как из его связей с внешней средой, так и из взаимодействия составляющих частей.

Наш очерк не преследует цели обозреть литературу о гностицизме во всем ее многообразии. Поэтому из трудов советских исследователей этой темы кажется достаточным остановиться только на двух: книгах А. Б. Рановича³⁴ и Р. Ю. Виппера³⁵. Эти авторы

стремились толковать гностицизм в контексте социальной истории, однако они пришли во многом к противоположным заключениям.

А. Б. Ранович рассматривал его применительно к тому, что требовало время, которому были присущи упорные поиски мирового учения. Так А. Б. Ранович решал вопрос о взаимоотношении гностицизма и христианства, гностицизма и греко-римской философии, гностицизма и иудейской религии. На его взгляд, гностицизм — одно из христианских течений, серьезный конкурент «правоверного» христианства, поскольку «также представлял попытку создать религию, приемлемую для всего греко-римского мира»³⁶. В ней гностики хотели видеть сочетание нового христианского учения «с вульгарными разновидностями эллинской философии того времени — платоновским идеализмом, пифагорейской мистикой, стоической космогонией — и с элементами „восточной мудрости“»³⁷. От «наивного антропоцентризма» канонических евангелий их тексты отличались страстью к космологическим размышлениям. «Дикая фантастика гностических учений — столь же закономерный результат приспособления христианства к вульгарным формам эллино-римской упадочной философии, как и монотеизм „правоверного“ христианства, создавшийся на почве смешения вульгарной философии и вульгарной религии»³⁸. Одна и та же цель гностицизма и иудаизма — сделать всеохватывающим каждое из учений — привела к тому, что гностики отвергли «самым решительным образом еврейскую Библию и ее бога Ягве»³⁹. Но «гностицизм не мог стать мировой религией, религией масс. Если гностическая магия и могла привлекать рядовых верующих; то их должны были отпугивать сложная система богословия, непостижимые зоны, индивидуалистическая мистика, отрицание воскресения во плоти»⁴⁰.

Свои тезисы А. Б. Ранович поясняет с помощью древних текстов, на которые многократно ссылается. Его подход иной, чем у тех зарубежных ученых, о которых говорилось выше. Последние настойчиво подвергают гностицизм философскому или психологическому разбору, стараясь выделить в этом явлении вечное содержание, сблизить его с неким духовным складом людей. Рановича же прежде всего интересуют социальные

устремления, отраженные в гностицизме, его отношение к идеологии масс.

Р. Ю. Виппер издал две книги о раннем христианстве, где затрагиваются проблемы гностицизма. Более полное представление о его точке зрения дает «Рим и раннее христианство». В отличие от А. Б. Рановича, видевшего в гностических христианах соперников правоверных христиан, Р. Ю. Виппер считал, что «гностики ни от кого и ни от чего не отделялись; они появились раньше и независимо от направлений, которые получили потом место в евангелиях и были приняты в Новый завет; мало того, теории гностиков послужили основой для учений, в свою очередь принятых в „исправленном“ виде в Новый завет»⁴¹. Гностики — это переходившие с Востока на греко-римскую почву «передовые представители реформаторского и радикального сектантства», «первые, к кому можно было приложить название „последователей Христа“»⁴². Эти слова обращены как против защитников «чистого христианства» в античности, так и против «рационалистов» нового времени. Гностики не имели перед собой противоположной их взглядам традиции. Образ Христа, «логоса», предвечного божества, возник раньше образа Иисуса в синоптических евангелиях.

Круг источников, привлекаемых Р. Ю. Виппером, сравнительно невелик, гораздо меньше, чем тот, который использовал А. Б. Ранович. Последний ссылается, например, не только на суждения отцов церкви, критиковавших гностиков, но и на произведения, сохранившиеся в коптской и сирийской передаче (на «Книгу Иеу», «Мудрость Иисуса Христа», «Оды Соломона» и некоторые другие).

Несмотря на расхождения во взглядах названных ученых, в их книгах намечен в общем один и тот же путь изучения гностицизма, причем источники играют здесь скорее роль примеров, поясняющих ту или иную мысль, чем доказательств. Вызывает сожаление беглость, с которой гностицизм рассматривался в работах А. Б. Рановича и Р. Ю. Виппера. Освещая его под углом зрения социальной истории, авторы их, несомненно, побуждают думать над очень важными вопросами, но в целом толкуют это явление духовной культуры слишком упрощенно. Мало внимания уделено тому, как

развиваются, сосуществуют, взаимодействуют различные типы религиозного сознания. Не чувствуется интереса к творчеству, которому гностические источники были обязаны своим возникновением. Это имеет следствием чересчур смелые утверждения, «выпрямления» хода истории, которые едва ли позволяют документы. Такова, скажем, мысль Р. Ю. Виппера, что гностическое христианство предшествовало христианству синоптического типа. Автор не допускает возможности, что в одно и то же время могли даваться разные толкования учения Иисуса — мистическое и реалистическое (но это наблюдалось и в дальнейшем, соответствуя тем направлениям, по которым шло религиозное сознание людей).

Итак, в зарубежной литературе понятие «гностицизм» претерпевало существенные изменения: более четкое и узкое в истории христианской церкви, оно — через перенесение на восточную мифологию — становилось все более отвлеченным, наполняясь неким вечным содержанием. Движение это отвечало стремлению глубже проникнуть в смысл явления, оценить его с точки зрения общезначимости, но вместе с тем привело к известному устранению истории, к образцам, ставшим самоцелью. Все чаще обращались к типологии гностицизма, видели в нем в зависимости от устремлений ученого постоянный религиозный, философский или психологический феномен. Наряду с этим совершенствовались методы чтения и публикации текстов. Пример тому — издание рукописей Наг-Хаммади.

Советские ученые предприняли попытку рассмотреть гностицизм в свете идеологической борьбы, развернувшейся в Римской империи в первые века ее существования. Хотя все исследования неизбежно ограничены своим временем, общественными запросами, уровнем науки, это не исключает их безотносительной важности в качестве необходимых звеньев в процессе понимания того, что есть интересующее нас явление.

Прежде чем перейти к описанию и анализу сочинений из Наг-Хаммади, следует остановиться на некоторых общих вопросах, связанных с темой «гностицизм». Так, целесообразно установить, в какой внешней среде он развивался. Творческие силы эпохи были велики. Но создаваемые ценности духовной культуры посте-

пенно утрачивали связь между собой, они как бы спорили друг с другом, притязая на единственность, исключительность своей реальности — религиозной, философской, научной, художественной. В этих множившихся, обособлявшихся реальностях отражены и потребность в целостном мировосприятии (ибо каждая из них стремилась безраздельно поглотить человека, обещала наполнить смыслом его жизнь), и их растущая разобщенность. Религиозность самого различного толка, поиски космической гармонии поздней стои, бегство эпикурейцев в свой обособленный мир, утонченность александризма — путей было много, они расходились все дальше и дальше, каждый по-своему тяготел к тому, чтобы стать самодостаточным.

Внутренняя жизнь человека все чаще становилась отправной точкой размышлений о внешнем мире. Когда же речь шла о последнем, охотно прибегали к умозрительным построениям, к отвлеченностям, компенсируя, таким образом, нарушение непосредственного единства с ним. Зато неизмеримо возрос интерес к изучению внутреннего опыта. С вопросов общественно-политических внимание переключалось на религию и этику. Даже политическая теория была затронута общим движением, хотя и почиталось классическое наследие. Новая теория императорской власти приобрела религиозный оттенок.

Об утрате интереса к общественно-политической деятельности говорят раннехристианские источники. В них видна попытка сменить реальность политической жизни на религиозную. Протест против законов, которые господствуют в мире и освещают вссообщую разобщенность, есть в раннем христианстве, но в претворенной, опосредованной религией форме. Умственная активность людей устремлялась по новому направлению: из сферы внешней, с отношений между людьми, она переносилась на внутреннюю жизнь человека.

Признаки неверия в борьбу за социальные идеалы, как таковые, признаки подавленности общественно-политического сознания обнаруживаются не в одном раннем христианстве. Их можно различать в философии поздней стои, в нотах покорности, которые звучат в ней. Она, как и христианство, была отмечена чертами соглашательства по отношению к собственно социаль-

ным вопросам и укрепляла человека за счет начал, лежащих в стороне от политики. Эпикурейство оттеняло прелесть незаметного существования вне кипения общественных страстей.

И в Италии, и в провинциях кругозор людей нередко сужался до заботы о личной карьере. Политические столкновения, борьба мнений, связанных с судьбой римского государства, уступали место хлопотам о своей общине или коллегии. Таинственным содержанием привлекали к себе оргиастические культы, магия. Оскудению общественно-политической жизни, склонности к самоуглублению сопутствовал двойной процесс усиления иррационализма и тяги к отвлеченному мышлению.

В этих условиях сложился и гностицизм.

Что же представлял собой гносис, давший имя явлению? Источники позволяют судить о том, что думали о нем сами гностики.

У Климента Александрийского сохранились извлечения из Феодота, ученика прославленного Валентина, гностика II в. Обладать гносисом, говорит Феодот, это знать, «чем мы были и чем стали, где были и куда заброшены, куда идем и откуда явится искупление, что есть рождение и что — возрождение» (*Excerpta ex Theodoto*, 78, 2).

Содержание гносиса не исчерпывается вопросами, прямо касающимися лишь самого человека. В «Пистис София»⁴³ скупой перечень тайн, охватываемых гносисом, занимает несколько страниц. Почти дословный пересказ их может показаться растянутым и монотонным. Но он позволяет представить ту литературную форму, в которую облекалась мысль. А эта форма не менее интересна, чем содержание.

Зачем произошла тьма и зачем свет, суд и земля света, наказания грешников и покой царствия света, нечестивости и добродетели, наказания суда и исхождения света, раздор и мир, клевета и гимны света, проклятие и благословение, 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 и рабство, смерть и жизнь (91); зачем возникли пресмыкающиеся и зачем они будут уничтожены, зачем возникли дикие звери и зачем они будут

уничтожены, зачем возник скот и зачем — птицы, горы и драгоценные камни в них, медь и железо, золото и серебро, земля, трава, вода, море, животные и рыбы в морях, зачем возникла материя мира и зачем будет уничтожен мир — все это должен осветить гносис (92).

К тайнам неизреченного, о которых говорит Иисус в «Пистис София», обращаясь к своим ученикам, принадлежат и такие: зачем возник запад и зачем — восток, юг и север, демоны и человечество, жара и прохлада, камни и облака, голод и наводнение, пыль и холод, град и снег, западный ветер и восточный, южный ветер и северный, звезды небесные, планеты, созвездия и небо-свод со всеми своими завесами. Наконец, названы и такие тайны: зачем возникли архонты сфер и сферы со своими местами, архонты эонов и эоны со своими завесами, архонты-тираны и архонты кающиеся, литурги и деканы, ангелы и архангелы, властители и боги, разлад в мире горнем и согласие, ненависть и любовь, алчность и умеренность, созвездия и искры, троевластие и невидимые, праотец и чистые, великий автад и верующие, великий троевластный и великий невидимый праотец, тринадцатый эон и место середины, держатель середины и девы света, служители середины и ангелы середины, земля света и великий держатель света, стражи и предводители, врата жизни, Саваоф, сокровищница света, двенадцать спасителей (93).

Гимн наассенов, приводимый Ипполитом, заканчивается словами Спасителя: «Так пошли же меня, Отец. Я спущусь, неся печати. Я пройду через все эоны, открою все тайны, покажу формы богов, разрешу под именем гносиса сокрытое святого пути» (Ref., V; 10, 2).

Темы множатся, они становятся все разнообразнее. Человек, мир, божественное — их значениям посвящены тайны гносиса.

Каким же было миропонимание, предполагавшее это знание? Сопоставим нередко противоречащие друг другу сведения, извлекаемые из источников, — подвижное множество убеждений, размышлений, чувств разных людей. Стараясь найти ответ, внутренне непротиворечивый, поднимаясь до понятий в значительной мере отвлеченных, надлежит помнить, что содержательными они остаются только до тех пор, пока не обрывается их связь с многоликой массой источников. А они говорят

о разном. Гносис предстает в них 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 высшем, и в низшем, иначе говоря, тождественным единому бытию. Иногда на первый план вырываются противоположности духа и материи, света и тьмы, жизни и смерти. К этим основным оппозициям добавляются второстепенные, число их без конца растет, они пронизывают все тексты: мир противопоставляется истине (Н.-Х., II, соч. 3,44), образы и символы — истине (Н.-Х., II, соч. 3,67), имена — истине (Н.-Х., II, соч. 3,12), творение — порождению (Н.-Х., II, соч. 3,121), дела — сыновьям (Н.-Х., II, соч. 3,86,99), открытое — сокрытому (Н.-Х., II, соч. 3,25,125). И тогда гносис связывается с одной из двух частей оппозиций — с духом, светом, жизнью и т. д.

Как примирить единство и двойственность? Чему отдать предпочтение? И что же при этом гносис? В миропонимании, которое отражено в текстах, проступает и первое и второе. И то и другое не существует обособленно, не может быть оставлено в стороне без того, чтобы не извратилась суть самого миропонимания. Ему присуще единство. Гностик тождествен божеству, внешний мир — жизни внутренней, спасающий — спасаемому, антропософия становится теософией, характеристики онтологические переходят в гносеологические и психологические. Единство предстает в таких, например, словах: «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» (Н.-Х., II, соч. 2, 81). Будучи общим принципом, единство в гностических текстах приобретает как бы и самостоятельное существование в образах и понятиях мира горнего: истины, света, покоя, богатства, жизни, вечности, полноты, царствия, совершенства и пр.

Изначальна, однако, и двойственность. Она обнаруживается с помощью оппозиций, обозначена и изображена в понятиях и образах мира дольнего. Это — тьма, бедность, смерть и пр. Тексты строятся на контрастах, на противопоставлении смешанного и тленного единому и вечному: «Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое — братья друг другу. Их нельзя отделить друг

от друга. Поэтому и хорошие — не хороши, и плохие — не плохи, и жизнь — не жизнь, и смерть — не смерть. Поэтому каждый будет разорван в своей основе от начала. Но те, кто выше мира, — неразорванные, вечные» (Н.-Х., II, соч. 3,10). Множественность противопоставлена единству: «...когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону и внешнюю сторону как внутреннюю сторону и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был женщиной и женщина не была женщиной... — тогда вы войдете в [царствие]» (Н.-Х., II, соч. 2,27; ср. соч. 3,69).

Но полного разрыва между единством и множеством нет: «Истина едина, она является множеством, и (так) ради нас, чтобы научить нас этому единству посредством любви через множество» (Н.-Х., II, соч. 3,12; ср.: «Истина не пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах...» — 67; «Но тайны истины открыты в символах и образах» — 124). В «Трехчастном трактате»⁴⁴ (Codex Jung, с. 75—77) есть знаменательные слова, что самоволие Логоса (София других версий), положившее начало раздвоенности, предначертано, ибо без него не могла бы осуществить себя божественная ойкономия, оно необходимо всеобщему единству. На отождествлении — противопоставлении строится тема любви, проходящая через многие тексты (брак духовный — брак плотский).

Единству как собиранию одного начала сопутствует разделение чуждых: «Человек соединяется с человеком, лошадь соединяется с лошастью, осел соединяется с ослом. Роды соединяются с такими же родами. Подобным образом дух соединяется с духом, и Логос [сочетается] с Логосом, [и свет] сочетается [со светом. Если ты] станешь человеком, [человек] возлюбит [тебя]. Если ты станешь [духом], дух соединится с тобой. Если ты станешь Логосом, Логос соединится с тобой. Если ты станешь светом, свет будет сочетаться с тобой. Если ты станешь теми, которые принадлежат вышине, те, которые принадлежат вышине, будут покоиться на тебе. Если ты станешь лошастью, или ослом, или теленком, или собакой, или овцой, или любым другим животным, тем, кто наверху и внизу, — ты не сможешь быть лю-

бим ни человеком, ни духом, ни Логосом, ни светом, ни теми, которые принадлежат вышине, ни теми, которые принадлежат внутренности. Они не будут покоиться в тебе, и ты не имеешь части в них» (Н.-Х., II, соч. 3, 113). Описания вселенной — пространственные (внутреннее — внешнее — внешнее от внешнего — Н.-Х., II, соч. 3, 69) и временные (космогонические и эсхатологические мифы) — строятся на том же объединении — разделении.

«Мир» с его смесью начал противопоставляется «воскресению», т. е. собиранию света воедино, и разведению начал чуждых: «... ведь свет явленный стал светить для вас, дабы не остались вы в этом месте, ушли из него. Но если все избранные покинут скотскую сущность, тогда возвратится свет к своей сущности. И его сущность воспримет его, ибо он — помощник добрый» (Н.-Х., II, соч. 7, 139); «Есть слава — выше славы, есть сила — выше силы. Поэтому совершенство открыто нам с сокровенным истины. И святое святых явилось, и чертог брачный призвал нас внутрь. Пока это скрыто, зло ведет к тщете и не выделено оно из середины семени Духа святого, они — рабы зла. Но когда это явится, тогда свет совершенный распространится на каждого. И все, кто в нем, получают помазание. Тогда рабы будут свободными и выкуплены будут пленные» (Н.-Х., II, соч. 3, 125).

Итак, гносис — это и единство всего бытия (но осуществляемое во множестве), и мир высший (но дополняемый миром низшим), и спасение (но необходимое лишь при творении), и путь одного человека (но и всего мироздания). Неотделимость единства от множества, которая в текстах проявляется и в образах, и в понятиях, и в отождествлениях — противопоставлениях, без конца меняет содержание гносиса: то сужает, то расширяет его, переносит на противоположные объекты, не позволяет определить миропонимание в целом только как монистическое или дуалистическое. Подвижный кругозор, новые точки зрения авторов текстов, новые акценты необходимо иметь в виду, чтобы не навязать гносису черты более застывшие, чем они были на самом деле.

Думается, объяснение этой «подвижности» нужно искать в том особом типе познания, который скрывает-

ся за термином «гносис». Это познание не определяющее, а, если можно так выразиться, переживающее. Бытие и познание не осознаются в нем как противопоставленные друг другу, они не разделяются. Но гносис — лишь цель людей, живущих в мире, который в значительной мере обязан своими особенностями развитию не этого сознания (сознания — переживания), а мышления аналитического. Модель мира, созданная таким мышлением, есть то отрицательное начало, от которого гностики хотят избавиться, однако забыть о котором не в силах. Они не только постоянно противопоставляют свой идеал — гносис — ложному знанию, миру, их окружающему, но и неизменно обращаются в своих писаниях к языку этого мира, его логике и понятиям, иначе говоря, к богатствам позднеантичной культуры.

В текстах гносис связан с тайной: «тайные слова» (Н.-Х., II, соч. 2, введение), «слова сокровенные» (Н.-Х., II, соч. 7, 138) — так начинаются два из семи апокрифов, дошедших до нас во втором сборнике Наг-Хаммади. Что подразумевается под «тайной» здесь и в подобных местах, где речь идет о ней? Из многих значений и оттенков остановимся лишь на некоторых.

Учение тайное — достояние немногих «избранных», «совершенных», «духовных» — упоминается постоянно. Однако помимо этого ограничительного смысла есть и другие. В «Апокрифе Иоанна» говорится: «Я сказал все тебе, чтобы ты записал это и передал своим духовным сообщникам в тайне. Ибо это — тайна рода непреходящего. И Спаситель дал это ему, дабы он записал это и положил в надежное место. И он сказал ему: Проклят всякий, кто выдаст это за дар, или за пищу, или за питье, или за одежду, или за какую-нибудь другую вещь подобного рода. И это дали ему в тайне» (Н.-Х., II, соч. 1, 31). Тайное как «сокрытое от людей, о что претыкаются они, ибо не знают этого», как знание о «глубине всего» (Н.-Х., II, соч. 7, 138), как непреходящее, противоположное явленному, изменчивому, соответствует в данном случае 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, и то, чего не коснулась рука, и то, что не вошло в сердце человека» (Н.-Х., II, соч. 2,

18). Смысл мироздания и человеческой жизни составляет содержание тайного (*Pistis Sophia*, 91 сл.; *Ex. ex Theodoto*, 78, 2). Тайственна 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» (Н.-Х., II, соч. 3, 25). Отсюда и представление о таинствах: «Господь [создал] все в тайне: крещение, помазание, евхаристию, выкуп и чертог брачный» (Н.-Х., II, соч. 3, 68) ⁴⁵.

Таким образом, тайна есть и единство всего мироздания — его связи, его стержень, — и единство мира духовного. Тайна сопутствует гносису, он слит с ней; гимн наассенов кончается словами Спасителя: «Я пройду через все зоны, открою все тайны, покажу формы богов, разрешу под именем гносиса сокрытое святого пути» (*Ref.*, V, 10, 2).

Достоверность (истина), жизненность (жизнь), полнота достигаются привнесением познающего в предмет познания, отсутствием границы между субъектом и объектом. Два разных видения противопоставлены друг другу в Н.-Х., II, соч. 3, 44: «в мире» и «в истине». Видение «в истине», согласно тексту, устремлено на абсолютное и дается переживанием единства с постигаемым. Видение «в мире» направлено на множественность вещей и не требует растворения субъекта в объекте: «Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте — ты стал им. Ты увидел Дух — ты стал Духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом. Ты увидел [Отца — ты] станешь Отцом. Поэтому [в этом месте] ты видишь каждую вещь и [ты не видишь] себя одного. Видишь же ты себя в том [месте]. Ибо [ты станешь] тем, что ты видишь» (Н.-Х., II, соч. 3, 44). Здесь снова контраст: два восприятия субъекта, два его состояния соответствуют двум разным объектам, иначе говоря, сопоставлены два уровня бытия.

Уровень, собственно связываемый с единством, — положительный полюс гностического мировоззрения. Но есть и другой, определяющим признаком коего яв-

ляется множество. Человеку, которому доступны оба уровня бытия, в самопознании открывается уровень единства, вечности, истины: «...тот, кто себя не познал, не познал ничего. Но тот, кто познал себя самого, уже получил знание о глубине всего». (Н.-Х., II, соч. 7, 138). Самопознание поддержано откровением высшего начала, ибо в пределе, т. е. на уровне единства, между самопознанием и откровением нет различий, ведь учреждающий признак этого уровня — единство: «Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны...» (Н.-Х., II, соч. 2, 3). Двуетьединство самопостижения-откровения становится темой одного из апокрифов — «Толкования о душе». Усилия души, в самопостижении очищающей себя до высшего, поддержаны его откровением.

Спасение в гносисе не сводимо ни к сохранению индивидуального существования, ни к растворению в едином бытии. Противоречащие на первый взгляд друг другу тексты как бы указывают на преодоление этой оппозиции. Мы читаем: «Те, кто там (в зоне), — не одно и другое, но они оба — только одно...» (Н.-Х., II, соч. 3, 103—104) и вместе с тем: «Если некто становится сыном чертога брачного, он получит свет. Если некто не получил его в этих местах, он не сможет получить его в том месте. Того, кто получил свет сей, не увидят и не смогут схватить. И никто не сможет мучить такого (человека), даже если он обитает в мире, а также когда он уходит из мира. Он уже получил истину в образах. Мир стал зоной, ибо зона для него — плерома. И он таков: он открыт ему одному, он не скрыт в зле и ночи, но скрыт в дне совершенном и свете священном» (Н.-Х., II, соч. 3, 127).

Самопознание у гностиков — не столько узнавание в себе непреходящего и абсолютного, хотя в ряде текстов оно таково, сколько бытие этого абсолютного, его новая фаза, и потому в каждом гностике самопознание совершается, именно совершается, по-особому.

Означало ли спасение полный уход от множества, т. е. бегство от мира и физическую смерть? Тексты отвечают на это по-разному. Некоторые, проникнутые духом аскезы, побуждают думать так: «Ибо, когда вы выйдете из мук и страданий тела, вы достигнете ваш покой чрез благо и восцарствуете с царем, став одно с ним. И он будет одно с вами отныне и во веки веков»

(Н.-Х., II, соч. 7, 145). В других говорится о возможности оставаться в мире, но в новом качестве, когда никакие угрозы человеку уже не страшны, поскольку ему открыт уровень вечного и единого: «Совершенный человек не только не сможет быть схваченным, но не сможет он быть и увиденным. Ибо если он будет увиден, его схватят. Иным способом никто не сможет приобрести себе эту благодать, кроме как если он облечется совершенным светом и [станет сам] совершенным светом. [После того как облечется им], он войдет [в свет]. Таков есть [свет] совершенный» (Н.-Х., II, соч. 3, 106); «Тот, кто вышел из мира, не может более быть схвачен, как бывший в мире. Он являет, что он выше страсти... (и) страха. Он — господин [природы], он — избраннее ревности. Если [видят такого], его схватывают, его бьют» (Н.-Х., II, соч. 3, 61).

Мы сделали попытку очертить представления, с которыми связан гносис. Теперь попробуем взглянуть на него под несколько иным углом зрения. Гносис несводим к рефлексии, которая присуща ряду текстов и которая дала основание критикам обвинять гностических авторов в рационализме. Не менее существенным для постижения-самопостижения было крайне сильное напряжение чувства и воли, обостренных до предела, до степени экстаза. «Пусть тот, кто ищет, не перестает искать до тех пор, пока не найдет, и, когда он найдет, он будет потрясен, и, если он потрясен, он будет удивлен и он будет царствовать над всем» (Н.-Х., II, соч. 2, 1). Поддержанное чувством личное переживание объекта, уподобление и отождествление постигающего и постигаемого сообщало гносису ту полноту, достоверность, которая привлекала к нему людей. Чувству человека, его ощущениям открывалось единство бытия. Космологические картины напоминали личную исповедь. Планы внешний и внутренний совмещались. Гносис воспринимался его адептами как волевое усилие особого рода. В сопоставлении «брака мира», «брака оскверненного» с «браком неоскверненным — тайной истинной», т. е. с гностическим постижением, это оттеняется. «Он (брак неоскверненный) — не плотский, но чистый, он принадлежит не желанию, но воле. Он принадлежит не тьме и ночи, но принадлежит он дню и свету» (Н.-Х., II, соч. 3, 122).

Знание, полученное в экстазе, и память об этом состоянии озарения как о вершине гностического пути составляют центр мировоззрения гностиков, формируют их самосознание. Но еще раз: это знание не аналитическое, объективизирующее, ищущее словесного определения, нуждающееся в общих понятиях («Ибо Сын не стал бы Отцом, если бы он не облачился во имя Отца. Те, кто обладает этим именем, постигают его, но не произносят его» — Н.-Х., II, соч. 3, 12), а скорее того рода, которое предполагает сопереживание («Иисус сказал: Тот, кто напился из моих уст, станет как я. Я также, я стану им, и тайное откроется ему» — Н.-Х., II, соч. 2, 112).

Говоря о гносисе, постоянно приходится прибегать к таким выражениям, как переживание, цельность, неотторжимость познающего от познаваемого. На первый взгляд все это удивительно напоминает наше представление о первобытном сознании, реконструируя которое ученые склонны видеть именно в субъектно-объектной неразделенности наиболее существенное его качество. Тогда что же такое гносис? Чудом сохранившийся осколок седой старины?

И да и нет. Вполне вероятно преемственность гностической практики от очень отдаленных времен. Не зря, исследуя происхождение гносиса, называют и орфические таинства и учения упанишад, и религию древнего Египта, и мифологию Ирана и др. Думается, что это возможные пути сохранения и передачи неких навыков, некоей психотехники, уходящей своими корнями чрезвычайно глубоко. Но у гностиков она была осознана, подвергнута анализу, сопоставлена с иным мышлением, и потому это уже совсем иное. Была установка на преодоление отторгнутости познающего от познаваемого. Гностики хотели избавиться от этого достижения аналитического способа познания, проклинали его, связывали с ненавистным им образом мира, но, размышляя об этом, платили дань тому самому способу познания, от которого так настойчиво стремились уйти.

Итак, если для первобытного сознания такая неделимость была естественна, переживаема и не воспринималась со стороны, то у гностиков она превратилась в желанную цель, в некий антипод их нынешнему существованию. С этим связано и другое. В эпоху перво-

бытности целостное восприятие и отвечавшее ему представление о мире и поведение в нем были, видимо, единственно возможны, в основном удовлетворяли опыту, давали людям силы жить в мире — словом, не были и не воспринимались как нечто чуждое окружающей их действительности. Иначе было во времена поздней античности во II—III вв. Гносис, осознанный в пределах иного мышления, был противопоставлен и ему, и всему тому, что считалось с ним связанным, — не только господствовавшей культуре, общественным нормам, но и, более того, мирозданию, на котором гностики улавливали отблеск все того же ненавистного им дробящего и отделяющего, а не объединяющего восприятия-бытия.

Весьма интересным представляется отношение гносиса к эстетике. И гностический путь, и художественное творчество параллельны в том смысле, что оба выделились из первобытного сознания и тем самым обрели некую внешнюю точку зрения. Стало возможным рефлексирующее отношение и к художественному творчеству, и к гносису, отношение, сделавшееся столь же непреложным признаком этих феноменов, как и сама деятельность. Но подобие здесь не кончается. Гносис и художественное творчество до некоторой степени близки друг другу — по характеру активности и по тому, что удовлетворяют сходным потребностям. Попробуем проследить это в текстах.

Как и в искусстве, большая напряженность, создаваемая противопоставлениями, разрешается в гносисе. Спасение, которое он обещает тем, кто его обретает, заключается в некоем преодолении мира, в своеобразном освоении его.

В «Пистис София» сказано: «Тот человек, который сию тайну неизреченного обретет и станет совершенным во всех его типах и во всех его формах, и есть человек, пребывающий в мире, но превосходит он всех ангелов и превзойдет их еще более; человек он, пребывающий в мире, но превосходит он всех архангелов и превзойдет их еще более; человек он, пребывающий в мире, но превосходит он всех тиранов и превзойдет их еще более; человек он, пребывающий в мире, но превосходит он всех господ и над всеми ими себя возвысит; человек он, пребывающий в мире, но превосходит он всех богов и над всеми ими себя воз-

высит; человек он, пребывающий в мире, но превосходит он все созвездия...». Далее следуют чистые, трое- сильные, праотец всего незримого, великий незримый праотец, все от середины, исхождения сокровищ света, смесь, место сокровища — тот человек превыше всего этого. И наконец: «...человек он, пребывающий в мире, но восцарствует он со мной в моем царстве; человек он, пребывающий в мире, но царь он в свете; человек он, пребывающий в мире, но не от мира он» (96).

Мысль, что гностик выше мира сотворенного, неизменно присутствует в текстах. Дважды повторено это в одном из апокрифов второго сборника: «Тот, кто познал мир, нашел труп, и тот, кто нашел труп, — мир недостойн его» (Н.-Х., II, соч. 2, 61); «Тот, кто познал мир, нашел тело, но тот, кто нашел тело, — мир недостойн его» (Н.-Х., II, соч. 2, 84). Гносис дарует спасение человеку и делает его неподвластным миру: «Те, кто облекся совершенным светом, — их не видят силы и не могут схватить их. Но облекутся светом в тайне, в соединении» (Н.-Х., II, соч. 3, 77; ср. 106, 127). Тексты оттеняют истинность и полноту гносиса (Н.-Х., II, соч. 3, 44, 127).

Последний описывается как некое состояние, вполне личное, чувственно-окрашенное, и этим он напоминает подъем, испытываемый художником в момент творчества. В гносисе разрешается сильное эмоционально-волевое напряжение. Самими гностиками оно воспринимается как некое самопостижение, благодаря которому открываются тайны мироздания, последние смыслы. «Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны и вы узнаете, что вы — дети Отца живого. Если же вы не познаете себя, тогда вы — в бедности и вы — бедность» (Н.-Х., II, соч. 2, 3); «Тот, кто знает все, нуждаясь в самом себе, нуждается повсюду» (Н.-Х., II, соч. 2, 71); «...небеса, как и земля, свернутся перед вами, и тот, кто живой от живого, не увидит смерти. Ибо (?) Иисус сказал: Тот, кто нашел самого себя, — мир недостойн его» (Н.-Х., II, соч. 2, 115; ср. II, соч. 7, 138; II, соч. 3, 105).

Все заложено в тебе самом, учит гносис. В тебе искра, которую ты должен освободить. Твоя отторгнутость от божественной сути мнима. Стоит преодолеть в себе призрачные помехи, справиться с неведением,

быть трезвым в «духе», заключенном в тебе, приобщиться к неким таинствам, выйти из ложного существования — и тебе откроется незатемненное бытие в «свете», в «истине», где нет раздвоенности и распада, нет времени, нет конца и начала (Н.-Х., II, соч. 2, 19), где исчезает пропасть между тобой и внешним. К этому постоянно возвращаются авторы гностических текстов. Наиболее сильно переживаемое человеком чувство единства с основами мироздания выражено в Н.-Х., II, соч. 3, 44. Об этом же сказано в «Пистис София»: «Тот человек есть я, и я есмь тот человек... Все люди, которые обрели тайны неизъяснимого, станут соцарствовать со мной и воссядут одесную и ошую меня. И воистину я говорю вам: Все люди суть я, и я есмь они» (96, ср. также Н.-Х., II, соч. 2, 112; соч. 7, 138).

Постижение смыслов и спасение — одно в гносисе. Он предполагает как можно более личное восприятие. Именно оно должно вывести к единому, всеобщему. Все внешнее должно быть пережито человеком, вобрано им, усвоено силой чувства. Оно ломает преграды между человеком и внешним, отстраненность исчезает.

Личная, а потому и ярко выраженная эмоциональная окраска свойственна гностическим текстам. Тайны гносиса постигаются в откровении ⁴⁶.

С первых же строк «Евангелия от Фомы» (Н.-Х., II, соч. 2, 1) говорится о гносисе как об изумлении, восхищении, экстазе. В сознании самих гностиков гносис, как отмечалось, отождествлялся со светом, истиной, покоем, полнотой, жизнью. Это те состояния, которые каждый человек должен пережить по-своему. Окрашенное эмоционально, сопровождаемое рядом сильных ощущений, гностическое постижение представляет собой интереснейший объект для психологического исследования. В отличие от аналитического познания это постижение идет ко всеобщему, причем личность познающего не отделяется от плодов познания, напротив, его непременным условием, как подчеркивается в текстах, оказывается все более глубокое взаимопроникновение познающего и познаваемого. Личная установка сознания дарует убежденность в цельности и достоверности гносиса.

На всем лежит печать личного отношения. Тексты постоянно возвращаются к вопросу, что есть зло, отку-

да оно, преодолимо ли оно. Быть может, тема зла потому одна из ведущих в гносисе (ср. Plot. Епп., II, 9), что возникает из переживания самого человека, приобретая при этом ясно выраженный трагический характер. Раскрывается она по-разному.

Зло есть неведение человека: «Мы же — да врезается каждый из нас в корень зла, которос в нем, и вырывает [его] до корня его в своем сердце. Но оно будет вырвано, когда мы познаем его. Но если мы в неведении о нем, оно укореняется в нас и производит свои плоды в нашем сердце. Оно господствует над нами, мы рабы ему. Оно пленяет нас, дабы мы делали то, чего [не желаем], (и) то, что желаем, мы бы [не] делали. [Оно] могущественно, ибо мы не познали его. Пока [оно существует], оно действует. Незнание есть мать [дурного для нас], незнание служит [смерти]. Те, кто происходит от [незнания], и не существовали, и не [существуют], и не будут существовать. [Те же, кто пребывает в истине], исполнятся совершенства, когда вся истина откроется. Ибо истина подобна незнанию: скрытая, она покоится в самой себе, но, когда она открывается (и) познается, ее прославляют. Насколько могущественнее она незнания и заблуждения! Она дает свободу. Логос сказал: Если вы познаете истину, истина сделает вас свободными. Незнание — это рабство. Знание — это свобода. Если мы познаем истину, мы найдем плоды истины в нас самих. Если мы соединимся с ней, она воспримет нашу плерому» (Н.-Х., II, соч. 3, 123).

Согласно «Трехчастному трактату», зло коренится в ложном знании. Речь идет о драме вселенной. Но в гносисе человек и вселенная постоянно повторяют и замещают друг друга. Драма человека переходит в драму вселенной. Чувство единства в сильнейшей степени владеет творцами гностических текстов. Поэтому все, что хотя бы как-то противоречит этому чувству и выросшим на его основе представлениям, воспринимается как зло.

Одна из божественных сущностей низшего порядка, называемая в трактате «Логос» (75, 22) или «эон» (75, 27) ⁴⁷, силится овладеть сокровенными тайнами мироздания. Она действует самостоятельно, опираясь на свой ограниченный ум. Эта сущность, не ведающая единства, лишенная откровения, не обладающая зна-

нием, пытается понять непостижимое и становится причиной зла в мире.

«Он (зон) не единственный». Он один из тех, кому дана мудрость предсущая — каждому в мысли Отца, согласно его желанию. Вот почему он получил природу мудрости. Он стремится выведать тайное назначение, бывшее якобы плодом мудрости. Дар полной свободы оказался причиной, по которой он исполнял все, что хотел, ничто не сдерживало его. «...Намерение Логоса (зона) было добрым, даже когда рука его посягнула на большее, чем силы его». Он задумал произвести нечто совершенное, но сделал это самовластно, вне единства, вне согласия, с величайшим напряжением мысли, которое проистекало от чрезмерной любви. «...С одной стороны, Логос сам зарожден, будучи совершенным и единственно к славе Отца, который желал его и любовался собою в нем. С другой стороны, те вещи, которые стремился он объять полностью, порождены им в тени как подражание и подобие, ибо не мог он снести видение света, но взглянул он в глубину и содрогнулся. Затем раздвоение — вот отчего он страдал сильно, и соращение, рожденное колебанием, и разрыв, и забвение, и незнание себя и того, от которого он».

Итак, зло — раздвоение, свободное воление вне единства, вне знания предначертано. Автор «Трехчастного трактата» подчеркивает: все случившееся отвечает желанию Отца. «Ибо не без желания Отца Логос рожден таким, каков он есть, более того, не без него он устремился вперед. Напротив, Отец произвел его ради тех, кому, как знал он, дабы свершились они, это необходимо». Та же мысль развивается и далее. «Ибо происходил он (Логос) не от объятия необъятного, но от желания Отца, ради устройства (οἰσονομία) в будущем вещей, еще не существующих... Движение Логоса есть причина устройства, которое определено, каким оно будет» (75—77).

И в «Евангелии от Фидиппа» (Н.-Х., II, соч. 3, 123) и в «Трехчастном трактате» зло есть незнание. Но в одном случае знание тождественно свободе, в другом — свобода не что иное, как незнание, самовластие, нарушенное единство. Представление гностиков о свободе не безотносительно. Все определяется тем, как связано

оно с самым главным для них — представлением о знании.

Есть и другая особенность в этих текстах. И зло, и знание, и свобода то прямо восходят к личности, ее оценкам (Н.-Х., II, соч. 3, 123), то будто приобретают характер сущностей, от личности не зависящих. В «Трехчастном трактате» действия Логоса, движимого незнанием и свободой, ведут к превращениям вселенной и совершаются по воле Отца. Но в гносисе, предполагающем слияние воедино гностика и божества, общее, внешнее, и личное, внутреннее, полностью друг другу не противоположны и неизменно смыкаются.

Тема единства, возвращаемого гносисом, — одна из ведущих. Не противоречит ли тяготению к единству постоянно присутствующая в текстах мысль об избранности гностиков? Едва ли. Она возникает, когда их авторы обращаются к незавидной участи, выпадающей в мире на долю приверженцев гносиса. («...слова, которые ты нам говоришь, — для мира смех и глумление, ибо не понимают их. Как ныне сможем пойти мы, дабы провозгласить их, ведь не причисляют нас к миру» — Н.-Х., II, соч. 7, 142). Вместе с тем и восхищение гносисом не единожды побуждает говорить об исключительности тех, кому дано приобщиться к нему («...это — учение для совершенных» — Н.-Х., II, соч. 7, 140; «...блаженны единственные и избранные, ибо вы найдете царствие...» — Н.-Х., II, соч. 2, 54). А потому ударение на избранности гностиков не умаляет силы слов о гносисе как о желанном последнем согласии, преодоленной раздробленности, слов, клеймящих смешение разнородных начал, а не слияние начала, временно распавшегося. Множественность, разделенность, беспорядочная смесь есть зло, которое должно быть сокрушено в гносисе. Из Н.-Х., II, соч. 2: «Когда он станет пустым, он наполнится светом; но когда он станет разделенным, он наполнится тьмой» (65); «Когда вы сделаете двух одним, вы станете сыном человека, и, если вы скажете горе: сдвинься, она переместится» (110, ср. 27; Н.-Х., II, соч. 3, 10).

Сознание двойственно: в той же мере, в какой оно требует разложения, анализа, истин неполных, но внутренне непротиворечивых и общезначимых, оно стремится и к цельности, истине полной, которая проясняла бы

окончательный смысл и обладала бы безусловной убедительностью. Порицая мир множественный, изменчивый и тленный, восхваляя познание, дарующее цельность, гностики обнаруживали неудовлетворенность существованием, которому доступны лишь истины относительные и которое не ведает переживания истины абсолютной. Противоположность множества и единства в гностических текстах — это противоположность двух восприятий действительности, двух путей сознания — пути анализа и пути переживания.

То, что гностические представления прямо связаны с чувством, с личным переживанием, придает самобытность всему в гносисе, в частности окрашивает и отношение к злу. Оно признано необходимым в деле мироустройства («Трехчастный трактат»). В «Книге Фомы», обличающей зло-незнание, служение ложным целям, неожиданно ясно звучат ноты снисхождения к несчастным неведающим людям, погрязшим во зле. Фома заступает за них перед Иисусом: «Что имеем мы, чтобы сказать этим (людям), что должны сказать мы слепым людям, какое знание должны высказать несчастным смертным, которые говорят: Мы пришли к добру и не к проклятию? Снова скажут они: Если бы нас не во плоти породили, мы бы не знали огня» (Н.-Х., II, соч. 7, 141). Своеобразное восприятие зла, несмотря на горячность общего тона, все же оставляет впечатление двойственности. Не оттого ли она, что осуждению в конце концов подлежит нечто, не преодоленное в тебе самом? То, что внешнее для тебя, но что пока лишь внешнее, что еще не изведано, не пережито тобой, что не обрело в тебе единства. Это — приговор твоему восприятию, не поднявшемуся над множественностью, раздробленностью открывшейся тебе действительности, твоему незнанию, с которым ты можешь совладать.

Таким образом, будя скрытое, личное, растворяя в нем находимую действительность, гносис добивался единства — не единства аналитического знания или этики, а того, что во многом напоминает единство художественного творчества.

Он пронизан упорным стремлением постигнуть смысл и цель бытия. Желание, спасая, спастись направляет гностика: личная судьба и судьба мироздания совпадают. В самой сердцевине гносиса бьется вопрос: зачем,

ради чего существуешь и ты, и все мироздание? Ответить на этот вопрос может лишь создающий. И правда, на вершине гносиса грань между создающим и созданным стерта. Отожествление Иисуса и мира, Иисуса и гностика, Отца и гностика, творящего и творимого, спасающего и спасаемого есть одновременно и залог ответа на вопрос «зачем?», и признак, отличающий путь гностический, близкий эстетическому, от пути христианского⁴⁸, где связь человека с высшей силой отожествления не означала.

Оно достижимо в гносисе через переживание. Человек вспоминает и узнает в том, что поначалу было чужим и внешним ему, себя самого. Гностическое переживание — это слепок вселенной, повторение, совершенное тобой, поддержанное твоим чувством, повторение, в котором ты становишься ею. И вместе с тем всякий раз это повторение — особое, ибо оно твое и потому уже не простое повторение; поскольку же твое, оно вполне убедительно. Каждый гностический документ заключает самостоятельный гносис, хотя их и роднит единая трагическая окраска. Обращенный к чувству, гносис предполагает возможность свершения, покоя, полноты. Напряженность проходит. Зло, проистекающее из нарушенной цельности, исчезает.

Итак, непременно личное отношение к предмету, не-расторжимое единство постигающего и постигаемого — таковы характерные черты гносиса. Сходство с художественным творчеством велико. Как и искусство, которое сообщает содержанию завершенность, успокоенность, самодостаточность, гносис, в представлении его адептов, есть средоточие именно этих качеств — полноты, покоя, истины, единства, жизни, вечности, богатства. Индивидуализация и конкретизация содержания, достигаемая в произведениях искусства с помощью эстетической формы, имеет параллель в мифологическом языке гностических текстов.

Но сходство простирается и дальше. В отличие от реконструируемого в науке мифологического сознания первобытности, всеобъемлющего и несовместимого с другими типами, гносис, как и искусство, существует в эпоху и иных путей сознания, в первую очередь аналитического. Этому обстоятельству он, подобно искусству, обязан так или иначе сопровождающей его ре-

флексии, способностью говорить о себе как о чем-то постороннем. Сам гностический путь предполагает не только переживание мифов, но и их знание в аналитическом значении слова. Эти мифы изобилуют терминами, которые могут быть истолкованы и на уровне общих понятий, и на уровне состояний. Иначе говоря, гносис — переживание и возбуждается и сопровождается чисто рассудочными действиями. Наличие в гносисе разных составляющих не мешает ему быть явлением цельным, не менее цельным с точки зрения форм сознания, чем то же искусство.

При сходстве гносиса с художественным творчеством по сути, естественно ожидать, что это сказывается и на форме гностических произведений. Действительно, композиция многих из них подчинена не движению понятий, а скорее началу эстетическому. Тут надо искать разгадку построения таких апокрифов, как «Евангелие от Фомы». Повествование ведется от лица Иисуса, но пережито оно автором евангелия как некое законченное событие, а не как безличное развитие тех или иных идей, пережито и художественно оформлено. Ритмична речь гностических памятников, ритмична их мифология. Повторы, подъемы и спады, соответствия и противопоставления — в образах, положениях, мелких подробностях — изнутри скрепляют произведения, создают ту уравновешенность и законченность, которую форма сообщает содержанию в подлинно художественных творениях. Поэтому многие из найденных в Наг-Хаммади сочинений, а также ранее известных гностических произведений заслуживают внимания и как памятники литературы.

Все, что говорилось выше о гносисе, относится не ко всякому мистическому знанию, а лишь к имеющему определенные культурно-исторические границы, т. е. к гносису гностицизма. Требование различать эти два понятия, на что уже указывалось, было поддержано участниками коллоквиума в Мессине. В самом деле, между понятиями «гносис» (тайное знание), чрезвычайно широким, и «гностицизм», предполагающим более или менее ясные пространственные и временные вехи, есть несомненное различие. Закономерен вопрос: какой же критерий положить в основу представлений о гностицизме? Как очертить его?

Было высказано два крайних мнения. Согласно первому, восходящему к церковной традиции, гностицизм принадлежит истории раннего христианства, и только ей. Гностические писатели II—III вв. нередко называли себя христианами, связывали свои сочинения с именами апостолов и святых. Если следовать ересиологам, гностики были одними из наиболее древних христианских еретиков. С ними в 185 г. сражался Ириней. Они настаивали на различии Ветхого и Нового завета, ветхозаветного бога творения Ягве и благого бога христиан. Они учили о Спасителе, живущем в душе, сверхъестественном знании (гносисе), доступном лишь избранным, обладателям божественной искры. Отрицательное отношение к творению и миру сочеталось с убежденностью в том, что едина сущность гностика и божества.

В соответствии со вторым мнением, гностицизм, который приравнивают в этом случае к гносису, — вечное религиозное и философское явление. Вновь и вновь возникает у людей стремление уничтожить противоположность между личностью познающего и предметом его познания. В этом, полагают, смысл гносиса: в сторону отходит все исторически определенное, неповторимое — и материал, вне которого гносис не существует, и среда, вызвавшая его к жизни⁴⁹.

Но если оставаться на почве истории, как пренебречь всем этим? Что сказать о природе гностического творчества, если отвернуться от мифов, образов, выражений, т. е. от материала, который оно преобразует, если уйти от среды, вызвавшей потребность в этом творчестве, если, наконец, урезать его содержание, забыв о мире, который открывался глазам гностика и который пытался он освоить? Единственно твердой основой для определения гностицизма как явления исторического оказываются границы, намеченные еще в древности, когда гностиков связывали с античностью и христианством⁵⁰. Не столь важно, что и в культуре древней Индии, восточного и западного средневековья (суфии и павликиане, богомилы, катары) и в новое время (философия существования) можно заметить черты сходства с гностицизмом времени раннего христианства. Сходство в отдельных чертах еще не есть тождество исторической плоти. То, из чего и в чем выра-

стает гностицизм, — атмосфера культурной и общественной жизни Средиземноморья II—III вв., идейная, образная, языковая традиция времени — вне этого он неопределим.

Экстаз и озарения, далекие от аналитического знания, свойственны гностицизму. Вместе с тем повсюду в гностических текстах заметны следы размышлений. Даются определения, хотя часто и негативные. Гносис описан в образах вторично использованной мифологии, с помощью аллегорий, притч⁵¹, напоминающих и новозаветные притчи, и античную басню. Использована греческая философская терминология⁵². Тексты пестрят выдержками равно из Священного писания и из сочинений античных авторов (см., например, Н.-Х., II, соч. 6). Словом, от гностицизма неотделимы и сами видения, и их обсуждение, выдержанное в духе позднеантичной культуры. Несмотря на то что, как говорилось, совпадение постигающего и постигаемого было целью гносиса, способность постигающего теоретизировать по этому поводу, т. е. отстраниться от постигаемого, не менее существенна, чем само переживание единства. Столь высокая осмысленность гностического экстаза заставляет и в самом гностическом опыте предполагать ту долю отстраненности, которая есть в искусстве. И хотя практика экстаза, видимо, очень древняя, облеченное в формы позднеантичной культуры размышление, сопутствующее переживанию, — дань вполне определенному времени. Таким образом, при анализе изучаемого явления нет оснований пренебрегать всем тем, что прямо указывает на культуру первых веков нашей эры, — характером переживания, ориентированного на экстаз, рефлексией, ему сопутствовавшей, теми конкретными формами, в которых все это осуществлялось.

Отметим еще одну особенность гностических текстов. Они в стороне от общественно-политической проблематики. Нравственные установки авторов на первый взгляд кажутся противоречивыми. Отсутствует вкус к этической деятельности, как таковой, во имя более совершенных отношений между людьми. Сфера социальной жизни, правда, затрагивается в текстах, но лишь попутно с изложением основных тем, космических и антропологических.

Отцы церкви упрекали приверженцев гносиса в нарушении человеческих и божественных установлений (Iren., 31, 1—2). С их именем связывали таинства, ошеломлявшие пренебрежением к любым запретам, в первую очередь половым. Культ, ведущий к промискуиту, описан в апокрифе «Тайная книга Нории» (Epirh., Rapar., 4, 1—2). Половой акт символизировал священный брак, которым преодолевались разобщенность и множественность и утверждалось единство. Карпократиане учили, что душа должна изведать все искушения зла, прежде чем она удовлетворит архонтов и те отпустят ее. Она должна познать любую деятельность — и добрую и злую⁵³. Об этом же, хотя и в претворенном виде, сказано в «Евангелии от Марии», где обозначен путь души мимо семи властей (желания, незнания и т. д.). Каждая из них задает вопрос, а душа отвечает и преодолевает власть. Наконец она говорит: «То, что захватывало меня, убито; то, что отвращало меня, отвержено; желанию моему пришел конец, и незнание мертво. В мире спаслась я от мира...»

Вместе с тем наряду с широчайшей дозволенностью гностики стояли и за иной путь — строгое воздержание. Безбрачие проповедует «Евангелие от Фомы», ему вторит «Евангелие от египтян». Крайности поведения в конце концов свидетельствуют об одном. Мистическое единение, составлявшее цель гностиков, побуждало их отвергать любые формы ограничений (в том числе общественных), способных помешать этому, и так или иначе устранять их как помехи на пути к экстазу. И здесь, при всем разнообразии линий поведения, есть некое общее отношение к социальным темам. В его основе — все та же направленность на достижение мистического состояния единства, света и пр. И это определяет все остальное. Экстатическое переживание в большей или меньшей степени заменило иную активность. Гностики жили в реальности своего воображения, в гармонии, созданной им.

Поэтому не стоит обольщаться по поводу такого известного отрывка из сочинения «О справедливости» семнадцатилетнего Епифана, сына Карпократа, гностика II в. (Clem. Alex., Strom., III, 2, 6—9): «...солнце не различает богатого или бедного или правителя народа, неразумных и разумных, женщин, мужчин, сво-

бодных, рабов; также ни одна из бессловесных тварей не страдает из-за этого. Изливая сверху на всех живущих — равно на хороших и дурных — общий свет солнца, Бог упрочивает справедливость, ибо никто не может ни получить больше, ни отнять у ближнего, дабы самому владеть и его светом. Солнце производит общую пищу для всех живых существ, всем равно дана общая справедливость... Творец и Отец всего, дабы видеть, дал равно всем глаза, установив законы согласно своей справедливости, не отличая женского от мужского, разумного от бессловесного и вообще никого ни от чего... Частный характер законов режет и гложет установленную божественным законом общность...» Собственность и брак, по мнению Елифана, нарушают «справедливость, требующую общности в сочетании с равенством». Автора этих строк интересует прежде всего неравенство, как таковое, а не борьба с имущественными или сословными перегородками (недаром он тут же говорит о женщинах и мужчинах, о разумных и неразумных). Защищая собственность и брак, опору раздробленности, и защищая справедливость, общую для всех, Елифан выступает не как социальный реформатор, а скорее как мист или как поэт, склоняющийся перед высшим законом гармонии, объемлющим всех и для всех единым.

Не составляют исключения из общего правила и те многочисленные тексты, в которых упоминаются «братья по духу», «просветленные», «совершенные», противопоставляемые остальному миру. Но не они сами и не их судьба занимают авторов. Близость в среде этих избранных означает, что они воспринимают друг друга всего лишь в качестве единомышленников, идущих к одной цели, к существованию в мистическом восхищении.

На то же указывает и история христианских монастырей в Египте, стране, где монастырская жизнь поначалу протекала под сильным влиянием гносиса. Ее основание заложили отшельники. Постепенно они стали селиться ближе друг к другу. Затем появились общежитийные монастыри, подчинявшиеся определенному уставу⁵⁴. То были уже более или менее сложные общественные организации. Распространение общежитийных монастырей сопровождалось гонением гносиса, что

понятно, ибо сильно выраженное в нем личное начало препятствовало слаженности, которую обретали эти новые образования⁵⁵.

Следовательно, в поисках общественного смысла гностицизма, думается, мы окажемся ближе к правде, если не остановимся на том, чтобы выбирать из массы текстов отрывки с упоминанием рабов и свободных, богатых и бедных, сопоставления и картины, которые память наших авторов услужливо извлекала из обычного риторического запаса и которые сами по себе подчас их мало заботили. Стоит вдуматься в другое — в то, что на вопрос: «Как жить?» — давался ответ: «Жить в гносисе». И гносис, т. е. некая деятельность воображения, заменял прямое участие в жизни подлинной. Нормы общежития, освященные традицией, утрачивали силу. Человек не мог уже отождествлять себя с обществом, как было в эпоху республики. На смену приходило глубокое равнодушие к прежним формам социальной жизни. Крайне личностная установка сочеталась с тем, что люди ассоциировали себя не с общественными организациями вроде родного полиса или Римской республики, а с воображаемой гностической реальностью.

Это имело глубокий смысл, говорило о разрыве привычных общественных и политических связей, о рухнувших нравственных устоях, о потребности в знании вполне убедительном, в истине полной, в деятельности, способной возратить человеку чувство цельности и единства с миром. Лакуна требовала заполнения, и люди откликались на это по-разному: гностический путь был не единственным.

Так, Эпиктету цель представлялась столь же жизненно важной, как и гностикам: «Ведь не рассуждений недостает теперь, нет, книги полны стоическими рассуждениями. Чего же недостает? Человека, который будет практически осуществлять рассуждения, который делом будет свидетельствовать в их пользу» (I, 1, 55)⁵⁶. Однако печется он не о том, чтобы изменить мир внешний и улучшить его, а о том, чтобы избавить человека от ощущения зависимости от него. Умение применить общие понятия к частным случаям «и затем постичь то разделение, что среди всего существующего одно зависит от нас, а другое не зависит от нас», — вот путь. «Зависит от нас свобода воли и все действия по свобо-

де воли, а не зависит от нас тело, члены тела, имущество, родители, братья, дети, отечество, одним словом, окружающие нас люди» (I, 22, 10); «Видно пусть будет, что ты только то знаешь, как тебе не потерпеть неуспех никогда и не потерпеть неудачу. Другие пусть будут заняты судами, другие — проблемами, другие — силлогизмами. Ты приучай себя к смерти, ты — к оковам, ты — к пыткам, ты — к изгнанию» (II, 1, 37—38).

Озарение гностиков в экстазе и поиски общих понятий у Эпиктета предполагают разную деятельность сознания, но Эпиктет тоже обещает «счастье, неподверженность страстям и спокойствие» (I, 4, 3), и его влечет идея единства в мироздании⁵⁷ (вспомним «покой» и «единство» у гностиков). Нельзя совсем развести путь гностиков и путь Эпиктета, нельзя и не видеть различий между ними — ложна любая крайность. Эпиктет, постоянно ссылающийся на Сократа, зовет, подобно гностикам, к самопознанию. Но его самопознание требует знания логики, умения применить ее законы к собственной жизни, частные случаи подводить под общие правила и откликаться на обстоятельства в соответствии с этим. Такое единство, такая гармония, хотя и предполагают тождественность воли человека и воли божества, отличаются от единства в гносисе, где место логики занимает напряженное чувство.

На вопрос: «Как жить?» — отвечало и христианство. Но не случайно жестоко спорили между собой приверженцы гностического и христианского пути. Вместо фактического неучастия в действительности, вместо переживания типа эстетического, сулившего ощущение гармонии в личном экстастическом порыве, христианство звало к новым отношениям между людьми, требовало исполнить новый нравственный долг. Это был путь религиозной этики, и потому именно, что это был путь этики, а следовательно, и прямого участия в жизни, он привлекал к себе; догматы христианской религии побеждали ветшавшие нравственные нормы античного общества.

В гностицизме же постоянно напоминает о себе близость к эстетике. Избранность, о которой так часто говорят тексты, — особого рода. Речь идет о единственности пути каждого из тех, кто причастен гносису, что также свойственно эстетическому творчеству. Когда на

смену личному отношению как основе основ приходит догма, гностицизм уступает место иным феноменам. Он не знал одной системы (в этом смысле его можно сравнить с философией существования: вся она — разнообразные творческие поиски Хайдеггера, Ясперса, Бубера, Сартра, Габриэля Марселя и многих других), но были опыты, обладавшие некоторыми общими чертами. Одна из черт, далеко не маловажная, — неповторимое своеобразие каждого опыта, каждого гностического произведения.

Свойственные гностицизму качества, как уже говорилось, присущи не ему одному. Мистический экстаз венчает и систему Плотина. Попытки выйти за рамки индивидуального существования к целостности более высокого типа есть и в философии стоиков. Творческий интерес к космическому и индивидуальному плану человеческого бытия и молчание по поводу политических проблем эпохи — те же стойки готовы были размышлять о мировой гармонии и личном долге и как на нечто неизбежное смотрели на современную им политическую жизнь.

Однако сколь ни явственно сходство гностицизма с прочими явлениями позднеантичной культуры, не менее заметна и неповторимость его. Она проявляется и в неодинаковом соотношении рационального и иррационального, и в особенностях используемого материала, и в следах разных культурных традиций.

Не меньше осторожности, чем при сопоставлениях, приходится проявлять, отвечая на вопрос, что породило гностицизм. Ответов множество, и почти каждый из них содержит долю правды. Но только долю! А потому сохраняется возможность интерпретировать события и по-иному. Дискредитация разума? Вероятно, в какой-то мере так и было. Но разум продолжал жить в других формах. Ряд технических усовершенствований и научных открытий относится именно ко времени Империи. К тому же часто иррационализм оказывался иррационализмом рационалистов. Ассоциация логического пути с рассудочностью официальной идеологии? И это верно. Однако и официальная идеология сама не раз черпала в иррациональном свою силу, на что указывает старание властей насаждать императорский культ. Переход от республики к монархии, от самосознания

гражданина к самосознанию подданного? Ломка республиканской системы ценностей и образование новой системы, отвечающей тому принципу непосредственного принуждения, который, как и в эллинистических монархиях, столь властно давал чувствовать себя в жизни римского государства эпохи принципата и особенно домината? Растущая религиозность общества? Все это, несомненно, было почвой для развития гностицизма. Но мистерияльные культы распространялись и в классической Греции, а в жизни Римской республики религия играла далеко не маловажную роль. Вспыхнувшее с новой силой в разноплеменной империи увлечение духовной культурой Востока? Покоренный римским оружием, он брал реванш, поражая победителя мощью своей древней духовной традиции? Было и это. В каждом объяснении причин возникновения и успеха гностического движения есть зерно истины. Но ни одно объяснение не исчерпывает многообразия исторической действительности. Это сродни тому, как в самых удачных сопоставлениях гностицизма с другими историческими явлениями неизменно обнаруживается неповторимость сравниваемых объектов.

Тот, кто впервые читает апокрифическое «Евангелие от Фомы», обычно испытывает разочарование: столь знакомыми по канонической версии Нового завета кажутся ему изречения Иисуса, собранные в этом произведении. Однако чем глубже погружается он в изучение текста, тем сильнее охватывают его сомнения в справедливости подобного впечатления. Постепенно он убеждается, как нелегко ответить на вопрос, что же такое это знаменитое «пятое евангелие» (так поначалу называли его). Уже первые строки памятника, настраивающие на его истолкование («тот, кто обретает истолкование этих слов, не вкусит смерти»), заставляют современного читателя задуматься не только над смыслом, который автор предлагает открыть, но и над тем, что сам по себе этот призыв означает, какой путь общения подразумевает, с какого рода мышлением предстоит иметь дело, о каких явлениях культуры и истории общества свидетельствует.

Задача не может не увлечь того, кто берется за этот интереснейший документ. На беглый взгляд, наиболее близкий (из сочинений Наг-Хаммади) к многократно исследованной традиции о раннем христианстве, он при ближайшем рассмотрении оказывается едва ли не самым трудным для понимания. Даже темные спекуляции «Апокрифа Иоанна» или таинственной «Сущности архонтов» оставляют в конце концов меньше места для сомнений, чем это евангелие.

Открытие нового исторического источника двояким образом влияет на науку. Во-первых, ставшее доступным сочинение заставляет ученых в большей или меньшей степени изменить и углубить представления о том или ином факте, событии, явлении. Во-вторых, в процессе его изучения совершенствуется и логическая сто-

рона исторического исследования, его методика. Естественно, что литература, обязанная своим появлением находке Хенобоскионской библиотеки, важна не только с содержательной, но и с методической стороны.

«Евангелие от Фомы», о котором написан этот очерк, чрезвычайно интересно по многим соображениям. Отлично сохранившееся (лакуны в рукописи почти отсутствуют), оно дошло в сборнике, датируемом сравнительно ранним временем (особенности языка и данные палеографии позволяют отнести его к 330—340 гг.¹). Содержание апокрифа («Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома» — см. введение) останавливает всякого, кто занимается историей раннего христианства и его духовного окружения. В этом сочинении, обещающем изложение тайного учения Иисуса и отвергнутом церковью, исследователи ищут ответы на многочисленные вопросы, касающиеся развития христианства и гностицизма.

Нашему апокрифу посвящена обширная литература. Некоторые методические принципы, ясно обозначившиеся в его историографии в первые два десятилетия после открытия рукописей Наг-Хаммади, продолжают быть действенными и теперь, поэтому представляется небесполезным пристальнее присмотреться к ним. Мы имеем в виду те методы в библеистике, которые получили название «критика текста» и «критика формы». Ближайшая область, где они использовались весьма часто, — область изучения синоптических евангелий. Нередко пишут о последовательности, в которой эти методы сменяли друг друга: критика текста, популярная в протестантской среде конца XIX — двух первых десятилетий XX столетия, после выхода в свет работы Р. Бультмана «История синоптической традиции»², постепенно уступила место критике формы.

Не следует сводить их к тем общеисторическим методам, которые в конечном счете обнаруживаются почти в любой работе и которые существуют, вероятно, столь же длительное время, что и сама историческая наука. Методы критики текста и критики формы несут одновременно и более узкое и более широкое содержание, чем понятие «общеисторический метод»: оба они связаны с изучением вполне определенного круга источников — евангельских текстов, хотя в большей или

меньшей степени появились в результате соответствующих исканий в области античного источниковедения. Вместе с тем обычно применяется собственно не один, а ряд сменяющих друг друга прisms исследования, причем направляют их общие идеи, которыми руководствуются исследователи.

Работы, связанные как с критикой текста, так и с критикой формы, предполагают одну цель — перейти от синоптических евангелий, от изложенного в них учения Иисуса к самому учению, к его аутентичной основе. Первый метод опирался на сравнение евангельских текстов — Матфея, Марка и Луки (с учетом главных рукописных вариантов). Внимательно анализировались лексика, грамматика и синтаксис евангелий³. То общее, что обнаруживалось в результате подобного сравнения, должно было, по мнению сторонников этого метода, указывать на источники евангелий и лечь в основу некоего первоначального текста. Больше всего сомнений вызывал материал, встречавшийся только у одного евангелиста⁴.

Критика текста сопровождалась выдвижением гипотез об относительной древности того или иного евангелия, о заимствованиях евангелистов друг у друга. Защищалась идея существования двух самостоятельных источников трех синоптических евангелий — Q и Марка. Одновременно раздавались голоса в пользу противоположных мнений: «Евангелие от Матфея» предшествовало Марку и Луке, Лука использовал Матфея, Марк — Матфея и Луку⁵. Склонялись к признанию четырех источников для синоптических евангелий.

Как ни верны были некоторые наблюдения о схождениях и расхождениях в текстах синоптиков, как ни важен сам факт привлечения к этому внимания исследователей, все же прийти к удовлетворительным выводам, дать единственно мыслимое объяснение, свести концы с концами лишь путем дробления текста на фразы и слова и затем конструирования архетипа оказалось невозможным. Не удавалось достигнуть согласованной теории развития текста, объясняющей главные расхождения в синоптических евангелиях, с помощью более или менее исключительного применения приемов критики текста. Бесплезность попыток абсолютизировать эти приемы, следовать по пути почти механических

манипуляций вырванными из общего контекста отрывками подводила к мысли о необходимости как-то изменить методику исследования. Поэтому и в период увлечения критикой текста ученые для большей убедительности гипотез о существовании того или иного источника синоптиков нередко выходили за рамки сопоставления евангельских версий, обращались к общим характеристикам евангелий, к их связям с идейной жизнью эпохи, т. е. пользовались иными методическими приемами.

Спорадическое, стихийное обращение к подобным параллелям с 20-х годов нынешнего столетия превратилось в сознательно проводимый принцип, легло в основу метода, обозначаемого в немецкой литературе терминами *Formgeschichte*, *Traditionsgeschichte*, *Redaktionsgeschichte*, *Redaktionstheologie*, в английской — *Form criticism*. Прежде на евангельские тексты смотрели с точки зрения возможности восстановить общий письменный источник (или источники) синоптиков, теперь же искали следы устной традиции, к коей, по мнению сторонников нового метода, восходили евангелия. Для этого каждое из них разбивали на отдельные сюжеты, изучали их форму, а от нее шли к восстановлению мотивов и характера тех поучений, частью которых был сюжет, прежде чем евангелист включил его в свое повествование, в свою теологическую систему. Отсекали как более поздние наслоения части текста, указывающие на связь с теологией евангелистов, раннехристианской общины или иудаизма. Остаток же полагали допустимым связать с Иисусом. Таким образом, в евангелиях стремились распознать различные этапы формировавшейся в течение более или менее длительного времени традиции. Историю предания реконструировали, отправляясь от того состояния текстов, в котором они сохранились, идя через влияния раннего христианства и иудаизма к традиции, какой она должна была быть в начале освоения ее раннехристианской общиной для своих специальных целей. В евангелиях видели теологически мотивированный рассказ⁶, а не историческое повествование, считали, что они раскрывают учение раннехристианской общины, что в их основе лежит множество источников, что записи текстов предшествовала живая устная передача.

Хотя один из горячих сторонников такого подхода, Ф. Грант, подчеркивает, что описанный выше метод не имеет ничего общего с исторической критикой и речь идет о критике чисто литературной⁷, очевидно его значение для целей собственно исторического исследования. Даже если отвлечься от конкретного содержания гипотез, которые вошли в историческую науку с методом критики формы (например, об устной традиции, лежащей в основе евангелий), труды Р. Бультмана, М. Дибелиуса, И. Иеремии и др. демонстрируют бесспорно перспективный, ясно сформулированный и настойчиво проводимый принцип изучения евангельских текстов в связи с раннехристианской и иудейской традициями.

Легче всего уяснить особенности методов критики текста и критики формы, обратившись к конкретным примерам. Литература, посвященная «Евангелию от Фомы», предоставляет богатый материал для этого. Как уже было сказано, апокриф был найден тогда, когда время безусловного господства первого метода осталось позади и критика формы широко распространилась в зарубежной библеистике. Поэтому с первым методом в историографии «Евангелия от Фомы» мы сталкиваемся лишь постольку, поскольку отдельные приемы его были усвоены сторонниками нового метода и применялись ими в сочетании с этим последним.

Изречение 36⁸

«Иисус сказал: Нет пророка, принятого в своем селении. Не лечит врач тех, которые знают его».

Комментирующий текст Ж. Доресс утверждает, что перед нами развернутая формула изречения, встречаемого у Матф. 13, 57, Марк 6, 4 и Иоан. 4, 44. В более полном виде оно присутствует у Лук. 4, 24⁹. Р. Грант и Д. Фридман полагают, что изречение развилось из Лук. 4, 24, к которому оно ближе, чем к другим параллелям (Матф. 13, 57; Марк 6, 4). Вторая часть иногда рассматривается как аутентичная, но в равной степени ее можно рассматривать и в качестве модификации «половицы», цитированной Лук. 4, 23¹⁰. Р. Вильсон колеблется, признать ли изречение аутентичным или

трактовать его как расширенную каноническую версию¹¹.

К чему же пришли комментаторы? Более осторожный в данном случае Ж. Доресс ограничился указанием на то, что существует параллель тексту Фомы, и не коснулся проблемы заимствования. Р. Грант и Д. Фридман сочли возможным предложить ее решение (Фома заимствовал у Луки), однако усомнились по поводу второй части изречения — признать ли слова принадлежащими Иисусу или отнести к ним как к переработанному автором «Евангелия от Фомы» тексту Луки. Эти колебания разделил Р. Вильсон. Таким образом, комментаторы не смогли с помощью сравнения текстов получить однозначный ответ на вопрос «кто у кого заимствовал?» Но возникает сомнение и другого рода: допустим, гипотеза об аутентичности второй части изречения 36 доказана. Но что дает такого рода признание нашему представлению о религиозной системе Иисуса?

Изречение 67

«Иисус сказал: Был человек богатый, у которого было много добра. Он сказал: Я использую мое добро, чтобы засеять, собрать, насадить, наполнить мои амбары плодами, дабы мне не нуждаться ни в чем. Вот о чем он думал в сердце своем. И в ту же ночь он умер. Тот, кто имеет уши, да слышит!»

Ж. Доресс свел свой комментарий к констатации, что та же притча есть у Лук. 12, 16—20¹². Р. Грант и Д. Фридман увидели у Фомы просто исправленную версию притчи о богатом купце, приведенной Лук. 12, 16—20. Пропуск, допущенный Фомой по сравнению с текстом Луки («...в сию ночь душу твою возьмут у тебя...»^{13—12,20}), они пытались объяснить тем, что слова эти якобы были введены в изречение 88¹⁴ (по нумерации Ж. Доресса — 92). Р. Вильсон полагал, что Фома знакомит нас с поздним развитием притчи, имеющейся у Луки. Это, по мнению ученого, не означало, впрочем, непременно прямого заимствования у Луки. Свободное цитирование по памяти было свойственно автору «Евангелия от Фомы» в большей степени, чем использование ножниц и клея¹⁵.

И снова мы становимся свидетелями довольно бесплодных поисков первоначального варианта, тем скорее обреченных на неудачу, что сопоставляются тексты явно урезанные. В первую очередь это относится к тексту Луки, с которым сравнивают изречение 67. Действительно, за параграфом 20, на котором и Доресс, и Грант — Фридман обрывают цитату, следует параграф 21, который, как бы резюмируя содержание притчи, объясняет значение ее образного языка: «Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет». Эти слова позволяют смотреть на притчу в целом как на элемент религиозной системы, полагающей основной целью усилий человека не удовлетворение собственных потребностей, а служение Богу. Лишенная же этих слов притча у Луки может быть истолкована только как напоминание о непрочности земного богатства, что, разумеется, нетождественно с приведенным выше ее осмыслением.

Задача, которую ставит перед исследователями текст Фомы, еще сложнее. Здесь нет дополнительного ключа к интерпретации притчи, но есть призыв, неоднократно встречающийся, долженствующий насторожить читателя. «Тот, кто имеет уши, да слышит!»¹⁶, призыв быть внимательным, вдуматься в скрытый смысл. Он перекликается с началом евангелия, где тем, кто постигнет значение слов Иисуса, обещано бессмертие¹⁷. Но как расшифровать изречение, если на зашифрованность его столь недвусмысленно намекает евангелие? Думается, единственный путь не в буквальных сопоставлениях с вырванными из общего контекста отрывками, взятыми у синоптиков и других авторов, а в поисках связи изречения с той религиозной системой¹⁸, которая более или менее явственно вырастает перед читающими «Евангелие от Фомы».

Каждое изречение — элемент этой системы, но таковым его допустимо назвать лишь постольку, поскольку оно рассматривается в связи с целым. Взятое же обособленно, изречение может и не напоминать о религиозном сознании (это верно, например, для 67-го). Дойди оно не в виде части «Евангелия от Фомы», а само по себе, что извлекли бы мы из него, кроме указания на неосведомленность человека о будущем его? В евангелии же изречение выполняет иную и, на наш взгляд,

вполне определенную функцию. Она становится понятной из знакомства с произведением в целом. Собственно говоря, только тогда, когда мы смотрим на изречение сквозь призму целого, мы можем различать в нем черты этого целого. Осуждение мира — одна из центральных тем «Евангелия от Фомы». Изречение 67 (как и следующее за ним) посвящено данной теме. Но в гностическом апокрифе такое осуждение не ведет к требованию подчинить жизнь человека служению Богу. Это существенное отличие гностического пути от христианского сказалось, возможно, на разном оформлении притчи у Фомы и в каноне.

Изречение 68

«Иисус сказал: У человека были гости, и, когда он приготовил ужин, он послал своего раба, чтобы он пригласил гостей. Он пошел к первому, он сказал ему: Мой господин приглашает тебя. Он сказал: У меня деньги для торговцев, они придут ко мне вечером, я пойду (и) дам им распоряжение. Я отказываюсь от ужина. Он пошел к другому, он сказал ему: Мой господин пригласил тебя. Он сказал ему: Я купил дом, и меня просят днем. У меня не будет времени. Он пошел к другому, он сказал ему: Мой господин приглашает тебя. Он сказал ему: Мой друг будет праздновать свадьбу, и я буду устраивать ужин. Я не смогу прийти. Я отказываюсь от ужина. Он пошел к другому, он сказал ему: Мой господин приглашает тебя. Он сказал ему: Я купил деревню; я пойду собирать доход. Я не смогу прийти. Я отказываюсь. Раб пришел, он сказал своему господину: Те, кого ты пригласил на ужин, отказались. Господин сказал своему рабу: Пойди на дороги; кого найдешь, приведи их, чтобы они поужинали. Покупатели и торговцы не войдут в места моего отца».

Снова Ж. Доресс в комментарии к притче приводит варианты (Матф. 22,1—10 и Лук. 14, 16—24), отмечая наибольшую близость ее формы у Фомы к Луке¹⁹. Позиция Р. Гранта и Д. Фридмана определена: «Здесь Фома переписывает притчу о пире из Лук. 14, 16—24, добавляя некоторые необходимые детали из подобного рассказа у Матф. 22, 1—10»²⁰. В передаче Фомы прит-

ча о пире кажется им более городской по своему характеру, чем в передаче Луки. Заключительные слова изречения 68 эти авторы связывают с Лук. 14, 24 и рассказом синоптиков об изгнании торгующих из храма. Фома, по их убеждению, уточняет, какими мирскими делами люди заняты больше, чем царствием небесным: продажа и покупка сбивают их с пути²¹. Р. Вильсон присоединяется к мнению Гранта — Фридмана, что версия Луки отражает сельскую атмосферу, версия же Фомы — городскую. Он объясняет это перенесением притчи из Палестины в эллинистическую среду²².

Детальный анализ изречения 68 в совокупности с его параллелями из Матфея и Луки находим у М. Перрина. Он действует, руководствуясь методом критики формы, теоретическому обоснованию и защите которого посвящена первая глава его книги²³; тем интереснее нам его комментарий²⁴. Приведя различные версии сюжета, М. Перрин выделяет в них то, что, согласно его суждению, обязано влиянию теологии Матфея и Луки, их отношению к проповеди нового учения в среде язычников. Затем он обращается к версии «Евангелия от Фомы», считая ее независимой от канона и более примитивной, кроме мотивов, по которым гости отказываются от приглашения. Перрин отрицает у Фомы аллегорию, находимую им у синоптиков. Акцент в изречении 68 падает на заключение, отражающее гностическое презрение к материальному миру и тем, кто поглощен его заботами.

Проделанный разбор позволяет комментатору набросать ту версию притчи, которая представляется ему наиболее близкой к учению Иисуса: «Мы можем затем вообразить рассказ о человеке, приготовившем ужин и пригласившем гостей. Когда пришло время, он послал своего слугу вторично за гостями, которые ранее изъявили свое согласие посетить его, а теперь стали отказываться; по той или иной причине ни один из них не смог прийти. Что же делает хозяин? Помня о заслуге и милости подаяния, он пошлет своего слугу позвать бедных на ужин, как поступил сборщик податей Бар Майон»²⁵. Интерпретируя этот рассказ, М. Перрин утверждает, что ударение здесь поставлено на взаимоотношениях гостей и хозяина, аналогичных отношениям между евреями и Богом²⁶.

Подведем итоги. Комментаторов (за исключением Ж. Доресса) по-прежнему занимает вопрос о том, «кто у кого заимствовал». Мнения на этот счет высказываются разноречивы: Фома заимствовал притчу у Луки и Матфея (Грант — Фридман), версии синоптиков и Фомы самостоятельны (Перрин).

Различные пути, которыми идут исследователи. Одни ученые, пытаясь восстановить границы распространения отдельных версий, оставляют в стороне вопрос о роли притчи в евангелии и полагают возможным извлечь прямые свидетельства о том, что их интересует, из деталей, которые указывают на место действия. Такой прямолинейностью интерпретации грешит и рассуждение Гранта — Фридмана о завершающей части изречения 68. Связь притчи с одной из основных тем Фомы — отвержение мира, его забот и радостей — представляется несомненной. О значении этой темы следует судить не по изречению 68, а по совокупности многих данных, извлекаемых из апокрифа, — и прямых (см., например, изречения 32, 61, 84, 114, 115) и косвенных. Но и относительно изречения 68, читаемого в связи с другими, справедливым представляется утверждение, что скрытый смысл притчи — осуждение мира. Поэтому едва ли верно, толкуя ее в целом метафорически, понимать лишь буквально фразу, направленную против покупающих и продающих.

У М. Перрина наблюдается попытка подойти к притче с точки зрения ее значения для религиозной системы источника, в котором она сохранилась. Руководствуясь этим намерением, он стремится объяснить своеобразие каждой версии той особой целью, которую преследовал евангелист. Прав или не прав ученый в конкретных случаях, сам принцип заслуживает внимания. Но, наметив связь отдельных версий с целым — с теологией тех памятников, где версии встречаются, М. Перрин делает следующий шаг. Он устраняет из притчи все, на эту связь указывающее, и оставляет рассказ, по его мнению, первоначальный, восходящий к Иисусу, а по нашему мнению, лишенный именно того, что, собственно, может интересовать в притче, когда занимаются историей религии, — ее связи с древней религиозной системой. С помощью отсечения тех частей притчи, которые говорят о зависимости ее от теологии источника,

нельзя подойти к раннему варианту, поскольку подобная операция в конце концов уничтожает возможность судить о притче как об элементе названной системы. Притча превращается в объект филологического, этнографического, какого угодно исследования, но только не исследования религиозного сознания древних.

Однако было бы неверным утверждать, что у Перри на последнем этапе изучения притчи отсутствует ее религиозная интерпретация. Она есть, но это интерпретация особого рода. Ее своеобразие заключается в том, что она не выявляет значения притчи в качестве элемента религиозной системы, представленной в источнике, а сообщает ей то религиозное содержание, которое из контекста источника не вытекает.

На примерах комментариев к трем из 118 изречений «Евангелия от Фомы» были прослежены некоторые приемы методов критики текста и критики формы.

Итак, критика текста — изолированное сравнение отдельных версий — едва ли может подвести исследователя к удовлетворительному представлению о развитии традиции, ее преемственности, относительной хронологии и т. д. Своеобразие источника, состоящее не в уникальности высказанных суждений, а в их сочетании и смысле, исчезает при попытках пользоваться одними только приемами критики текста.

Метод критики формы больше соответствует задаче. Как уже не раз отмечалось, значение отдельных мыслей можно понять, только рассматривая их в контексте. Тут сторонники критики формы правы. Когда же они снимают в источнике все, указывающее на обнаруженную зависимость, полагая, что удалось избавиться от более поздних наслоений, они, в сущности, уничтожают возможность видеть в изречениях черты целого, черты некоей системы. Такой прием критики формы, якобы позволяющий нащупать более ранние слои христианской религии, на деле вообще уводит от религиозного сознания древних.

После экскурсии в область методических приемов, принятых в библеистике, вернемся к нашему апокрифу. Как и с чего подойти к его интерпретации? Не отправляться ли от тех немногих упоминаний у отцов церкви о так называемом «Евангелии от Фомы», к которым прежде всего обратились исследователи? Однако

изыскания, проделанные Ж. Доррессом, А. Ш. Пюэшем и другими учеными, убеждают: сходство между сочинениями, носящими то же название, что и второе сочинение из сборника Наг-Хаммади II, в ряде случаев чисто внешнее²⁷.

Быть может, больше удачи сулит путь исследования памятника с точки зрения тех понятий и образов, которые в нем встречаются — царствие, мир, свет, тьма, покой, жизнь, смерть, дух, силы, ангелы — и которые позволяют очертить его содержательную зону. В зарубежной литературе этому уделено много внимания. Но исчерпывает ли такой анализ возможность понять все своеобразие памятника? Не искажено ли в логически безупречных, более или менее однозначных системах выделенное таким способом идейное содержание? Не навязывают ли хорошо продуманные модели большую, чем то было на самом деле, рефлексию оригиналу?

Есть еще один путь, приближающийся к первой попытке отождествить памятник с уже известными документами. Речь идет о том, чтобы выяснить, в чем и насколько найденный текст напоминает христианскую, гностическую, неоплатоническую литературу. Этот путь, несомненно, оправдан: параллелей весьма много, в чем убеждает большое число специальных работ, этому посвященных. Однако он обещает лишь частичный успех, ведь цельность документа растворяется, постепенно теряется в массе безусловных и сомнительных аналогий. И снова встает тот же вопрос: что представляет собой именно этот памятник, именно такое соединение сходств и различий?

Способ аналогий хорош, поскольку в любом сочинении отражается сумма далеких и близких реминисценций автора (или авторов). Но если одно за другим перебирать эти отражения, то и увидим мы только их. Цельность — вот что в конечном счете определяет индивидуальность памятника, хотя она — нечто другое, чем сумма использованного материала. Характеристика по терминам, взятым в контексте, делает очевидным, что допустимо говорить не о большем или меньшем наборе значений, предполагающих строго разработанную систему, а об ином. Открытость текста очень велика. Слова употребляются весьма свободно, их зна-

чение меняется, мысль движется, получая новое содержание, по новому направлению. Здесь, разумеется, тоже есть своя внутренняя логика, но это логика не упорядоченной правилами системы, а преимущественно интуитивного творчества. Впрочем, каким бы малоосознанным ни было словосочетание, существуют границы его применения.

Установка апокрифа — поиски. Она выражена во введении и дает знать о себе на протяжении всего произведения. Образы и понятия повторяются, не автор евангелия изобрел их, они были и прежде, они привычны. Вместе с тем именно с их помощью ведутся поиски, рождаются новые решения, создаются новые картины. В то же время они сами меняются, наполняются иным содержанием, уступая свое место другим, больше отвечающим новому смыслу.

При всем несходстве древней мистической литературы с той античной, которая богата образцами диалектики и подчинена рефлексии, «Евангелие от Фомы» все же сравнимо с сократическими диалогами: и они дают представление не о законченном решении, а о поисках самого решения.

Это не мешает нашему памятнику быть единым. Он ничуть не менее един, чем синоптические евангелия с их описаниями жизни Иисуса, связывающими текст евангелия, продуманные до малейших подробностей — идейно и стилистически. И не единство антологии есть в апокрифе. И не «ключевые слова», которые можно выделить в тексте и которые подчас служат чисто технической цели — запоминанию, определяют его единство. Последовательность изречений не случайна, она подчинена причудливому единству экстатирующего сознания, то устремляющегося новым путем, то возвращающегося к старому, то повторяющегося и как бы замороженного одним образом, словом, то внезапно движущегося дальше. Это то существо апокрифа, которое обнаруживается, если изучаешь его не по отдельным понятиям, а в целом, с его замедлениями и неожиданными переходами, нащупывая нить, связывающую изречения или блоки изречений, наконец, все его содержание с формой, в которую оно заключено.

Хотя вопрос о композиции «Евангелия от Фомы» в специальной литературе разбирался, стоит вернуться

к нему. Общим местом стало утверждение, что в этом сочинении отсутствуют «следы сознательных целей при построении»²⁸. Автор специальной статьи о композиции апокрифа Г. Гарнетт указывает на наличие «ключевых слов», скрепляющих отдельные изречения²⁹. Однако «ключевые слова» демонстрировали чисто внешние связи, и это не помешало многим авторам (Ж. Доресс, Р. Вильсон и др.) уподоблять евангелие антологии. В некоторых случаях исследователи подчеркивали внутреннюю смысловую связь между изречениями, но обычно объясняли ее тем, что автор сочинения брал их блоками из другого источника, например у синоптиков.

Проблема построения апокрифа чрезвычайно важна. Анализ отдельных изречений в контексте произведения может помочь понять их. Рассмотрим же 118 изречений, имеющих здесь, и уделим особое внимание внешней и внутренней связи между ними. Некоторые темы повторяются неоднократно, но всякий раз по-новому освещенные.

Евангелие представляет собой как бы беседу Иисуса с его учениками. Несмотря на то что большую часть текста составляют его изречения, начинающиеся словами «Иисус сказал», на присутствие собеседников указывают вопросы и реплики слушателей (см. 6, 13, 19, 23, 27, 29, 42, 48, 56, 58, 76, 83, 95, 103, 108, 117), а также вопрос, обращенный Иисусом к ученикам (14). Трижды собеседники названы по именам (Мария — 24, Саломея — 65, Симон Петр — 118), есть и безымянные персонажи: «женщина в толпе» (83), «[некий человек]» (76). Форма беседы придает произведению большую свободу, позволяет затрагивать новые темы, однако при этом наводит на мысль, что известная внутренняя связь между отдельными изречениями существует.

Одна из центральных тем евангелия — проблема жизни и смерти сформулирована уже во введении. Преодоление смерти, возможность «не вкусить смерти» сопряжена с задачей гермеснептики — истолкования «тайных слов», сказанных Иисусом и записанных Дидимом Иудой Фомой.

В изречении 1, как и во введении, звучит призыв к поискам. Их завершение для человека — переживание экстатического состояния, о котором сказано так: «...и, когда он найдет, он будет потрясен, и если он потрясен,

он будет удивлен, и он будет царствовать над всем». «Ключевые слова» для введения и изречения 1: «кто обретаает» (введение), «пока он не найдет» (1). Хотя в коптском тексте, как и в русском переводе, употреблены разные слова, смысл их один.

Тема царствия развивается в изречении 2. Меняется, однако, угол зрения. Описание переживаний человека, который нашел искомое знание и который благодаря ему «будет царствовать надо всем», далее (2 и 3) уступает место изложению основ учения о царствии и пути к нему. Полемизируя с теми, кто думает, что оно может быть найдено в видимом мире (небо или море), автор заключает изречение 2 словами: «Но царствие внутри вас и вне вас». Тут царствие, как нечто, охватывающее одновременно и самого человека, и то, что вне его, противопоставляется представлению о нем, связанному с материальными границами.

В изречении 3 евангелист как бы снова возвращается к вопросу о пути к царствию, не употребляя, впрочем, этого слова. Подтверждением того, что образ «Отца живого» прямо имеет отношение к данному понятию, служат, в частности, изречения 62, 80, 100, 101, 102, 103, 117, где говорится о «царствии Отца». В соответствии с намеченным представлением о царствии, не тождественном миру видимых явлений и предполагающем вместе с тем иную целостность, которая есть и в человеке, и вне его, в 3-м обнаруживается призыв к самопознанию. Оно открывает человеку его причастность этому целому и в то же время позволяет целому воспринять человека в качестве своей части. Присущая памятнику контрастность сказывается не только на уровне общих понятий и образов, но и при построении отдельных изречений. В этом отношении типично 3-е, где налицо излюбленный композиционно-стилистический прием евангелиста. Оно соединяет два парных утверждения, посвященных одной теме, и дает два варианта — положительный и отрицательный.

Если в изречении 1 процесс овладения знанием описан с его эмоциональной стороны, то в 3-м несколько раскрывается его содержание («Когда вы познаете себя, тогда вас узнают и вы узнаете, что вы — дети Отца живого»). В изречении 55 выражение «дети Отца живого» в приложении к людям, овладевшим знанием, по-

вторяется почти дословно («Мы — его дети, и мы — избранные Отца живого»). Отметим снова возникающую тему жизни и смерти. «Жизнь», как это наблюдается и во введении, ассоциируется с представлением о познании, с достижением известного состояния. Речь идет о познании особого рода, в первую очередь о самопознании. Характер такого познания, сулящего человеку приобщение к некоей целостности, преодоление отчужденности, проявляется в словах: «Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы — бедность».

Изречение 4 в целом продолжает тему знания, дарующего жизнь. Не станем останавливаться на его образах: это предмет особого исследования. Но для современников автора евангелия двух-трех слов было достаточно, чтобы вызвать в памяти читающих или слушающих соответствующие ассоциации. Здесь впервые обозначается тема инверсии («много первых будут последними»), которая в дальнейшем прозвучит неоднократно. Привлекает внимание также самый конец изречения («...и они станут одним»). Из других изречений, где не раз повторяется оппозиция единство — разделенность, вытекает, что она связана с основными оппозициями: жизнь — смерть, царствие — мир, свет — тьма и др. Связь по «ключевым словам» между изречениями 3 и 4: «дети Отца живого», «место жизни».

Призыв к познанию звучит и в изречении 5: «...познай то, что перед лицом твоим, и то, что скрыто от тебя, откроется тебе. Ибо нет ничего тайного, что не будет явным».

Отчетливо выраженное и связанное с процессом познания противопоставление скрытого, тайного — открытому, явному позволяет нам вернуться к введению, где есть подобная оппозиция (тайные слова — истолкование этих слов). Комментарий Р. Гранта — Д. Фридмана к введению гласит: «„Иисус живой“, говорящий „тайные слова“, — несомненно, воскресший господь, который, по верованиям различных гностических сект,ставлял избранных лиц или маленькие группы после своего воскресения»³⁰. Допустимо взять под сомнение оба утверждения. В эпитете «тайные» (введение), возможно, заложен тот же смысл, что и в изречении 5. Слова остаются тайными, сокрытыми до тех пор, пока сам человек не истолкует их³¹, пока он не овладеет

путем познания. Эпитет «живой» в приложении к Иисусу связан не только с легендой о воскресении, но и с представлением о нем как об имеющем отношение к «царствию», которое и есть «жизнь» (ср. «Отец живой» — изречение 3, 55).

«Тайное» в 5-м, противопоставленное «явному», не просто формально напоминает предшествующие изречения (оппозиция). И, по существу, познание-откровение принадлежит сфере, с которой у Фомы ассоциируются «жизнь», «царствие», «единство». Есть сходство с изречением 3: познание, к которому призывает евангелист, вседет к откровению — та же целостность, но осещается под иным углом зрения.

Тема инверсии звучит вторично в форме упоминания о тайном и явном в изречении 6 после слов о посте, молитве, милостыне. Переход к данному сюжету композиционно оправдан вопросом со стороны учеников. Вместо пути, предусматривавшего выполнение обрядов и служение внешним целям (пост, молитва, милостыня), в евангелии предлагается отречься от лжи и насилия над самим собой. Снова, в сущности, акцент поставлен на раскрытии и утверждении своего «я». Если в предыдущем изречении процесс достижения целостности описывался с точки зрения субъекта, человека, для которого за познанием следует откровение, то здесь о том же говорится со стороны объекта («...все открыто перед небом»). В этих изречениях завершающая фраза («ибо нет ничего тайного, что не будет явным») выполняет функцию «ключевого слова».

Во всех рассмотренных выше изречениях, кроме 2-го, речь шла о возможных изменениях. Какого же рода изменения они, в сущности, описывают? Это — раскрытие «тайного», которое тем самым становится «явным», изменение, связанное с познанием (самопознанием). И нет нужды видеть нарушение именно такого представления в изречении 7³² (как и в 12-м). Вполне допустимо, что в этом, по мнению Ж. Доресса, «чрезвычайно темном» тексте различим намек на переход человека с помощью познания из одного состояния в другое (обратим внимание на глагол «становиться», употребленный здесь и отвечающий идее изменения).

Если принять это предположение, связь изречений 7 с двумя следующими (8 и 9) окажется не только фор-

мальной («человек» — 7, «человек» — 8). Притча об умном рыбаке также может иметь в виду того, кто предпочитает путь познания, о котором говорилось ранее. Подобное толкование позволяет и в изречении 9 (притча о сеятеле) увидеть тот же образ — человека, спасающегося благодаря знанию. Однако такое толкование притч о рыбаке и сеятеле не единственно возможно. Иное, тоже вполне вероятное, состоит в том, чтобы в рыбаке и сеятеле предположить Иисуса. В обоих случаях речь может идти о тех, кто способен воспринять его учение. Так или иначе, в подтексте изречений 7—9, вероятно, проходит тема познания. Если же говорить о связи изречений 8—10 по «ключевым словам», то она, очевидно, обнаруживается в слове «бросать» («он бросил» — 8, «он бросил» — 9, «я бросил» — 10).

В изречении 10 о миссии Иисуса сказано под углом зрения ес эсхатологической значимости. Тут отчетливо звучит тема, которая повторится затем в ряде других изречений, — о переменах в судьбах всего мироздания в результате этой миссии. Образ огня трижды встречается в евангелии в связи с этой темой (ср. 17 и 86).

Слово «мир», которое впервые в апокрифе появляется в изречении 10, дальше встречается неоднократно (см. изречения 10, 17, 25, 29, 32, 33, 61, 84, 114, 115). Контекст меняется, а слово остается тем же, и постепенно яснее проступает значение, вернее, многозначность его. «Мир» отвечает представлению о другом состоянии, нежели то, которое обозначается словом «царствие».

Эсхатологическая тема продолжается и в двух следующих изречениях — 11 и 12, которые, будучи сближены содержанием, могут восприниматься как одно целое³³. Они с трудом поддаются толкованию, и предлагаемое ниже — не более чем гипотеза.

11-е на первый взгляд противоречит 7-му, где, как было сказано, допускается возможность превращения живого в мертвое и наоборот: оно отрицает эту возможность. Однако не исключено, что противоречия здесь и нет, поскольку если в 7-м имеется в виду состояние познания, метафорически — усвоения мертвого живым, то в 11-м говорится об ином состоянии («Это небо прейдет, и то, что над ним, прейдет...»).

Мысль изречения 11 как будто продолжается в пер-

вой части 12-го, где противопоставлены два состояния: одно, при котором возможно превращение мертвого в живое, и другое — состояние «в свете», для которого вопрос «что вы сделаете?», иначе говоря, как приложить усилия в сфере превращения мертвого в живое, бессмыслен, ибо само состояние «в свете» предполагает жизнь, окончательное знание. Изречение 12 построено по принципу параллелизма и внутренней оппозиции — применительно к первой части вопрос рассчитан на отрицательный ответ, но во второй он имеет положительное решение: речь идет о состоянии разделенности, преодолеть которое должны усилия познающего человека. К такому пониманию второй части побуждает ряд других изречений (например, 4, 28, 110), где оппозиция единство — разделенность раскрывается именно так.

В рассмотренных изречениях (11 и 12) опять проходит тема жизни и смерти, которая на этот раз связывается с впервые названным в изречении «светом». Мы вернемся к значению этого слова в дальнейшем, пока же подчеркнем, что в 12-м оно относится к конечному состоянию людей, идущих путем гносиса. Уже отмечалось, что «Евангелие от Фомы» построено по принципу оппозиций. В изречениях 11 и 12 мертвые противопоставлены живым, единство — разделенности. Естественно поэтому ожидать, что должно быть и нечто противоположное «свету» — «тьма». В том, что это так, убеждает изречение 65, где есть и то и другое (связь в «ключевом слове» между изречениями 11 и 12: «те, которые мертвы» — 11; «мертвые» — 12).

Следующее изречение начинается вопросом учеников к Иисусу. Как и в 6-м, подобный прием позволяет автору сочинения перейти к новому сюжету — о судьбе последователей Иисуса, когда тот покинет их. Заметим, однако, что и этот сюжет нельзя считать выпадающим из общей ткани повествования — он примыкает к тому, что говорится в 10-м и 14-м о миссии Иисуса. Заслуживает быть отмеченным упоминание о пути, который предстоит проделать последователям Иисуса, пути, вероятно как-то связанном с познанием.

Изречение 13 соприкасается с 14-м не только «ключевым словом» («справедливый» — 13, «справедливо» — 14). Очевидна и смысловая близость между ними: если в 13-м говорится о пути знания и о настав-

никах на этом пути, то 14-е косвенно характеризует само знание. Косвенно потому, что речь идет, собственно, не о нем, а об Иисусе — руководителе на этом пути. Отвергая сравнение с ангелом справедливости и философом, евангелист, таким образом, исключает возможность толковать учение как выполнение неких внешних предписаний, а также как рассудочное знание. Вторая часть изречения ориентирует на экстатический характер учения Иисуса («...ты напился из источника кипящего...»), на активную роль посвящаемого («Я не твой господин...»), на приобщение с помощью подобного знания к сверхъестественным силам. Это изречение перекликается с 1-м и важно для понимания евангелия в целом, для уяснения того, какого рода учение представлено в нем, к какой герменевтике призывает рассмотренное выше введение. Знание тайного обещает ученикам Иисуса изречение 18 (ср. также 112-е).

Связь изречений 14 и 15 тоже существует помимо «ключевого слова» («мои уста» — 14, «в ваши уста» — 15). Если первое позволяет извлечь представление о содержании учения из того, с кем следует сравнить Иисуса, то второе сосредоточивает внимание на поведении его последователей, что равно бросает свет на характер учения. Трижды в евангелии отвергаются пост, молитва, милостыня (изречения 6, 15, 108) — всякий раз в разном контексте. В изречении 6, что мы уже видели, эти обряды как бы противопоставляются истинной сущности человека. В 15-м каждый из запретов дан в парадоксальной форме, что, несомненно, усиливает их выразительность. Заключение раскрывает, почему отвергнут пост («Ибо то, что войдет в ваши уста, не осквернит вас, но то, что выходит из ваших уст, это вас осквернит»). Акцентируя важность духовного начала в человеке, евангелист предупреждает: «Вы причините зло вашему духу».

Особого внимания заслуживает впервые появляющееся в изречении 15 понятие «грех», имеющее столь существенное значение в христианстве. Здесь это понятие ставится в связь с недооценкой духовной жизни человека.

«Ключевое слово» — между изречениями 15 и 16 — «вы зародите» (15), «не рожден» (16). Р. Грант —

Д. Фридман считают, что в последнем подразумевается Иисус (тот, «который не рожден женщиной»).

В изречении 17 евангелист обращается к эсхатологической теме. Как и в 14-м, речь идет о восприятии людьми миссии Иисуса и о толковании ее им самим. Построенное по принципу оппозиции (цель, кажущаяся людям, — ее подлинная сущность), оно смыкается вначале с изречением 10 (Иисус говорит там о своей эсхатологической роли почти в тех же выражениях, что и в изречении 17). Далее сказано о будущем, которое мыслится в разъединении ныне смешанных противоположных начал. «Ключевое слово», соединяющее изречения 16 и 17, — «ваш Отец» (16), «отец» (17).

Продолжает тему миссии Иисуса, характеризует даваемое им ученикам знание изречение 18. Снова подчеркивается сверхчувственная суть учения. Поэтому в несомненной внутренней связи с изречением 18 находится 19-е, где акцентируется нетленность, абсолютность того, что принадлежит этой сверхчувственной, духовной области («Блажен тот, кто будет стоять вначале: и он познает конец, и он не вкусит смерти»). Та же идея развивается и в изречении 20, в котором привлекает внимание противопоставление двух форм глагола *shōre*, соответствующих русским «быть» и «появиться». Снова мысль автора обращается к оппозиции — изменчивость видимого начала и незыблемость духовного.

Доминирующему значению последнего в форме указания на господство над материальным миром («эти камни будут служить вам»), которое дарует человеку приверженность учению Иисуса, посвящено изречение 21. По своему смыслу оно до известной степени перекликается с 7-м и 12-м, где превращение мертвого в живое, как представляется, означает познание.

Многие положения в «Евангелии от Фомы» повторяются несколько раз, хотя и в разном виде. Такой, по сути, параллелью изречению 19 служит 55-е, в котором свет назван в качестве начального и конечного состояния учеников Иисуса.

Тема жизни, приобщения к незыблемым ценностям проходит в образной форме и через изречение 22.

Апокриф допускает не одну интерпретацию текста. Дело не только в том, что окончательное суждение не

может быть вынесено ввиду нашей малой осведомленности об ассоциациях автора. Образное мышление предполагает свободу личной фантазии творящего и воспринимающего произведение, читатель становится как бы соавтором, дополняя своим воображением недосказанное. Но целостность памятника все же определяет границы допустимого толкования. Так, для интерпретации изречения 20 возможны ассоциации с Иисусом, его учениками и тем, что не исчерпывается подверженным разрушению материальным началом (ср. 81). В сущности, каждая ассоциация не исключает другой, поскольку все они в конечном счете имеют отношение к одному ряду значений.

Изречения 19 и 20 связывает «ключевое слово» («блажен» — 19, «блажен» — 20).

Вернемся, однако, немного назад — к изречению 17, посвященному миссии Иисуса, теме, в которой полнее других проявляется своеобразие евангелия. В изречении 2 говорилось о «царствии» как о некоей нематериальной целостности. Оно противоположно «миру» (та же противоположность очевидна и в изречении 32). Этой оппозиции отвечает оппозиция телесного и духовного (см. 34). В ряду царствия, духа — вечность, жизнь, единство, в ряду мира и плоти — смерть, разделенность³⁴. Судьба людей, совмещающих в себе противоположное, зависит от того, что победит. Победа духовного начала означает конец разделенности, растворение в едином и вечном. Путь к спасению от состояния «мир» к состоянию «царствие» лежит через самопознание. Дух, заточенный в человеке, возбужденный учением Иисуса, высвобождается, поддержанный духовностью мироздания, сливается с ней.

В этом апокрифе, как и в других, есть два плана изложения. С одной стороны, речь идет об изменениях, о времени, о множестве, но с другой — множественность оборачивается единством, время сводится к вечности. Взаимозаменяемость образов, понятий, оппозиций дает знать об этом. И потому в плане времени и множества появляются мифы о духе, об искре света, томящейся в человеке, о гносисе, ее освобождающем, и т. д., в плане же единства и вечности — и гностик, и гносис, и Иисус, и Отец — все они одно. Постоянные переходы от противопоставлений к отождествлениям

должны предостеречь от чересчур жестких решений. Они сообщают сочинениям проблематичность, поддерживают установку на поиски, о которой не устают напоминать авторы текстов.

Если изречение 22 говорит о преодолении смерти, что дается познанием (т. е. о вступлении в «царствие»), то в следующих трех изречениях (23—25) повествуется об отношении этого состояния к противоположному ему, тому, что обозначается словом «мир». Изречения 24 и 25 («ключевое слово»: «хозяева» — 24, «хозяин» — 25) представляют интерес с точки зрения места отдельных образов в евангелии, а также смысловой и формальной связи между изречениями. В 24-м ученики сравниваются с детьми, расположившимися на поле, им не принадлежащем, т. е. пребывающими в «мире». Изречение 25 начинается словами: «Поэтому я говорю». Затем новое сравнение с домом и хозяином, а также ворами. Понять его помогает завершающая часть: «Вы же бодрствуйте перед миром, препояшьте ваши чресла с большой силой, чтобы разбойники не нашли пути пройти к вам. Ибо нужное, что вы ожидаете, — будет найдено!» Роли меняются: разбойники — это «мир», образ хозяина дома подразумевает учеников. Формальная связь изречений (один и тот же образ) не совпадает с содержательной. Смысл образа меняется, подчиняясь развитию идеи: «мир» враждебен ученикам, которые должны его опасаться. Эти два изречения предупреждают против того, чтобы намертво закрепить за образом какой-то один смысл, что, однако, не противоречит поискам семантических рядов.

Изречение 26, продолжая тему учеников, возвращает к теме знания. Ей посвящено изречение 27, повествующее о том, как войти в «царствие». Оно интересно словесным приемом, с помощью которого дано представление об этом уровне бытия. Чтобы достигнуть его, необходима активность самих учеников («Когда вы сделаете...»). Условия, следующие друг за другом и до известной степени исключают одно другое, условия, при которых можно войти в «царствие» (одно, направленное на снятие контрастов «мира», его множественности, и другое, сохраняющее множественность, но в ином качестве), подводят читателя к представлению о «царствии» как о совсем новом уровне бытия, а вме-

сте с тем чем-то напоминающим «мир», каким-то сходством с ним связанным. Но к языку апокрифов мы не раз вернемся в следующих очерках.

Развивая тему единства, изречение 28 возвращает к другой теме — избранности учеников, тех, кто сможет войти в «царствие». Как это изречение, так и предшествующее строятся на контрастности: тема единства тут же оборачивается темой избранничества. Связь между изречениями не только тематическая, но и по «ключевому слову» («одним» — 27, «одно» — 28).

Тема учеников, в сущности, продолжается и в изречении 29, несмотря на их вопрос, казалось бы уводящий в сторону, — о месте, где находится Иисус. Этот вопрос напоминает изречение 4, в котором говорится о «месте жизни». Сходство носит не просто формальный характер. Ответ Иисуса в изречении 29 касается самопознания. Слова о месте жизни в 4-м стоят в таком же контексте, если посмотреть изречения 3 и 5. Отожествление Иисуса со светом внутри «человека света» соответствует представлению о едином духовном начале и в Иисусе, и в его учениках. Изречение 29, где Иисус — тот же свет, что есть и в его учениках, помогает истолковать изречения 30 и 31.

Они связаны между собой не только «ключевым словом» («твоего брата» — 30, «твоего брата» — 31), но и более тесно — взаимоотношением учеников между собой. Изречение 30 продолжает тему единства, связанного с переходом к «царствию» («Люби брата твоего, как душу твою»). Ей же подчинено, кажется нам, и изречение 31.

Изречение 32 лишено привычного начала — «Иисус сказал». Это дает основание предположить, что его можно считать частью предыдущего. Такое сближение будет еще более правомерным, если в 31-м улавливать мысль о переходе к «царствию». Изречение 32 (или вторая часть одного изречения, составленного из текстов 31-го и 32-го) как бы раскрывает смысл выражения «когда ты вынешь бревно из твоего глаза» — речь идет о воздержанности, о преодолении «мира», с помощью чего можно обрести «царствие».

Оно связано с изречением 33 «ключевым словом»: «от мира» (32), «посреди мира» (33). В последнем слышна уже знакомая тема миссии Иисуса, раскрыва-

ющаяся здесь с-новой стороны: ведущее место принадлежит чувству сострадания («Моя душа опечалилась из-за детей человеческих»). Этим изречение 33 перекликается с 30-м. Имеются параллели и образам изречения 33 («пьяные», «жаждущие» — 14, 112; «слепые в сердце своем» — 18, 39; «пустые» — 101).

С изречением 34 его объединяют как «ключевое слово» («во плоти» — 33, «плоть» — 34), так и общая оппозиция (плоть — дух). 33-е подсказывает гипотезу о смысле 34-го. В 33-м Иисус говорит, что он явился «во плоти». Поэтому можно предположительно истолковать фразу «Если плоть произошла ради духа, это — чудо» в том смысле, что для духа создана плоть Иисуса. Следующая фраза: «Если же дух ради тела, это — чудо из чудес», возможно, также подразумевает миссию Иисуса способствовать освобождению духовного начала, слитого в людях с телесным («Но я, я изумляюсь тому, что такое большое богатство положено в такую бедность»). Знакомая по изречению 3 оппозиция (бедность — богатство) совпадает с другой (тело — дух).

Тема духовности мироздания продолжается и в изречении 35, сильно затрудняющем исследователей. Здесь Иисус говорит о себе, причем есть противопоставление между первой и второй частями фразы. Начнем со второй: «...там, где два или один, я с ним». Истолковать ее помогает греческий вариант изречения: «Иисус сказал: Там, где [двое?, — они не] без бога, и там, где один, я говорю вам это, я с ним. Подними камень, ты найдешь меня там, разруби дерево, я тоже там» (Оху., 1). Вторая часть греческого варианта повторяется в изречении 81 коптского текста: «Разруби дерево, я там; подними камень, и ты найдешь меня там». Эти три текста дополняют друг друга и позволяют в изречении 35 выделить уже известную по изречению 29 мысль об отождествлении Иисуса с началом света, разлитого повсюду.

От толкования первой части 35-го воздержимся, смысл его неясен.

За изречением 35, повествующим о причастности Иисуса — духовного начала всему существующему, идет изречение 36, прямо не связанное с предыдущим. Но нет ли все же некоторой связи между ним и предшест-

вующими изречениями? Предостережение, содержащееся в 36-м, может быть осмыслено как подтверждение двойственной природы существующего. Только духовное начало тянется к родственному ему. Обособленность же носителя духовности, связанная с его материальностью, мешает объединению. В этом, возможно, и заключается смысл предостережения, обращенного к пророкам и врачам и как бы акцентирующего внимание не на частном, доступном знанию их близких, но на том общем, носителями чего они являются (ср. 27-е).

В изречении 37 тема миссии Иисуса на время отходит на задний план, уступая место теме знания. Автор евангелия с разных сторон освещает ее: речь идет о несокрушимости истинного знания и его непременно распространении. Этому посвящено целиком изречение 38, а в следующем (39) говорится уже не об истинном знании, а о ложном. К той же группе можно присовокупить и изречение 40, толкуя «дом сильного» как «мир», руководимый ложным знанием, усматривая в словах о том, кто свяжет руки сильного, намек на обладающего истинным знанием, которое открывает путь к «царствию» (в параллельном тексте изречения 102 образ «сильного» тоже ассоциирован с отрицательным началом).

Изречения 37 и 38 привлекли внимание ученых сходством с новозаветными текстами. Так, 37-е близко тексту Матф. 5, 14 («Вы свет мира. Не может укрыться город, стоящий наверху горы»³⁵), а 38-е параллельно тексту Матф. 5, 15 («И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике светит всем в доме»). Одна и та же последовательность у Матфея и у Фомы побудила ученых думать, что Фома заимствовал у Матфея, вносил добавления из других евангельских текстов (ср. Матф. 10,27; 5,15; Лук. 12,3; 11,33; 8,16; Марк 4,21—24). Можно подчеркнуть иное: между изречениями 37—40 есть связь по смыслу (тема «знания» во всех четырех изречениях), в образах (свет в 37—39-м), и, наконец, в словах-«ключах» («тайным» — 37, «тайное» — 38). Последовательность изречений не случайная.

Тема истинного и ложного знания развивается и дальше. Изречения 41 и 42 лучше рассматривать вместе. Они соединены между собой одним образом —

одежды, обособляющей людей друг от друга в «мире» и скрывающей единое в них за множеством различий³⁶. Снова звучит знакомое сравнение — «как малые дети» (42, ср. изречения 24 и 27). Наградой за преодоление множественности воспринимается завершающая часть изречения 42: «Тогда [вы увидите] сына того, который жив, и вы не будете бояться». Трудно сказать, подразумевается ли здесь Иисус в качестве посредника или в качестве частицы света, заключенной в человеке и освобождающейся с его отречением от «мира». Такое толкование приближает нас к изречению 29; параллель тем более возможна, что оба начинаются с вопроса учеников (29 — о месте, в котором находится Иисус, 42 — о дне явления Иисуса ученикам).

Мысль о единстве духовного начала, заключенного в Иисусе и слушающих его учениках, выражена в сходных словах (об учениках: «дети Отца живого» — 3; об Иисусе: «сын того, который жив» — 42).

Если в изречении 42 не совсем ясно, кто имеется в виду — Иисус как свет в самом человеке или Иисус-посредник, то в изречении 43, вероятно, говорится о последнем.

Тема знания продолжается в 44-м. Снова освещается вопрос о ложном знании, равно как и в изречении 45. Думается, что и 46-е развивает тему знания. Подобно многим другим изречениям, оно скрывает в себе оппозицию: избранные, причастные знанию, — лишённые его. Та же мысль повторяется в изречении 74. Примечательна форма, в которой она там изложена. Избранничество толкуется не как дар извне, а как результат внутренних усилий человека.

Следующее изречение (47), очевидно, надо перевести³⁷ словами: «Иисус сказал: Будьте прохожими». На первый взгляд оно стоит вне контекста, однако известная внутренняя связь между ним и сопутствующими ему изречениями, несомненно, существует. Речь шла, на что уже указывалось, о двух видах знания, отвечающих приверженности людей двум противоположным началам. Изречение 47 содержит предупреждение, неоднократно повторяющееся в евангелии, — не подчинять себя интересам изменчивого материального мира.

Изречение 48 снова открывается вопросом учеников Иисуса, спрашивающих его, кто он, их поучающий.

Как и два следующих, это изречение можно рассматривать в двух планах: с точки зрения их отношения к Новому завету и с точки зрения их взаимосвязи и смысла. Первому аспекту комментаторы уделили большое внимание, отмечая сходство с рядом канонических текстов. Так, о 48-м Р. Грант и Д. Фридман писали как о «весьма искусной конструкции», где сплетаются версии Иоанн. 8,25, Матф. 7,16—20, Лук. 6,43—44. В заключение они пишут: «Все выглядит так, будто Фома сознательно пытался придать смыслу большую таинственность, чем в евангелиях»³⁸. Но проблема сходства с Новым заветом имеет основания быть поставленной только после анализа изречений в их внутренней связи между собой и в зависимости от общего замысла произведения. Если не смотреть на изречение 48 как на склеенное из новозаветных текстов, а сосредоточиться на связи его с другими изречениями, то смысл несколько прояснится. Слова Иисуса: «Из того, что я вам говорю, вы не узнаете, кто я?» — раскрываются благодаря сравнению с деревом и плодом. Подразумеваются отношения между Иисусом и его учением. 48-е не выпадает из общего контекста предшествовавших изречений, где речь шла о знании.

Мысль о духовном начале как о высшем звучит опять в изречении 49. Наконец, 50-е, в котором повествуется о двух путях, двух состояниях, перекликается с 46-м.

Изречение 51 возвращает к теме миссии Иисуса. «Рожденные женщинами» (ср. 16-е об Отце: «Тот, который не рожден женщиной»), т. е. люди от Адама до Иоанна Крестителя, противопоставляются ученикам Иисуса, которые могут обрести «царствие».

Оппозиция двух начал представлена в изречении 52. Подчеркивается несовместимость двух жизненных путей.

К теме единства возвращается изречение 53 (ср. 27 и 110), а 54-е и 55-е посвящены тем избранным (обозначающий их термин повторяется в 17-м и 19-м), в которых духовности через познание (ср. 3) суждено завершить круг. Мысль об извечности духовного начала не один раз встречается в памятнике, что не мешает евангелисту говорить об изменениях. То же наблюдается и применительно к вопросу о единстве и разделенности (выше отмечались два плана изложения). При-

писывая духу постоянство в качестве одного из основных его свойств, евангелист обращает, однако, внимание на то изменение, которое постигает это начало в результате миссии Иисуса. Точно так же, противопоставляя единству духа разделенность материи, он говорит об Отце, Иисусе, избранных, т. е. о множестве форм существования духа. И в той же диалектической манере он завершает изречение 55: «Если вас спрашивают: Каков знак вашего Отца, который в вас? — скажите им: Это — движение и покой».

В изречениях 54 и 55 есть «ключевое слово»: «избранные» (54), «избранные» (55). 55-е также связано с 56-м «ключевым словом»: «покой» (55), «покой» (56).

По своему строю последнее напоминает изречение 117, где речь идет о «царствии», которое распространяется по земле, но которого люди не видят. Как «царствие», так и «покой» имеют отношение к процессу познания (изречение 56: о «покое» — «вы не познали его»; изречение 117: о «царствии Отца» — «и люди не видят его»).

Тему миссии Иисуса развивает изречение 57³⁹. Не только «ключевое слово» («тех, которые мертвы» — 56, «о тех, кто мертв» — 57) объединяет его с предыдущим. Ответ Иисуса на заданный учениками вопрос о дне наступления «покоя» позволяет им более открыто заговорить об отношении ветхозаветных пророчеств к миссии Иисуса. В ответе отмечается возможность толковать его миссию как исполнение этих пророчеств. Снова звучит знакомая оппозиция: жизнь — смерть. Живой — Иисус, мертвые же — пророки Израиля (евангелист, очевидно, прибавляет к двадцати трем пророкам двадцать четвертого — Иоанна Крестителя, ср. 51-е). «Евангелие от Фомы» несет отпечаток негативного отношения к ветхозаветной традиции. Автор был в этом не одинок. Как известно, Маркион отбрасывал пророков.

Против закона направлено и следующее изречение (58). Оно враждебно обрядности (вспомним 6-е и 15-е). В нем истинное «обрезание» в соответствии со всей системой евангелия подразумевает духовность.

Враждебное отношение евангелиста к иудейскому закону, видимо, связано с его, гностика, отрицательным взглядом на «мир». Следствием этого же воспринимаются изречения 59 и 60. Все, что «от мира», вызывает

осуждение евангелиста — отсюда похвала бедным (59), обделенным «миром», отсюда разрыв семейных уз (60), которые тоже ассоциируются с ценностями ненавистного «мира».

Изречение 61 раскрывает смысл наставлений, данных ранее. Тот, кто познает «мир», находит труп. Между изречениями 60 и 61 есть связь в «ключевом слове» («не станет достойным меня» — 60, «мир недостойн его» — 61). Хотя в коптском тексте употреблены разные слова, смысл их один и тот же.

К некоторым темам, например о посте, молитве и милостыне (6, 15), об отказе от родственных уз (17, 60, 105), о «мире» (61, 84), евангелист возвращается не раз.

В изречении 62 он прибегает к форме притчи, чтобы раскрыть содержание такого понятия, как «царствие Отца». Внутренняя связь с предыдущим изречением в том, что оба они направлены против «мира» (в первом «мир» назван трупом, во втором, несомненно, к «миру» относится образ плевел). Тема преодоления «мира» развивается и далее — в изречении 63. В коптском тексте здесь дан термин, позволяющий двоякое осмысление: «страдал» и «трудился». Оба смысла не противоречат установкам евангелия. Если принять первый вариант перевода, то по своему содержанию эта заповедь оказывается близкой другой, представленной в 59-м. Если же руководствоваться вторым, то суть изречения — в том труде, тех усилиях, которые человек затрачивает на поиски истинного познания и которые ведут к жизни («...он нашел жизнь»; ср. 111, где употреблены те же глаголы «после того как он потрудился» и «пока не нашел»).

Темы жизни, смерти, поисков и познания проходят в изречении 64. Оно распадается на три части. В начальной Иисус, обращаясь к ученикам, призывает их посмотреть на того, «который жив», пока они (ученики) живы, чтобы они не умерли и не искали бы возможности увидеть его, не имея таковой. Оба термина («жить» и «умереть»), скорее всего, применяются в духовном смысле. Состояние «жизни» предполагает возможность созерцать живое, что исключает состояние «смерти». Далее идет притча о самаритянине и ягненке. Ее можно объединить с первой частью, где, види-

мо, о самаритянине (Иисусе?) говорится как о живом. Притча вызывает ассоциации с изречениями 7, 12, 61, в которых познание приравнивается к поглощению мертвого живым. В изречении 64 процесс познания рисуется таким образом: для познающего он означает жизнь, для познаваемого же — умерщвление, переход из прежнего, внешне независимого состояния в другое — растворенность в познающем. Поэтому завершающая часть содержит предупреждение ученикам: и они, сегодня живые, станут трупами и будут поглощены, если не приложат усилий при поисках «места в покое», если не достигнут высшей духовной активности. Это, разумеется, лишь предположительное толкование, ибо изречение весьма темное. Подчеркнуты два обстоятельства: возможность перехода одного состояния в другое и усилия человека, его духовная активность («Вы также ищите себе место в покое...»), от которой зависят эти состояния.

Двойкая возможность — жизни и смерти — продолжает обсуждаться в изречении 65. Снова разделенности и тьме, отрицательному состоянию, противопоставляются пустота как отсутствие делений и свет — положительное состояние, содержание «жизни».

В испорченном начале изречения 66 можно прочесть слова Иисуса: «Я говорю мои тайны...», которые напоминают введение к евангелию. Но здесь слово «тайны», видимо, связывается не с интерпретацией учения Иисуса, как было там, а с исключительностью этого учения, несовместимостью его с привычными представлениями.

Притчи, начиная с той, которую содержит изречение 67, параллельны Новому завету. Хотя в нашей работе было оговорено, что цель ее — не сравнение текста Фомы с каноном, в отношении этих притч допущено отступление: близость Фомы к канону, одинаковая последовательность притч указали комментаторам на путь их осмысления — идти от канона. Но сосредоточим внимание на расхождениях, существующих между каноном и апокрифом, поскольку именно они чаще всего и говорят, ради чего была включена в «Евангелие от Фомы» та или иная притча. Изречение 67 напоминает текст Лук., 12,16—21, однако оно более кратко. В нем отсутствует не только обращение богатого человека к своей душе и ответ Бога, но и раскрытие смысла, вы-

раженное в заключительных словах у Луки («Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя и не в Бога богатеет»⁴⁰): притча у Фомы еще раз подводит к мысли о бренности материальных ценностей, с которыми сочетается понятие «смерть».

Изречение 68, связанное с предыдущим и последующим не только формой притчи, но и одинаковым началом — о «человеке» («Был человек богатый» — 67, «У человека были гости» — 68, «У доброго человека был виноградник» — 69), тоже параллельно текстам Нового завета (Матф. 22,2—10; Лук. 14,16—24⁴¹). У Фомы притча заканчивается словами, которых нет в каноне: «Покупатели и торговцы не войдут в места моего отца». Из контекста апокрифа следует, что острее здесь направлено не против торговцев и покупателей, как таковых, а против причастных интересам «мира».

Если изречение 67 построено так, что нарисованная в нем картина должна говорить сама за себя, то изречение 68 несет прямую угрозу — отрешение от «мест моего отца».

Притча о винограднике (69) и следующая — о камне, который отбросили строители (70), идут у Фомы в том же порядке, что и у синоптиков⁴². Это обстоятельство заставило комментаторов обсуждать вопрос, у кого заимствовал свой текст Фома. Подчеркнем другое. У всех синоптиков очевидна связь между притчами о винограднике и о камне. Вторая как бы раскрывает и дополняет содержание первой. Думается, что в апокрифе смысл обоих изречений — отношение «мира» к новому учению. У синоптиков (Матф. 21, 42; Марк 12,10—11; Лук. 20,17) Иисус ссылается на Писание, у Фомы (70) образ тот же, но о Писании речи нет.

Следующие четыре изречения нельзя понять, если рассматривать их изолированно. Начнем с 71-го, в переводе которого мы согласны с А. Ш. Пюэшем⁴³. «Иисус сказал: Тот, кто знает все, нуждаясь в самом себе, нуждается во всем». Заключенную в нем формулу Ж. Доресс называет таинственной. Налицо противопоставление. Что означает слово «все»? Доресс и Грант — Фридман считают, что под ним подразумевается Иисус. Думается, однако, что параллели из канона, данные Пюэшем (Матф. 16,26; Марк 8,36; Лук., 9,25), оправданны.

Изречение 72 связано с 71-м «ключевым словом»

(«во всем», букв. «во всем месте» — 71, «там», букв. «в месте» — 72). Оно, как и 73-е (здесь тоже обнаруживается связь в «ключевом слове»: «преследовали»), принадлежит к числу «заповедей блаженства». В основе этих изречений — противопоставление жизни внутренней миру внешнему. Изречение 73 раскрывает смысл 72-го, так как прямо говорит о внутреннем мире человека («Блаженны те, которых преследовали в их сердце...») и, таким образом, делает понятными завершающие слова предыдущего («...и не найдут места там, где вас преследовали» — ср. 29-е). Вторую из «заповедей блаженства» изречения 73 («Блаженны голодные, потому что чрево того, кто желает, будет насыщено») нельзя рассматривать отдельно от первой. Только при осознании связи между ними смысл может быть раскрыт. В том контексте (частном и общем), в котором эта заповедь присутствует у Фомы, нет никаких оснований понимать ее как некую социальную программу. Обещание Иисуса «насытить чрево» голодных в рамках данного евангелия может быть воспринято в качестве художественного образа.

К перечисленным изречениям примыкает по содержанию изречение 74, где говорится о духовном перерождении человека, предполагающем его собственные усилия. Снова звучит тема жизни и смерти. Изречение 74 переключается с 46-м, в котором сказано об избранных. В 74-м это избранничество ставится в зависимость от духовной активности человека («Когда вы рождаете это в себе...»).

В изречении 75 вновь поднимается тема эсхатологической миссии Иисуса. Тут, как и в параллельных — 10-м и 17-м, учение его характеризуется с точки зрения того разрушительного действия, которое оно оказывает на существующий порядок вещей. Миссия Иисуса оценивается как грань в мироздании. Это изречение связано с 76-м по принципу контраста. В последнем евангелист языком притчи уточняет мысль, высказанную ранее: разрушение существующих порядков, связанное с именем Иисуса, не означает, что тому началу, которое проявляет себя в нем, свойственна разделенность (ср., например, изречения 4, 27, 28).

Следующие три (77, 78, 79) посвящены теме избранничества и построены на противопоставлении единиц мно-

жеству (жатва обильна — работников мало — 77, многие — единственные — 79, много — никого — 78). В текстах внимание акцентируется на возможности, которая открыта перед многими, но которая реализуется лишь отдельными единицами. Вероятнее всего, здесь отражено представление о многих, наделенных духовным началом и получивших с проповедью Иисуса возможность познать свою природу и обрести жизнь, и немногих — тех, кто путем индивидуальной духовной деятельности этого достигает. Все три изречения связаны между собой и формально — «ключевым словом» («господина» — 77, «Господи» — 78, «многие» — 78, «многие» 79).

Оппозиция множество — единицы переходит в изречение 80, насыщаясь новым содержанием. В притче, посвященной теме «царствия», товары — образ множественности мира — противопоставлены одной жемчужине, ассоциирующейся с «царствием», сокровищу, «которое не гибнет, которое остается там, куда не проникает моль, чтобы съесть, и (где) не губит червь». Опять звучит призыв к поиску («Вы также ищите его сокровище...»).

Изречение 81 как бы обобщает сказанное ранее (см. 35). В нем Иисус раскрывает свою сущность, называя себя светом, пронизывающим все, объединяющим все, первопричиной всего. Это обнаружение Иисуса его сути перед учениками представлялось, видимо, одним из звеньев того знания, которое вело учеников к раскрытию их природы. О «свете» упоминается и в других изречениях апокрифа (см. 12, 29, 55, 65, 87).

Это изречение связано с 82-м. Если в 81-м Иисус прямо говорит о своей природе, то дальше он возвращается к иносказательной форме, предупреждая слушающих его учеников, чтобы те сосредоточивали внимание не на внешних моментах (ср. 33-е: «...я явился им во плоти»), а на сути. Изречение 82 в этом отношении перекликается и с изречением 36 — о пророке и враче.

Тот же подтекст можно различить и в изречении 83, построенном в форме беседы (оно связано с предыдущим «ключевым словом»: «истину» — 82, «в истине» — 83). Женщина из толпы говорит о блаженстве, которое испытывает мать Иисуса; этому Иисус противопоставляет иное понимание: «Блаженны те, которые услыша-

ли слово Отца (и) сохранили его в истине». Затем он добавляет, что наступят дни, когда и материнские узы как внешние по отношению к духовности в том смысле, в каком она понимается в этом памятнике, будут отринуты (ср. 103, а также 60 и 105).

Тема отрицания «мира» — начала телесного звучит в изречении 84, повторы отчасти 61-е. И снова в изречении 85 — противопоставление «мира» иному богатству, приобщающему к «царствию» (ср. 1 и 3). Вторая часть его сравнима со 114-м.

Нить обрывается на изречении 86, которое как бы поясняет, о каком царствии шла речь в предыдущем изречении, и снова возникает образ огня (ср. 10, 17). Оно связано с предыдущим «ключевым словом»: «пусть царствует» (85), «от царствия» (86).

Изречения 87 и 88 открывают новую тему, хотя переход к ней после сказанного о «царствии» нельзя считать неожиданным. По мнению всех изучавших эти изречения, они трудны для понимания. Исследователи сближали тексты с новозаветной традицией и гностическими произведениями. Попытаемся и здесь не отступать от принятого однажды принципа — проследивать возможные границы истолкования отдельного текста с точки зрения целостности памятника. Ж. Доресс и Р. Грант — Д. Фридман, обратившиеся к внешним параллелям, в своих интерпретациях пошли разными путями.

В этих изречениях евангелист повествует о том, о чем только упоминается в 5-м («...то, что скрыто от тебя, откроется тебе»). Речь идет о различных формах знания, соответствующих разным объектам. О первой, общей для всех людей, говорится в изречении 88 («Когда вы видите ваше подобие, вы радуетесь»). От этого «подобия», относящегося к видению материальной оболочки, отличаются «образы», о которых сказано, что они «произошли до вас», «не умирают и не являются» (88). «Образы являются человеку, и свет, который в них, скрыт...» (87). По сравнению с видением «подобия» это более высокая ступень знания, великое потрясение («...сколь великое вы перенесете?» — 88). Но свет, скрытый в образах, невидим людям. И последняя ступень познания — откровение («В образе света Отца он (свет) откроется, и его образ скрыт из-за его света» —

87). Таким представляется смысл изречений, посвященных вступлению человека в новое состояние⁴⁴.

Они связаны между собой «ключевыми словами»: «образы» (87), «ваши образы» (88). Такая же связь наблюдается и между изречениями 88 и 89 («которые произошли» — 88, «произошел» — 89).

Изречение 89 зависит от предыдущих, поскольку знание, неведомое прошлым поколениям, сулит ученикам Иисуса возможность жизни, делает их выше Адама, который «произошел от большой силы и большого богатства». Слова «он недостоин вас» (т. е. учеников Иисуса, коим доступно видение образов и света) встречались в евангелии и раньше: тот, кто познал мир, противопоставляется самому миру как началу низшему по отношению к познавшему его (61). Восстанавливаемые издатели текста слова «[он] не [вкусил бы] смерти» напоминают сходные из введения, относящиеся к тем, кто нашел истолкование тайных слов Иисуса, из изречения 19 — о познавших вечное начало, из 22-го — о познавших пять неменяющихся деревьев рая.

Больше, чем два предшествующих, настораживает изречение 90. По справедливому замечанию комментаторов, оно повторяет слова из канона (Матф. 8,20; Лук. 9,58). Но едва ли его надо на этом основании понимать так же, как соответствующие тексты синоптиков. Иначе говоря, нет необходимости видеть в данном изречении вкрапленный в «Евангелие от Фомы» чужеродный для этого памятника биографический элемент — из жизнеописания Иисуса. Выражение «Сын человека» в 90-м сопоставимо с таким же в 110-м, где оно относится к тем, кто верен учению Иисуса. Изречение 91 можно истолковать как продолжающее мысль, высказанную в 90-м, т. е. предполагать, что и тут и там речь идет об участии духовного в «мире».

Для комментирования изречения 92 привлекаются параллели со стороны. Но полной ясности о его смысле они не дают. Если же исходить из общего контекста, то и это изречение, и следующее за ним (видимо, непосредственно направленное против обрядности — ср. 6 15, 58) оттеняют противоположность духовного, своего, внутреннего телесному, чуждому, внешнему.

Группа изречений — с 94 до 99-го — подчинена развитию темы поисков, которая, по сути, не что иное, как

знакомая тема познания. Изречение 94, открывающее группу, напоминает известное место из «Евангелия от Матфея» (11, 28—30): «Придите ко мне все труждающиеся и обремененные, и я успокою вас. Возьмите иго мое на себя и научитесь от меня. Ибо я кроток и смирен сердцем; и найдете покой душам вашим. Ибо иго мое благо и бремя мое легко». Не случайно текст у Фомы имеет иную редакцию. Изречение 94 заканчивается словами «...и вы найдете покой себе»⁴⁵, подчеркивающими активность учеников Иисуса при достижении ими желаемой цели; в каноне центр тяжести перенесен на Иисуса, который дарует покой («...и я успокою вас»).

В изречении 95 противопоставляется вера, нуждающаяся во внешних доказательствах, иному пути познания. В 96-м снова, но уже яснее повторяется мысль о поисках. Активность учеников предполагается и при проповеди Иисуса: сообщаемое знание должно отвечать поискам слушателей. В 97-м говорится о ценностях, которые надо не только искать, но и беречь.

Изречения 96—97 параллельны 98-му и 99-му. В первом опять речь идет о поисках, которые будут увенчаны находкой, 99-е иносказательно дает понять, что в сфере духовной должны быть иные установки, чем в обычной жизни⁴⁶.

Р. Грант и Д. Фридман воспринимают изречения 96—99 как одно целое. Впрочем, в конце концов не так важно, рассматривать ли текст как одно или как четыре изречения, существеннее единство содержания, обнаруживаемое в нем. Помимо внутренней связи между изречениями существует связь в «ключевых словах»: «ищите», «найдете» (96), «кто ищет, найдет» (98), «не давайте» (97), «не давайте» (99). Такая же связь обнаруживается между 99-м и 100-м («не возьмете их» — 99, «взяла» — 100).

Три следующих изречения (100—102) — притчи о «царствии Отца» — объединяются не только формально, но и по смыслу. «Царствие Отца» раскрывается в сравнениях, имеющих в виду путь ищущих.

Притча 102 повествует об усилиях, затрачиваемых на борьбу с «миром», а в изречении 103 отрицательное восприятие его дает знать о себе с помощью переноса родственных уз в плоскость духовности (ср. 60 и 105).

Изречение 104 продолжает мысль, что активность,

относящаяся к духовному началу в человеке («...то, что мое, дайте это мне!»), есть нечто иное по отношению ко всему остальному в его жизни.

В известной степени изречение 105 повторяет 103-е. Построенное на внутренней оппозиции, оно, однако, из-за порчи текста оставляет место для сомнений.

Осуждение того, что связано с «миром», враждебность его к учению Иисуса остается темой изречений 106—109. 106-е, перекликающееся по своему содержанию с 44-м, подчеркивает негативное отношение «мира» (образ фарисеев) к знанию, связанному с именем Иисуса. Проклятие фарисеям сменяется восхвалением того, кто настороже к «миру» (107, ср. 25-е; «мир» как разбойники).

Если изречения 103 и 105 осуждают родственные узы, а 104-е настаивает на обособлении духовной активности от иных сфер деятельности человека, то 108-е снова говорит о молитве и посте, о которых уже шла речь в 6-м и 15-м.

В 109-м автор возвращается к теме враждебности «мира» к человеку, узнавшему «отца и мать» (в духовном смысле), т. е. идущего путем гносиса.

Завершающие сочинение девять изречений как бы подводят итог сказанному ранее, они касаются большинства тем, в той или иной степени уже затронутых в апокрифе. Так, 110-е опять поднимает вопрос о единстве и разделенности (ср. 4, 12, 28), 111-е снова заключено в форму притчи о «царствии» и, подобно предыдущим, посвящено избранным, которые следуют «знанию».

В изречении 112 оттеняется особый характер этого знания. Слова «Тот, кто напился из моих уст, станет как я» указывают на состояние, единое для Иисуса и его учеников.

В 113-м (автор и тут прибегает к притче) повествуется о «царствии» как о состоянии, достигаемом человеком. Это не тот, кто обладает тайным сокровищем (духовным началом) и не подозревает о нем, а тот, кто обнаруживает сокровище (т. е. осознает себя). Оно побуждает его к дальнейшей деятельности (духовной)

Отрицательное отношение к «миру» еще раз отразилось в изречении 114, содержащем призыв отказаться от богатства. Оно противопоставлено духовному со-

кровищу, о котором говорит изречение 113. Между 114-м и 115-м существует связь в «ключевом слове»: «от мира» (114), «мир» (115).

И все от «мира», гласит изречение 115, ничто по сравнению с учениками Иисуса, достигшими состояния «царствия». Опять слышна тема жизни и смерти: «...и тот, кто живой от живого, не увидит смерти». В последний раз настойчиво проводится мысль: «Тот, кто нашел самого себя, — мир недостойн его».

За основной оппозицией мир — царствие идет другая: душа — плоть: (ср. 116-е с 34-м «дух — тело» и 91-м: «душа — тело»).

Обратившись к теме «царствия» прямо, а не в форме притчи (117), автор возвращает читателя к мысли, высказанной вначале (ср. 2), но тогда не до конца понятной. Теперь в конце евангелия она звучит яснее. Иисус говорит: «Оно не приходит, когда ожидают. Не скажут: Смотрите, здесь! — или: Смотрите, там! — Но царствие Отца распространяется по земле, и люди не видят его». Ответ Иисуса на вопрос учеников недвусмыслен: царствие принадлежит тем, «кто нашел самих себя», кто стал «духом живым» (118).

В этом изречении говорится о том духовном состоянии, тождественном жизни, которое не знает делений «мира» (ср. 27 и 42). Достигнуть — значит вступить в «царствие небесное». Изречения 117 и 118 связаны «ключевым словом»: «царствие» (117), «в царствие» (118).

После 118-го в рукописи стоит название сочинения — «Евангелие от Фомы».

Итак, помимо очевидной общности представлений, помимо «ключевых слов», связывающих изречения, в апокрифе есть еще то, что можно обозначить как стилевое единство памятника. Это не только повторяющиеся художественные приемы, принцип оппозиции, с помощью которого изречения строятся и соединяются друг с другом, но и способ передачи смысла отдельных изречений через определенную их последовательность.

Хотя каждое из 118 изречений заслуживает более обстоятельного анализа, внешних параллелей, которые в литературе продолжают расти, изучение текста в его целостности — необходимая ступень для перехода к его исследованию под другим углом зрения.

С таким изучением рассеивается и первое недоумение по поводу того, почему евангелие было запрещено церковью. Несмотря на то что внешнее сходство с каноническим велико и только немногие из массы изречений не имеют параллелей у синоптиков или Иоанна, общая установка памятника неканоническая. Если в канонических евангелиях, по словам А. Гарнака⁴⁷, дают знать о себе три идейные основы: учение о владычестве Бога, о любви к Богу и ближним, о прощении грехов, то здесь их заменяет учение о едином духовном начале, о двух состояниях и о самопознании человека как о пути к спасению.

Тема избранничества сопряжена с идеей возможности преодолеть «мир» и достигнуть «царствия», открытой людям, которые несут духовное начало. Однако эту возможность реализуют лишь немногие.

Иисус в «Евангелии от Фомы» обрисован иначе, чем у синоптиков или Иоанна. Нет подробностей, касающихся его жизни и смерти на кресте, совсем не чувствуется историзирующая тенденция, столь сильная в каноне. Вместо того образно переданы основы учения. Путь спасения мыслится здесь как путь поисков, путь познания особого рода, ориентированного на экстаз, а не на логическое мышление. Настроить человека на это — одна из целей евангелия.

Эстетическая цельность присуща сочинению, хотя евангелист, несомненно, располагал большой традицией, вероятно и устной и письменной. Но одно не противоречит другому. Апокриф — не компиляторская работа, а плод творчества, переосмыслявшего материал и вносящего в произведение единство.

«Евангелие от Филиппа», которое во втором сборнике Наг-Хаммади следует за «Евангелием от Фомы», по значимости не уступает предшествующему, хотя во многом и отличается от него. Как и то, оно возбуждает у исследователей множество вопросов мировоззренческих и собственно исторических, литературоведческих и языковых¹. Не менее, чем первое, оно заслуживает анализа эстетического.

Издатели разбили это произведение, подобно предыдущему, на ряд глав — «изречений»². В начале эти «изречения» представляют собой более или менее обособленные единицы, связанные общими темами, образными и понятийными ассоциациями. К концу характер повествования меняется. Относительно спокойный тон уступает место экстатическому подъему, объем изречений увеличивается, стирается их обособленность, все труднее становится отделять их друг от друга. Финал несет печать того страстного вдохновения, которое отличает многие гностические памятники.

«Евангелие от Филиппа», как и «Евангелие от Фомы», перекликается с каноническими текстами Нового завета, но число параллельных мест относительно невелико. Зато больший простор открывается для рассмотрения апокрифа в свете истории античной философии. Впрочем, и для исследования христианской догматики, обрядов, таинств, символики он служит первоклассным источником и в этом смысле содержит не меньше (если не больше) материала, чем «Евангелие от Фомы».

Мы не беремся перечислить все общие и специальные темы, при разработке которых может быть использован этот источник, остановимся на одной — предполагающей уяснение социальной природы гностицизма.

Сама по себе эта тема с трудом обозрима даже с точки зрения тех горизонтов, которые она открывает перед учеными. Их не может не интересовать социальный состав приверженцев гностических учений³, место споров о гносисе в церковной истории II—III вв., непосредственно связанной с политическим и общественным развитием Римской империи. Нередкие в гностических текстах образы, позволяющие окунуться в атмосферу реальной жизни людей, уловить отзвук волновавших их некогда общественных проблем, не оставляют равнодушным историка. Наконец, мысли гностических авторов о нормах поведения человека, как и суждения их противников о том, чем оборачивался гносис во взаимоотношениях между людьми, требуют анализа. Изучая гносис в его противоположности иному миропониманию, иному социальному поведению, воспринимая его как протест, как своего рода бунт по отношению к современной ему исторической ситуации, усвоенным нормам морали, исследователь не удовлетворяется этим и пытается увидеть изучаемое им явление вписанным в эпоху поздней античности, ее частью, ее порождением.

И гностический текст, которому посвящен очерк «Евангелие от Филиппа», теми, кого занимает собственно социальная история поздней античности, также может быть изучен в разных планах. Наша задача — привлечь внимание к одному из них. На наш взгляд, важно в существе того гносиса, который представлен в этом сочинении, уловить социальную природу, не отделяя ее, однако, от этого существа, не обособляя от философской или религиозной тематики. Именно в спекуляциях, по видимости не принадлежащих сфере социально-политической борьбы, мы силимся различить то, что вне истории общества не может быть понято.

Памятник всегда сложнее любой его интерпретации. Это же сочинение очень широко открыто самым разным толкованиям. Оно замечательно даже среди произведений Наг-Хаммади, подчас поражающих своей многозначностью. К тому же оно чрезвычайно разнообразно как с содержательной, так и с формальной стороны. Все это заставляет любую попытку его интерпретации считать заранее неполной и огрубленной.

Поэтому здесь, выделяя некоторые основные темы, устанавливая внутренние связи между отдельными положениями, мы вынуждены помнить, что есть в апокрифе многое, нами не затронутое, а следовательно, не исключена возможность совсем иных толкований.

В полной мере относится к «Евангелию от Филиппа» и то, о чем уже говорилось прежде: есть нечто общее в гностических текстах и вместе с тем каждый из них несет свой собственный гносис, в каждом по-своему расставлены акценты, каждый выразителен на свой лад. Индивидуальность памятников сказывается и на форме, столь свободной, что она с трудом поддается определениям, и на содержании: тщетно искать полное единство с другими сочинениями в суждениях, находящихся в апокрифе, — об избранности гностиков, о характере взаимодействия противоположных начал в мироздании, о том, что такое духовность. «Евангелие от Филиппа» отражает мировосприятие сложное и внутренне в общем довольно цельное. Но было бы ошибкой забыть, что это только один из возможных вариантов гностического миропонимания.

В апокрифе довольно явственно проступают два уровня бытия, с которыми в изречениях связываются слова «мир» и «царствие небесное». Взаимозаменяемость слов и образов тут, как и в других гностических памятниках, чрезвычайно велика. Поэтому в дальнейшем мы для краткости будем обозначать уровни именно этими терминами, хотя в текстах одно сопоставление сменяет другое: «мир» — «царствие небесное» (24, 87), «мир» — «эон» (11, 103—104), «мир» — «другой эон» (7), «мир» — «истина» (44, 93) и пр. Есть в апокрифе и третий уровень, о котором говорится в изречении 63: «Или в мире, или в воскресении, или в местах середины» (ср. 107), но не он преимущественно занимает внимание автора документа.

Присмотримся к тому, какими приметами наделены «мир» и «царствие». Сказанное в изречении 63 («В этом мире есть и хорошее, есть и плохое. То, что в нем хорошее, — не хорошее, и то, что в нем плохое, — не плохое») имеет отклик в изречении 10: «Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое — братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие — не хороши, и плохие — не плохи, и жизнь — не

жизнь, и смерть — не смерть. Поэтому каждый будет разорван в своей основе от начала».

В «мире», где все перемешано, каждая из составляющих его частей не может быть совершенной. Полнота осуществления — удел иных уровней: и того, который в изречении 63 назван «серединой» («Но есть плохое за этим миром, что воистину плохо, что называют серединой. Это — смерть»), и другого, «царствия» (о нем читаем в изречении 10: «Но те, кто выше мира, — неразорванные, вечные»). «Мир» же лишен нерушимости («...ибо не было нерушимости мира...» — 99).

В отличие от «мира» с разрозненностью слагающих его частей, с неизбежной ущербностью того, что есть в нем, суть «царствия», как раскрывается она в образах апокрифа, — в подлинном единстве: «Те, кто там, — не одно и другое, но они оба — только одно» (103—104, ср. 26, 60, 61, 69, 77, 78, 123 и др.). Крепость, исполненность, совершенство — эти выражения постоянно встречаются в тех местах сочинения, где говорится о «царствии» (см., например, финал произведения, начинающая с изречения 123 и далее).

Речь идет не о простом отделении света от тьмы, хорошего от плохого и т. д., а о качественно новом состоянии, некоей претворенности того, что было в «мире»: «Господь вошел в красильню Левия. Он взял семьдесят две краски, он бросил их в чан. Он вынул их все белыми и сказал: Подобно этому, воистину Сын человека пришел как красильщик» (54, ср., 9, 69, 108). (Здесь, как и в других местах, приведем тексты, мы опускаем важное звено между ними и обобщениями — рассмотрение образных систем, имеющих в апокрифе. Без их учета мы не пришли бы к нашей интерпретации, но их обсуждение увело бы в сторону.)

Полной отделенности «царствия» от «мира» нет. Первое есть своеобразное преодоление «мира» («Если некто становится сыном чертога брачного, он получит свет... Того, кто получит свет сей, не увидят и не смогут схватить. И никто не сможет мучить такого человека, даже если он обитает в мире, а также когда он уходит из мира» — 127; «Тот, кто вышел из мира, не сможет более быть схвачен, как бывший в мире. Он являет, что он выше страсти... и страха. Он — господин [природы], он — избраннее ревности» — 61). «Царствие»

и «мир» обнаруживают единство в духовном смысле (см. о Духе святом — 16, 33, 34).

Уровни, или состояния, бытия предполагают деление иное, чем человек и его окружение. И человек, и то, что вне его, могут пребывать в «мире», могут переходить к иному уровню бытия, к «царствию».

Наличие связи человека с тем, что вне его, их единство ясно дают знать о себе в представлении о том, каков путь от «мира» к «царствию». С одной стороны (и апокриф всячески подчеркивает это), необходимы определенным образом направленные усилия человека, свободного в своем выборе («Пока мы в этом мире, нам следует приобрести себе воскресение, чтобы, если мы снимем с себя плоть, мы оказались бы в покое и не бродили в середине. Ибо многие сбиваются с пути. Ибо хорошо уйти из мира прежде, чем человек сотворит грех» (63, ср. 7, 67, 112 и др.).

Убежденностью в возможность человека выбрать, стать тем или иным пронизаны, например, изречения 113 и 114 («Человек соединяется с человеком, лошадь соединяется с лошастью, осел соединяется с ослом. Роды соединяются с такими же родами. Подобным образом дух соединяется с духом, и Логос [сочетается] с Логосом, и [свет] сочетается [со светом. Если ты] станешь человеком, [человек] возлюбит [тебя]. Если ты станешь [духом], дух соединится с тобой. Если ты станешь Логосом, Логос соединится с тобой. Если [ты] станешь светом, свет будет сочетаться с тобой. Если ты станешь теми, которые принадлежат вышине, те, которые принадлежат вышине, будут покоиться на тебе. Если ты станешь лошастью, или ослом, или теленком, или собакой, или овцой, или любым другим животным, тем, кто наверху и внизу, ты не сможешь быть любим ни человеком, ни духом, ни Логосом, ни светом, ни теми, которые принадлежат вышине, ни теми, которые принадлежат внутренности. Они не будут покоиться в тебе, и ты не имеешь части в них» — 113; «Тот, кто раб против своей воли, — он сможет быть свободным. Но тот, кто стал свободным по милости своего господина и сам отдал себя в рабство, — он более не сможет быть свободным!» — 114).

Оттеняется важность самопознания: «Не всем тем, кто всем обладает, положено познать себя. Однако те,

кто не познает себя, не будут наслаждаться тем, чем они обладают. Но лишь те, кто познал себя, будут наслаждаться этим» (105).

И вместе с тем установке на внутренние усилия человека, на изменение его отвечает встречная — то, что вне его, открывается ему, дается: «Иисус овладел ими всеми тайно. Ибо он не открылся таким, каким он был [воистину]. Но он открылся так, как [можно было] видеть его. Так [им всем] он открылся: он [открылся] великим — как великий, он открылся малым — как малый, он [открылся] ангелам — как ангел и людям — как человек. Поэтому его Логос скрыт от каждого. Некоторые видели его, думая, что видят самих себя. Но когда он открылся своим ученикам в славе на горе, он не был малым, он стал великим. Но он сделал великими учеников, чтобы они могли видеть его, великого» (26); «[Те же, кто пребывает в истине], исполнятся совершенства, когда вся истина откроется. Ибо истина подобна незнанию: сокрытая она покоится в самой себе, но, когда она открывается (и) познается, ее прославляют. Насколько могущественнее она незнания и заблуждения! Она дает свободу. Логос сказал: Если вы познаете истину, истина сделает вас свободными. Незнание — это рабство. Знание — это свобода. Если мы познаем истину, мы найдем плоды истины в нас самих. Если мы соединимся с ней, она воспримет нашу плерому» (123).

Путь перехода от одного уровня бытия к другому мыслится в апокрифе как процесс познания-откровения. Бытие оказывается знанием (истинным или ложным), знание — бытием: «Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте — ты стал им. Ты увидел Дух — ты стал Духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом. Ты увидел [Отца — ты] станешь Отцом. Поэтому в [этом месте] ты видишь каждую вещь, и [ты не видишь] себя одного. Видишь же ты себя в том [месте]. Ибо [ты станешь] тем, что ты видишь» (44; ср. 122: «Никто не сможет видеть жениха и невесту, если он [не] станет таковым»).

Единство мироздания обнаруживает себя в том, что мы назвали бы теорией познания — бытия. Ее некоторые черты довольно отчетливо проступают в тексте, хотя, повторяем, интерпретируя, улавливая контур учения, мы вынуждены постоянно говорить о том, что в евангелии выражено с помощью образов. Да и общие понятия, употребленные в нем, тоже не остаются содержательно неизменными в интерпретирующей системе.

Итак, единство мироздания в его духовности не нарушают ни метаморфозы его, ни слоистость, ни множественность. Это единство проявляет себя в некоем соответствии уровней бытия. Рассуждая о нем, евангелист прибегает к понятиям «образ», «символ».

«Мир», все принадлежащее ему восприняты в качестве образа «царствия», и этому посвящены многие изречения: «Познайте [общение] неоскверненное, ибо оно обладает [великой] силой. Его образ существует в оскверненной форме» (60); «[Господь восстал] из мертвых. [Он явился таким, каким] он был. Но [тело его] было совершенным. [Ибо у него была] плоть. Но эта [плоть — плоть] истинная. [Наша же плоть] — неистинная, но [мы обладаем] образом истинной» (72).

О бытии как открытию сокрытого, как познанию с большой силой говорится в конце сочинения: «[Пока] внутренности человека скрыты, человек жив. Если внутренности его являются (и) выходят наружу, человек умрет. Так и с деревом. Пока корень его скрыт, оно цветет (и) растет, если корень его является, дерево сохнет. Так и с каждым порожденным в мире, не только с открытым, но и с сокрытым. Ибо, пока корень зла скрыт, оно сильно. Но если оно познано, оно распускается, и, если оно раскрылось, оно погребло». И далее: «Мы же, — да врезается каждый из нас в корень зла, которое в нем, и вырывает [его] до корня его в своем сердце. Но оно будет вырвано, когда мы познаем его. Но если мы в неведении о нем, оно укореняется в нас и производит свои плоды в нашем сердце. Оно господствует над нами, мы — рабы ему. Оно пленяет нас, чтобы мы делали то, чего мы [не желаем], (и) то, что мы желаем, мы бы [не] делали. [Оно] могущественно, ибо мы не познали его» (123).

«Истина не пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах. Он не получит ее по-друго-

му» (67); «Тайны истины открыты в символах и образах» (124), — не устает повторять евангелист. Понимание того, что мироздание едино, несмотря на все разнообразие его форм, стоит за этими словами. Познание как путь таинств («Открытое — через открытое, скрытое — через скрытое. Существуют некоторые вещи, скрытые, — через открытое. Есть вода в воде, есть огонь в помазании» — 25), как чтение символов («... мы проникаем туда — в сокровенное истины — путем символов презираемых и вещей слабых» — 125) и одновременно как течение бытия, как само бытие — это, пожалуй, одна из наиболее волнующих евангелиста тем.

С этим же связаны тексты, посвященные именам, которые по своему значению в апокрифе в какой-то мере приближаются к образам: «Но истина породила имена в мире из-за того, что нельзя познать ее без имен. Истина едина, она является множеством, и (так) ради нас, чтобы обучить нас этому единству посредством любви через множество» (12).

Верный себе, автор апокрифа оттеняет и другое свойство имен: «Имена, которые даны вещам земным, заключают великое заблуждение, ибо они отвлекают сердце от того, что прочно, к тому, что не прочно, и тот, кто слышит (слово) «Бог», не постигает того, что прочно, но постигает то, что не прочно. Также подобным образом (в словах) «Отец», и «Сын», и «Дух святой», и «жизнь», и «свет», и «воскресение», и «церковь», [и] во всех остальных не постигают того, что прочно, но постигают то, что не прочно, [разве только] познали то, что прочно. [Имена, которые были] услышаны, существуют в мире [для обмана. Если бы они были] в зоне, их и день не называли бы в мире и не полагали бы среди вещей земных. Они имеют конец в зоне» (11).

В именах заключена большая сила (13). Их значение велико, что естественно для миропонимания, в котором познание столь явственно тяготеет к тому, чтобы быть приравненным к бытию.

Пожалуй, теперь проясняется и еще одна особенность текстов. Она бросается в глаза читателю с первых же фраз евангелия, но о ней уместно упомянуть именно тут. И «мир» и «царствие» часто описываются в одних и тех же терминах (3, 4, 23, 24 и др.). Это — не словесная бедность, а своеобразное выражение того, о

чем только что шла речь. С одной стороны, жизнь, истина, свет присущи лишь «царствию», с другой — их образы, их некое слабое подобие знает и «мир». И потому слова одни и те же, но прямое указание в тексте («Одна — Эхамоф, а другая — Эхмоф. Эхамоф — просто мудрость, Эхмоф — мудрость смерти, которая есть мудрость смерти, та, которая познала смерть, та, которая называется малой мудростью» — 39; «...Огонь — это помазание, свет — это огонь. Я не говорю об этом огне, у которого нет формы, но об ином, форма которого бела, который является светом прекрасным и который дает красоту» — 66; ср. также 103—104), или настораживающая парадоксальность формы (3, 21), или слог притчи (114) не дают усомниться, какой уровень бытия имеется в виду, а вместе с тем говорят об их единстве.

Выразительна и не менее полна смысла и пресловутая инверсия. Ведь и это не простая перемена мест, но всегда и перемена, и новое содержание терминов. Меняется предмет повествования, изображается новый уровень бытия: «В этом мире рабы служат свободным. В царствии небесном свободные будут прислуживать рабам. Сыновья чертога брачного будут прислуживать сыновьям брака...» — 87⁴.

Так, в самых общих чертах, опустив многое из того, о чем можно было бы думать и думать, мы восприняли апокриф в виде некоей системы представлений и средств выражения. Возвратимся же к тому, с чего начинали очерк, — о какой социальности свидетельствует эта система.

Автор апокрифа не забывает, что он живет в обществе. Не говоря о той социальной реальности, которая встает за образами сочинения (изречения 59, 73, 110, 123 и др.), позицию христианина (а наш автор, подобно многим гностикам, смотрел на себя как на последователя христианского учения — изречение 6) он противопоставляет другим возможностям. Изречение 49, где сказано об этом, интересно делениями, названными в нем (иудей, римлянин, эллин, варвар, раб, свободный), — от них автор отказывается. В стороне от политических, религиозных, культурных различий стоит то, что, по мнению евангелиста, связывается с исповедуемым им учением.

В этом отношении показательно и другое изречение: «Хозяин в домах нажил всякое: и детей, и рабов, и скотину, и собак, и свиней, и пшеницу, и ячмень, и солому, и траву, и [кости], и мясо, и желуди. Но он мудрый, и он познал пищу каждого: перед детьми он положил хлеб [и оливковое масло и мясо], перед рабами он положил [клещевинное масло и] пшеницу, и скоту [он бросил ячмень] и солому и траву. Собакам он бросил кости, [а свиням он] бросил желуди и крошки (?) хлеба. Так и ученик Бога. Если он мудрый, он постигает ученичество. Формы телесные не введут его в обман, но он посмотрит на состояние души каждого (и) заговорит с ним. Есть много животных в мире, имеющих форму человека. Когда он познает их, свиням он бросит желуди, скотине он бросит ячмень и солому и траву, собакам он бросит кости, рабам он даст всходы, детям он даст совершенное» (119). «Состояние души каждого» — вот единственно удовлетворяющий автора признак, который может быть положен в основу деления людей.

Другими словами, речь идет о познании, о том, в какой степени человек совершенен по гностическим меркам. Это принцип некоего разделения и связи людей, социальность особого рода, социальность познающих.

Познание, составляющее сам стержень миропонимания, отраженного в евангелии, изменение бытия через познание, бытие, сводимое в конце концов к познанию,— все это социально значимо, ибо имеет следствием и определенный модус поведения человека в обществе, и решение, пусть даже с переводом в другую плоскость, некоторых социальных проблем. Сколь бы образным ни был язык апокрифа, но среди многих смыслов разве не различим один, реальный, в словах, заключающих поистине апокалиптические видения финала: «Но когда это явится, тогда свет совершенный распространится на каждого. И все, кто в нем, получат помазание. Тогда рабы будут свободными и выкуплены будут пленные» (125).

Путь жизни, действительно рассчитанный на индивидуальные усилия человека, субъективно воспринимался и объективно был чем-то большим, нежели сугубо частное дело каждого. Субъективно, ибо с познанием менялось все, хотя и в единственной, только

с данным человеком связанной форме: «Если некто становится сыном чертога брачного, он получит свет. Если некто не получит его в этих местах, он не сможет получить его в том месте. Того, кто получит свет сей, не увидят и не смогут схватить. И никто не сможет мучить такого (человека), даже если он обитает в мире, а также, когда он уходит из мира. Он уже получил истину в образах. Мир стал эоном, ибо эон для него — плерома. И он таков: он открыт ему одному, он не скрыт в зле и ночи, но скрыт в дне совершенном и свете священном» (127). Объективно то было не участие в политических столкновениях, в действиях, прямо направленных на более или менее общие перемены в судьбах империи, но изменение самого человека, приобретение им нового миропонимания, нового самосознания, что в конечном счете также не могло не сказываться на истории общества. Тот же факт, что наряду с установкой на личные усилия человека отсутствует грань между человеком и его окружением в наиболее фундаментальном делении, которое знает апокриф, — на «мир» и «царствие», весьма показателен. В этой растворенности человека в более общих целостностях, названных нами уровнями бытия, пожалуй, различима некая компенсация социальной отчужденности, которую испытывали люди поздней античности, увлекавшиеся гносом.

В этой главе мы намерены говорить о сочинении, название которого — «Толкование о душе» — дважды повторено в рукописи: в начале и в конце. Выше не раз подчеркивалась та особенность гностицизма, что каждый текст, имеющий к нему отношение, содержит свой гносис. Это касается не только индивидуальных черт того миропонимания, которое в нем запечатлено, но и его литературной формы. После обилия тем, изощренности мысли и богатства образов, которыми поражает «Евангелие от Филиппа», «Толкование о душе» производит впечатление памятника более скромного во всех отношениях. Тема — одна, как явствует из названия (другое дело, что, развитая чрезвычайно искусно, она позволяет автору произведения коснуться ряда существенных проблем гносиса). Образ тоже один — души, — ясно выделяющийся из сравнительно небольшого круга других, которые как бы обрамляют его (но это ни в коей мере не лишает сочинение большой выразительности). Вместе с тем Толкование прямо переключается с изречением 9 «Евангелия от Филиппа», где о душе сказано, что «она была среди разбойников, и ее взяли как пленницу» (ср. также II, соч. 3, 22). Однако намеченное у Филиппа лишь двумя-тремя штрихами здесь превращается в красочную, изобилующую подробностями картину.

«Толкование о душе» написано на саидском наречии коптского языка с некоторыми отклонениями, объясненными влиянию соседних верхнеегипетских наречий. Отклонения присущи языку и других произведений сборника, но их тип раз от разу меняется. Это, по-видимому, говорит о том, что над переводами текстов трудился не один человек¹.

Основной предмет апокрифа — тема души, ее за-

блуждений, мытарств и спасения — не стоит особняком в рукописях Наг-Хаммади. В большей или меньшей степени с ней соприкасаются и другие тексты. К теме души ψυχή², как называли ее греки, в древности обращались охотно, разрабатывая эту тему самыми различными способами. Нет нужды говорить обо всем многообразии подходов к ней — о материалистических учениях стоиков (душа есть тело), биологической теории Аристотеля (душа есть высшая форма жизни), математической концепции пифагорейцев (душа есть гармония), о психологическом интересе платоников (душа есть нематериальная сущность), об атомическом определении эпикурейцев (душа есть особый вид атомов)³. И в том, что принято называть «гностическим мифом», душе отведено одно из главных мест: с образом всеобщей души сливается образ гностической Софии. Как на производное божественного духа смотрели на душу христианские писатели. Вопрос о душе был одним из наиболее спорных, поскольку при решении его неизбежно затрагивались отношения материального и духовного, роль человека в мире и другие, подобные по своей сложности темы. Все это повышает интерес к Толкованию.

Вопрос о душе принадлежит к тому «сокровенному», «знанию», которому посвящено все собрание Наг-Хаммади. «Я дам вам то, чего не видел глаз, и то, чего не слышало ухо, и то, чего не коснулась рука, и то, что не вошло в сердце человека», — обещает Иисус в «Евангелии от Фомы» (изречение 18). О «сокровенном» просит Спасителя Фома в «Книге Фомы»: «Расскажи нам об этих (вещах), о коих говоришь ты, что они не явлены, а сокрыты от нас» (II, 138). О «тайнах, сокрытых в молчании», повествует «Апокриф Иоанна». «Знание» прославляется в «Евангелии от Филиппа»: «Незнание — это рабство, знание — это свобода» (II, соч. 3, 123). Все собрание апокрифов из Наг-Хаммади пронизывает противопоставление духовного, единого, вечного, сокровенного телесному, множественному, преходящему, явленному. Сочинение позволяет судить не только о том, каковы эти начала, чем связаны между собой, но и о степени осознанности всей картины. Душа занимает в ней важное место.

Прежде всего о форме произведения. Оно написано

образным языком, на особенностях которого стоит остановиться. В Толковании встречаются понятия-образы, как, например, душа или тело. «Мудрецы, которые были до нас, назвали душу именем женским. Она воистину и по природе своей жена» — так начинается Толкование (II, 127). Это отождествление подготавливает к той картине жизни и превращений женщины, которая следует далее. Возникает излюбленный в библейской литературе образ блудницы. Однако повторяющиеся время от времени напоминания не дают забыть, что речь идет о душе. Они скрыты в словах о «блуде души», о соблазнителях ее, сынах Египта («Но кто суть сыны Египта, великорослые, как не плотские и не чувственные и не дела земли, — те, чрез которые была осквернена душа в этих местах, когда брала хлеб от них, когда брала вино, когда брала елей, когда брала одеяния и покровы, окутывающие тело, о коих думала она, что нужны они ей» (II, 130)).

Сочинение полно отождествлений, прямых и косвенных. Душа уподоблена женщине, чрево души — чреву тела и т. п. Как особый тип отождествлений можно назвать воспоминания, связанные с библейскими текстами и «Одиссеей». Нужна осторожность, чтобы не поддаваться искушению воспринимать образы однозначно. Отождествление открывает перед читателем широкое поле для самых разнообразных толкований. Так, например, только что приведенный отрывок (II, 130) может быть понят и как призыв к аскетической жизни, и как общее решение вопроса о телесном и духовном, множественном и едином. Оба эти смысла допустимы. Многозначность — одна из отличительных особенностей языка Толкования. Не составляют исключения из этого правила и сравнения, которые знает этот источник (очищение души уподоблено омовению грязных одежд — II, 131). Наконец, как было верно замечено при изучении памятника⁴, центральный образ — образ души — также лишен четкости: это и гностическая София, и душа отдельного человека. Тем самым создается возможность превратить учение о душе, гностический миф в страстную проповедь гностического покаяния.

Наряду с приемом отождествления действует в Толковании и другой прием: повествование строится на основе противоположностей. Проходят пары, именно

этим связанные между собой: брак плотский — брак духовный, отец земной — Отец небесный, дети души от прелюбодеев — дети души от Духа святого, оскверненность и скорбь души при ниспадении ее в тело — очищение и радость при возвращении к Отцу и т. п. Разница между приемами отождествлений и противопоставлений относительна, ибо и отождествления предполагают неполное сходство отождествляемых предметов, и противопоставления возможны именно в силу подразумеваемого подобия.

Прибегая к этим приемам, то сближая описываемое со знакомыми образами, то разводя их, не покидая полностью области чувственного восприятия, но вместе с тем постоянно уходя от него, автор Толкования говорит со своими читателями. Его выразительный язык отвечает как форме мышления, отразившейся в сочинении, так и содержанию его идей.

Толкование рассчитано на то мышление, которое принято называть целостным, непосредственным, интуитивным. Оно сильно опирается на воображение и фантазию. Образный язык всего лучше удовлетворяет мышление, при котором высокая степень обобщенности не означает разрыва с чувственным восприятием. Вне этого восприятия такое мышление не знает и обобщения. Но то, что названо здесь обобщением, не есть идеализация логического типа, это сгусток непосредственного переживания.

Знакомые образы, сопровождаемые так или иначе выраженными указаниями на то, что, в сущности, речь идет о другом, призваны разбудить интерес читателя. Они рассчитаны на его ответную реакцию, на напряжение не только рассудка, но и всех духовных сил. Разбуженные, эти силы не должны довольствоваться той пищей, которую получили в образах, они должны идти прочь от них. Того, кто испытывает подобный толчок, он ведет не в сферу разумного движения мысли, не к логическому анализу и смысловой однозначности, а в сферу целостного переживания.

Это переживание родственно восприятию в художественном творчестве. Отличие, очевидно, не столько в характере восприятия, сколько в его предмете. Предметом же, стоящим за всеми образами Толкования и других сочинений из Наг-Хаммади, оказываются ко-

нечные вопросы бытия, те вопросы, к которым философия подходит путем мышления рассудочного, логического, а мистика — чувственно, непосредственным переживанием, «сверхразумным созерцанием».

Целостность господствует при этом во всем. Так, путь постижения в качественном отношении близок к конечной цели. Ибо что, как не определенное состояние, некое экстатическое переживание, встает за представлением о счастье, единстве, вневременном бытии, тожественном проникновению в «сокровенное»? Если Плотин, учивший, что созерцание истины не нуждается в силлогизмах, описывает это созерцание как некое экстатическое состояние, переживаемое человеком (Епп., V, 8, 10—11 и V, 5, 4), то тем более о состоянии идет речь в Толковании, бывшем плодом скорее религиозного, чем философского мышления. Об этом психологическом явлении, особого рода переживании, автор Толкования предпочитает говорить образно, прибегая к уподоблениям и вместе с тем давая понять, что суть речи — не та, которая может быть заключена в узкие границы сказанного. Повторяем, имеется в виду переживание, а не понятие. Этот оговаривающий прием свойствен всему апофатическому богословию, которое не стремится к рациональным определениям абсолютного бытия, считая их неудовлетворительными для его постижения.

Но все относительно. И Толкование сочетает в себе качества разных типов мышления. Хотя это звучит и парадоксально, именно данью рассудочности можно назвать само признание сверхрассудочной природы познания. Речь идет о возрождении души: «Так спасается душа возрождением. А приходит это не чрез слова направляющие, не чрез искусство, не чрез учение написанное, но благодать это Господа, но дар это Господа человеку» (II, 134).

Выше говорилось об известном совпадении того пути, которым постигается текст, и цели этого текста — о подразумеваемом в обоих случаях некоем переживании. Путь же, проделываемый душой, путь познания (в Толковании в таком смысле это слово не встречается, но другие документы позволяют его здесь употребить) — тоже не что иное, как смена различных состояний. Его начало: «Покуда была она (душа) у Отца

единой, была она дева и облика мужеженского» (II, 127). Затем — ниспадение в тело, совращение души и ее муки (II, 128). Эта картина сменяется другой — раскаянием души («...как воздыхает она... и как кается она в блуде своем, который совершила...» — II, 128). Переломным оказывается момент, когда душа осознает свои муки: «Когда же ощутит она муки, в коих пребывает, и восплачет Отцу и покается, смилостивится над ней Отец...» (II, 131). Наступает очищение души: «Очищение души — это обретение ею обновления первоначального естества ее...» (II, 131—132).

Далее картина единения в чертоге брачном: «Ибо тот брак — не как брак плотский: те, которые соединяются друг с другом, радуются тому соединению. И как бремя оставляют они гнет страсти и [...служат] друг другу. Но не этого рода брак сей. Но когда [приходят] они к соединению [], становятся жизнью единой» (II, 132). Это возвращение к единству духовного начала (II, 133—134): «Должно душе самой родиться и опять стать, какой была она прежде. Душа же сама движется. И получила она божественность Отца, дабы обновиться, дабы вновь ее приняли в месте, в коем была изначала. Это — воскресение из мертвых. Это — спасение из плена. Это — восхождение к небесам. Это — путь к Отцу» (II, 134). Автор возвращается к нарисованной им картине возрождения души, пытаясь осмыслить ее (II, 134 — текст приведен выше). Конец Толкования посвящен наставлению в покаянии: «Должно молиться Отцу, и дабы взывали мы к Нему всей душой нашей. Не устами внешними, но духом внутренним, из глубины исходящим, когда воздыхаем мы и каемся в жизни, нами содеянной, когда грехи исповедуем, когда постигаем обман пустой, в каком пребывали, и поспешность пустую, когда плачем о том, как пребывали мы во тьме и волнах, когда сокрушаемся о себе самих, дабы он смилостивился над нами, какие мы ныне» (II, 135); «Покаяние же совершается в печали и в скорби сердечной» (II, 135).

Эти тексты свидетельствуют, что весь путь познания души, завершаемый ее единением с Отцом, представляется в виде ряда состояний, сменяющих одно другое. Это познание не аналитическое, а скорее познание-переживание. Оно предполагает усвоение известного опыта.

Его определяет новое направление интересов: внешние уступают место внутренним, служение ограниченным целям окружающего мира сменяется поисками бесконечного путем отрешения от мира, путем самоуглубления⁵.

Отожествление — не только способ выражения, принятый в Толковании, особенность его образного языка. Это одна из существеннейших черт того религиозно-философского учения, которое предстает в апокрифе. Так, познание и самопознание, как следует из приведенных выше текстов, в сущности, совпадают. Об этом прямо сказано в других сочинениях второго сборника. В «Книге Фомы» Иисус, обращаясь к Фоме, говорит ему: «Уже познал ты, и назовут тебя познавшим себя самого, ибо тот, кто себя не познал, не познал ничего. Но тот, кто познал себя самого, уже получил знание о глубине всего» (II, 138). Та же мысль выражена и в «Евангелии от Фомы»: «Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны и вы узнаете, что вы — дети Отца живого. Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы — бедность» (изречение 3). В полном согласии с остальным содержанием сочинения самопознание дает человеку знание о себе не как о существе, отвлеченно мыслящем, но как о наделенном чувством и волей, как о способном на экстатическое восхищение.

Самопознание-познание ведет еще к одному отожествлению: познающего и познаваемого⁶. Помимо текстов, говорящих об этом — о «жизни единой» (II, 132), о водворении души «в месте, в коем была изначала» (II, 134), есть и косвенное свидетельство того, что душа и Отец — одной природы. Имеются в виду их действия, когда душа и Отец были отторгнуты друг от друга. Со стороны Отца это благодать, милость, дар, но они сопровождаются деятельностью души, которая должна тянуться к единению с Отцом, должна раскаяться в своем ниспадении в тело. Это важная черта Толкования, ибо в учении мистиков конечное единство души и Бога было тем, в чем расходились они с ортодоксальным христианством.

Мы были в области тожеств, возможных или сущих, обратимся же к противоположностям, о происхождении которых Толкование не говорит, которые выступают как данные и разрешения которых сочинение также не

дает. Это противоположности плотского и духовного, множественного и единого, подверженного изменению и неизменного, вечного, т. е. бытия относительного и бытия абсолютного. По-разному относится автор Толкования к противопоставляемым началам: к одному, скрытому в образах сынов Египта, соблазнительей, резко отрицательно («Но кто суть сыны Египта, великорослые, как не плотские и не чувственные и не дела земли...» — II, 130; «...дабы отвратила она лицо свое от народа своего и от множества прелюбодеев своих...» — II, 133, и др.), ко второму, причастному Отцу небесному, — столь же восторженно положительно. Эти противоположности были свойственны не только гностической мысли, но и христианской. Преодоление материального, множественного, меняющегося кажется возможным в виде ухода от него. Такой взгляд отражен и в некоторых других документах из Наг-Хаммади. Можно, например, сослаться на заключительные строки «Книги Фомы», в которых одновременно выражена мысль о единой природе духовного: «Блаженны вы, которые познали уже обольщение и бежали от чуждого. Блаженны вы, которых поносят и не признают из-за любви, какую питает к ним их господии. Блаженны вы, плачущие и мучимые теми, у коих нет надежды, ибо вы будете освобождены от всех оков. Бодрствуйте и просите, дабы вы не пошли в плоть, но вышли из оков горечи жизни. И вы обретете покой, ибо вы оставили за собой муку и поношение сердца. Но когда вы выйдете из мук и страданий тела, вы достигнете ваш покой чрез благо и восцарствуете с царем, став одно с ним. И он будет одно с вами отныне и во веки веков» (II, 145) ⁷.

Вернемся еще раз к форме Толкования, чтобы добавить к сказанному несколько слов о построении сочинения. Оно очень подвижно, и это дало повод некоторым исследователям (В. Робинсону, К. М. Фишеру) подозревать, что рассматриваемый памятник не единое произведение, а наслоившиеся друг на друга тексты ⁸. Однако представляется более оправданной точка зрения высказанная в Берлинском обществе по изучению коптско-гностических надписей: надлежит исходить из единства памятника, из его подчиненности одной цели — цели проповеди гностического покаяния. Тема разви-

вается, появляются новые образы. Привычно живое течение мысли в античной литературе, где далеко не всегда запечатлены лишь заранее полученные решения. Напротив того, часто решения рождаются на глазах читателей. Но все же Толкование строится иначе, чем, например, сократические диалоги, которые рисуют движение понятийного мышления. В Толковании заметен след иного развития мысли. Отдельные моменты его также не случайны, хотя и не продуманы в той мере, как в первом случае. Это картина мистического сознания. Оно и вызвало ту своеобразную напряженность, которая свойственна композиции произведения⁹.

Как вписывается Толкование в историю его времени? То обстоятельство, что оно было включено в собрание рукописей, обнаруженных в тайнике на месте первого монастыря, очевидно, не случайно. Продвигаясь в изучении Толкования от одних исторических подробностей к другим¹⁰, можно коснуться в конце концов и тем общего характера. Но есть и другой путь. Ведь красноречивы и литературные особенности произведения, и отраженный в нем тип мышления и характер его идей. Наблюдения над всем этим также позволяют прийти к выводам, не безразличным для историка.

Подведем итоги. Язык «Толкования о душе» образный, не понятийный, рассчитанный на ответную реакцию, присущий мышлению целостному, а не аналитическому. Обращено это мышление на конечные вопросы бытия. Мироощущение играет очень важную роль в этом мышлении. Познание рисуется не в виде строго продуманного пути к однозначным решениям, а как индивидуальное целостное переживание, род экстатического состояния. Грань отделяет абсолютное бытие, к которому приобщается человек в этом состоянии, от относительного бытия, с которым связан материальный, множественный, изменчивый мир.

Что же можно извлечь отсюда для исторической характеристики Толкования? Независимо от того, на какое восприятие оно рассчитано и какую активность подразумевает, это документ мировоззренческий, как и другие памятники Наг-Хаммади.

Достаточно определенен и путь решения этих мировоззренческих вопросов. Требующий напряжения различных духовных способностей человека — воображе-

ния и фантазии, чувства и воли — в поисках ответа на конечные вопросы бытия, мистический в своей основе, этот путь был реакцией на чисто рассудочное мышление, на голый практицизм, на философский рационализм.

Если обратиться к истории, то что, как не разорванность форм человеческого сознания, являет эпоха? Религия разорвана. С одной стороны, императорский культ, мертвый для чувства, примитивный для разума, удовлетворяющий лишь потребностям практического свойства, с другой — восточные культы, магия, увлечение которыми было повальным в Римской империи и которые, как бы восполняя недостающее, давали выход некоторым человеческим инстинктам и чувствам. Философия тоже разрывается в своих противоположностях. С одной стороны, бескрылая житейская мудрость эпикурейцев, рассудочность стоиков, с другой — вызывавшие к чувствам и более или менее тесно связанные с религиозной философией учения герметистов, терапевтов, Филона Александрийского, Оригена.

На этом фоне выделяется философия Плотина. В ней жажда выйти из тупика, в который оказалось загнанным духовное творчество людей, развивавшееся по обособленным друг от друга линиям, в формах, постепенно утрачивавших между собой связь. В ней стремление вернуть человеку его целостность, возродить на новой основе наследие классической Греции, развить дальше идеи Платона и Аристотеля. И хотя гностики были в числе противников Плотина, есть и близость между ними — не только в вопросах, которых они касались и которые были подсказаны одним временем, но в известной степени и в ответах на них. Так, учение Плотина об экстазе как вершине бытия и познания сродни мистицизму рукописей из Наг-Хаммади. И объясняется это не модой, не случайными заимствованиями с Востока, а характером духовного развития современного Плотину и гностикам общества.

«Толкование о душе» — также одно из свидетельств этого развития, этих поисков. Общественно-политические темы оставлены в стороне. Их место занимают темы антропологические и космологические¹¹. Раскаяние, грех и другие понятия, которые в христианстве распространяются на отношения между людьми, изъяты

из этой области. В «Толковании о душе» они относятся к внутреннему развитию человека, к его взаимодействию с космическими началами. Путь познания глубоко личный. В нем не остается места для церковной традиции, для деятельности общины верующих — каждый должен сам найти и проделать этот путь. Вместе с тем признается единство природы человека и божества. Наконец, материальное, то, к чему направляются устремления большинства, осуждается решительно.

Но противоположности сходятся. И другая реакция на омертвелый рационализм, на запертую в тесные рамки правил жизнь, «мениппея», замеченная и так блистательно описанная М. М. Бахтиным, спускавшая человека на землю в самую гущу жизни, близка мистицизму Толкования с его прямо противоположной, но столь же сильной устремленностью в духовное.

И тут и там бунтует, ищет выхода неудовлетворенность рассудочностью, притязающей на исключительность, и тут и там остра потребность совладать с незыблемостью такого противостояния, как жизнь и смерть, и тут и там очевидно стремление справиться со своей отчужденностью в мире, найти утраченную целостность в себе самом и включить себя в некое большее, чем сам человек, единство, и тут и там одновременно обращение к своей индивидуальности и выход за рамки ее. Разумеется, разница между этими реакциями не менее велика, чем их сходство. Путь мениппеи направлен на земное, телесное, материальное. Он историчен по самой сути своей. Мистический же путь, с которым связаны документы из Наг-Хаммади, оттеняет духовность существования. Путь мениппеи целостен и трезв. Эти качества дают в смерти увидеть жизнь, а в жизни — смерть и в самих изменениях различить постоянство. Путь мистический требует обостренности чувств, восторга, экстаза, в котором за размельченностью и множественностью явлений открывается единство. И если в мениппее каждое явление чревато противоположным ему, что и уничтожает его обособленность, то здесь к тому же приходят иначе — здесь часть отождествляется с целым. Путь мениппеи социален в своей основе. Мистический путь индивидуалистичен. И тем не менее именно к мистике обращались в средние века те, кто осмеливался выступить

против государства и господствующей церкви. Оба пути противоположны омертвелости жизни и могут быть названы открытыми. Оба спорят между собой как о древности, так и о длительности существования в истории культуры.

«Толкование о душе» и близкие ему сочинения безразличны к социальным темам. Но смысл такого безразличия глубоко социален. Конечная цель души — найти утраченную гармонию, единство, «жизнь единую». Разве не на разлад в человеческих взаимоотношениях, в общественной жизни указывает этот смутный идеал? Это не поиски в области морали, по пути которых шло христианство. Разрыв глубже, ответ решительнее и индивидуалистичнее. Это попытка полностью порвать с людьми, бегство, протест, доведенный до крайних пределов. И понятен уход от рационального в чувство, в экстаз, ибо так человеку легче забыться настолько, чтобы если не мыслить, то хотя бы ощущать себя вне людей, вне общества, ощущать себя свободным от связи с ними.

Самопознание, погружение в самого себя — что это, как не путь слияния с некоей космической целостностью, возвращение к первоосновам, к начальному состоянию, к оживлению всех возможностей человека? Он стремится избавиться от своей социальной природы, но самый крайний индивидуализм оборачивается попыткой выйти за границы отдельной личности, найти некие безусловные ценности хотя бы в области космологических фантазий. Это свидетельство глубочайшего потрясения социального сознания — в устремленности людей к мистике, индивидуализму, иррационализму — и вместе с тем предвестник его дальнейшего развития, требующего возвращения к целостности человека. «Толкование о душе» включает ответ на современное ему духовное состояние общества, ответ отрицательный, когда единственно правильным путем кажется путь в мир одиночества, духовности, религиозного экстаза. Есть в этом ответе нечто, заставляющее сблизить его с такими далекими по времени явлениями западноевропейской истории, как средневековая мистика, романтизм или современный экзистенциализм. Но это уже иная тема.

В названиях двух из семи произведений второго сборника Наг-Хаммади встречается имя Фомы — в «Евангелии от Фомы» и в «Книге Фомы». Апостол Фома, подобно апостолам Филиппу и Матфею, был популярен в среде гностиков. Об этих апостолах, которым Иисус поручает записать свои слова, сказано в «Pistis Sophia»¹.

Традиция упорно связывает апостола Фому с Индией. Это обстоятельство, естественно, подводит к вопросу, не несут ли возводимые к нему произведения печать сходства с некоторыми философскими и религиозными учениями Индии. Хотя такой вопрос, несомненно, допустим и составляет часть другого вопроса, спорного и сложного, о влиянии на гностицизм культуры Индии, оба они — и более общий, и частный — требуют предварительного обдумывания источников, привлекаемых для их решения, анализа собственно исторических сведений, содержащихся в них, жанровых особенностей, языковых средств.

Перечень различных аспектов изучения памятника не может считаться полным, если опущен один очень важный аспект, который, пусть в чем-то близок другим, повторяет их, тем не менее должен быть выделен как самостоятельный. Имеется в виду то, что можно назвать внутренней логикой памятника. С овладением ею источник как бы освещается изнутри. Внутренняя логика заставляет задуматься над его своеобразием, над человеческой индивидуальностью, которая в нем отражена.

Это позиция, обязывающая видеть сочинение не только в его всеобщности, но и в единственности, неповторимости. Последняя обнаруживается с помощью более или менее общепринятых средств выражения, хотя говорят они о вполне индивидуальном, глубоком и

интересном, вне зависимости от того, сознает ли то сам человек или нет.

Поиски индивидуальности, с которой связана внутренняя логика документа, заключаются не в том, чтобы отсекал как несущественную некую часть его, нередко именуемую «формой». (Так, например, поступал Э. Ренан, исключая «чудеса» в жизнеописаниях Иисуса, тому же следовал и Р. Бультман, задавшись целью «демифологизировать» древнюю традицию.) Суть, видимо, в том, чтобы за внешними средствами выражения увидеть единственное содержание и понять и средства выражения, и содержание одновременно в их неповторимости и всеобщности.

Мы позволили себе это предварительное замечание, прекрасно сознавая, насколько трудно осуществить желаемое на деле, несмотря на то что этому как руководящей цели следуют многие ученые.

Настоящий очерк посвящен «Книге Фомы». Вчитываясь в это произведение, можно на каждом шагу и в большом и в малом натолкнуться на сходство его с другими сочинениями — даже в пределах второго сборника. В частности, тема мучающих человека страстей, терзаний и страхов, занимающая значительное место в этом апокрифе, проходит и в «Евангелии от Филиппа» (см. изречение 61). Постоянно сходство и в деталях, в средствах выражения: образ крыльев, к которому прибегает автор «Книги Фомы», есть и в «Евангелии от Филиппа» (изречение 64). Число таких примеров легко увеличить, но сами по себе они, в сущности, еще ни о чем не свидетельствуют. Обратимся поэтому непосредственно к нашему памятнику, имея в виду задачу рассмотреть его с точки зрения внутренней логики. Сравнения же этого апокрифа с другими документами будут лишь вспомогательным средством для его понимания.

Начало «Книги Фомы» позволяет определить, к какому сюжету традиции об Иисусе относится его содержание. В «Евангелии от Марка» сказано об Иисусе, явившемся ученикам после воскресения его: «После сего явился в ином образе двум из них на дороге, когда шли они в селение» (16, 12 сл.)². «Книга Фомы» начинается так: «Слова сокровенные, какие сказал Спаситель Иуде Фоме, которые сам я, Матфей, записал

Шел я и слушал их, как беседовали они друг с другом» (II, 138). Первые фразы, открывающие диалог между Иисусом и Фомой, создают обрамление беседе и тем самым переключаются с другим апокрифом из второго сборника, «Откровением Иоанна»³. Вместе с тем это введение отличает «Книгу Фомы» и от «Евангелия от Фомы», и от «Евангелия от Филиппа», и от «Толкования о душе», в которых подобный нарративный элемент отсутствует полностью.

Упомянутой биографической деталью «Книга Фомы» напоминает канонические евангелия, где, однако, истории жизни Иисуса отведена роль очень важная — ничуть не меньшая, чем его учению. То, что в нашем апокрифе является лишь беглым указанием на момент диалога, в канонических евангелиях составляет один из центральных предметов изложения. Судьба Иисуса, его страдания, рассказ о воплощении его учения в его жизнь, видимо, не случайно занимают ведущее место в канонических текстах. К этому предстоит еще вернуться, но и здесь стоит упомянуть, что «житие», столь оправданное и необходимое для христианской религии с ее ясно выраженным духом социальности, было чуждо гностическому мировоззрению, более индивидуалистическому по своему характеру. Это мировоззрение, ориентированное на неповторимость и обособленность жизненного пути человека, на погружение его во внутреннюю жизнь и выключение из окружающего мира, по самой сути своей не нуждалось в жизнеописании как в образце для подражания, как в средстве помочь человеку найти верное решение.

Поэтому едва ли можно считать случайным то обстоятельство, что «Книга Фомы», как, впрочем, и другие гностические памятники, мало связана с конкретными событиями жизни Иисуса, его поведением в реальном мире и относится к периоду между воскресением и вознесением, т. е. выведена за рамки его исторического существования. Особенность эта чрезвычайно знаменательна. Теперь, после находок в Наг-Хаммади, обладая сравнительно большим числом гностических документов, допустимо с известной определенностью утверждать, что они преимущественно имеют отношение именно к учению Иисуса, а не к описанию его жизни.

«Книга Фомы» очень цельна по идейному содержа-

нию и по форме изложения. При внимательном чтении нелегко обнаружить, что и отдельные мысли, и присмыслы изложения тесно связаны между собой, как это наблюдается и в другом апокрифе — «Толковании о душе».

Уже первые слова Спасителя, обращенные к Фоме, показывают, если вдуматься в них, что здесь заложены многие настроения и мысли автора, получающие развитие в дальнейшем тексте. «Брат Фома, откуда время есть у тебя в мире, услышь меня, и я открою тебе, о чем помыслил ты в сердце твоём. Поскольку сказано, что ты — близнец мой и друг мой истинный, испытай себя и познай, кто ты и как был или как будешь. Ибо называют тебя братом моим, коему не пристало, чтобы он пребывал себя самого не познавшим. И я знаю, если даже сам ты не знаешь, что уже познал ты меня. Уже познал ты, и назовут тебя познавшим себя самого, ибо тот, кто себя не познал, не познал ничего. Но тот, кто познал себя самого, уже получил знание о глубине всего. Вот потому ты, брат мой Фома, увидел сокровенное от людей, о чём претыхаются они, ибо не знают этого» (II, 138).

Итак, начальные строки апокрифа говорят о познании, о том, что познание есть самопознание⁴. Автор подчеркивает эту мысль: самопознание ведет к глубине познания⁵.

Приведенные слова из источника способны отвечать настрою самых разных индивидуальностей, людей прямо противоположного толка — от эгоиста до альтруиста в морали, от логика до поэта в складе мышления, от мониста до плюралиста в метафизике. Понять таящийся в них смысл можно, лишь отнеся их к произведению в целом.

Вопрос о познании предстает в сочинении как вопрос об истине. Это вытекает из реплики Фомы на слова Иисуса: «И если услышу от тебя о касаемом сокровенного, тогда будет можно мне рассказать об этом, и откроется мне то, что людям трудно — делать истину» (II, 138). К представлению об истине автор апокрифа возвращается неоднократно, всякий раз дополняя и углубляя сказанное ранее. Иисус говорит о том, что такое путь к истине в жизни человека: «Тот, кто вопрошает об истине у истинно мудрого, уготовит себе

крылья, дабы полететь, спасаясь от страсти, которая сожигает души людей» (II, 140). И далее: «...мудрый станет питаться от истины, и он будет, как дерево, которое растет от ливня» (II, 140).

Об идущих ложным путем Иисус говорит: «Они изъязы из истины, ибо любят сладость огня и рабы смертных и стремятся к делам осквернения...» (II, 141). Порабощенные страстями люди в своем себялюбии, огне, пылающем в них, служат телесному, смертному, обольщены «видением истины», и это их отчуждает от нее.

Спаситель зовет Фому «поверить в истину» (II, 142). Истиной называет Фома слова Спасителя (II, 142).

Истина сокрыта от людей. Фома просит Иисуса: «Расскажи нам об этих (вещах), о коих говоришь ты, что они не явлены, а сокрыты от нас» (II, 138). Противопоставленное явленному сокрытое принадлежит «величию возвышенному», «исполнению» (II, 138). Сокрытое — это «негибнущее» (II, 143).

Но что есть сокрытое, об этом прямо не сказано, о нем можно только догадываться по тому, что сказано о его противоположности, о явленном.

Последнее же связано с телом, плотью, подверженными изменению и гибели⁶. Человек должен изготовить себе крылья, «спасаясь от того духа, который явлен» (II, 140). Но крылья не спасают, «ибо существуют некоторые, имеющие крылья, спешащие к явленному, те, кто далек от истины» (II, 140). «То, что явлено, что погибнет, и что изменится, и что отвернется ради соблазна, притягивает их постоянно от неба к земле, убивая их, побуждая их вслед за всеми скотами к осквернению» (II, 140). «...То, что явлено у людей, погибнет. Ведь сосуд плоти пропадет и, когда он пропадет, он будет в явленном, в том, что видимо. И тогда огонь, который видим, накажет их за любовь к вере, которая была у них до того времени. Снова соберутся они к явленному. Те, которые смотрят не на явленное, но без первой любви, погибнут в заботах жизни и жаре огня» (II, 141).

Речь автора из-за нагромождения образов кажется поначалу смутной. И слова о той вере, которая была у людей до их гибели, и о «смотрящих не на явленное, но без любви первой» и другие места сочинения —

все подчеркивает важность того, какова направленность человека. Есть две возможности. Одна с устремлением на сокровенное, абсолютное, чему человек отдает всего себя с «любовью первой», и другая — на явленное, телесное, преходящее, что означает служение своим желаниям и прихотям и отчуждает человека от истины.

И снова, чтобы продвинуться в понимании того, о чем повествуется в апокрифе, надо вернуться к тому, какими еще особенностями наделяет он познание-самопознание. Это некая деятельность человека, обращенная на него самого: «...испытай себя и познай, кто ты и как был или как будешь» (II, 138). В познании оттеняется активность лица, вступившего на этот путь. Активность имеет целью перемены в самом человеке, его переориентацию, открывающую дорогу к сокровенному. Все это — плоды самопознания⁷.

Спаситель, обращаясь к Фоме, говорит: «Если ныне желаете вы стать совершенными, следуйте этому, если нет, ваше имя — незнающий» (II, 140). Отстаивается возможность выбора для человека на пути познания: он может поверить в истину (II, 142), может питаться от истины (II, 140), т. е. стремиться к абсолютному, но может избрать и иной путь — отдать рабству свою свободу (II, 143), следовать своим желаниям (II, 144), т. е. положить пределом собственное телесное существование. Заповеди проклятия и заповеди блаженства, которые завершают «Книгу Фомы», рисуют те же возможности, доступные человеку.

С разных сторон освещаемое, познание, направленное на себя самого и сулящее обрести истину, обещающее постижение сокровенного и открывающее глубину всего, доступное человеку, но в силу свободы его выбора избираемое далеко не каждым, ведет к жестокому приговору, который содержится в ответе Иисуса на вопрос Фомы, как облегчить участь тех, кто стремится к явленному. «Фома спросил, он сказал: Что имеем мы, чтобы сказать этим (людям), что должны сказать мы слепым людям, какие знания должны высказать несчастным смертным, которые говорят: Мы пришли к добру и не к проклятию? Снова скажут они: Если бы нас не во плоти породили, мы бы не знали огня. Спаситель сказал: Поистине не признавай сих за людей, но счи-

тай их скотами, ведь как скоты поедают друг друга, так же у этих, такого рода людей — они поедают друг друга, они изъяты из истины, ибо любят сладость огня и рабы смертных...» (II, 141). Представление о человеке как о существе, полностью независимом в своих решениях, наделенном бесконечной возможностью познания-самопознания, равном в этом Богу, то представление автора апокрифа, которое было чуждым христианству, — именно оно лежит в основе резкого отказа Спасителя в помощи людям.

Слова Иисуса о завершающем поиски истины покое развивают уже знакомую мысль: «[Так вот] с мудрым человеком, который стал [искать истину]. Когда нашел он ее, он успокоился на ней навеки и не убоился тех, которые пожелали смутить его» (II, 140—141).

Подобно тому как явленное, тело и плоть, служит обозначением того, что отчуждает человека от абсолютного и губит его, когда он в телесном, множественном противопоставляет себя единому, так и покой означает неприступность человека, его стойкость перед соблазнами внешнего мира, его нерушимую связь с абсолютным.

Убежденность в важности внутренней настроенности, делающей человека неуязвимым во внешнем мире, представление о самодостаточности жизни в самопознании и не раз подчеркиваемая независимость людей в их выборе, а потому беспощадный приговор над ними — все это выражение одного мировоззрения. Самопознание, и только оно, согласно апокрифу, может вернуть человеку представление об истине, дать слияние с ней.

Это учение, которое отталкивается от материального как от начала, препятствующего единению человека с целым, но видит в самопознании и самосовершенствовании единственный путь к абсолютному, приобретает ясные черты эгоизма. Оно не придает значения отношениям между людьми, оно не допускает не только слов «любите врагов ваших» (Матф. 5, 44), но и заповеди «люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего» (Лев., 19, 18). Отношение любви у христиан — к Богу, а потому и к людям — переходит здесь в иную плоскость. Из растворяющего в одном человеке других, из открывающего перед ними возможность в других видеть то же абсолютное, что заключено и в нем, оно пре-

вращается в самолюбь как путь к абсолютному, в самолюбь через погружение в себя и отречение от мира, от людей.

Думается, не случайно рукописи были обнаружены близ места, где находился древнейший монастырь. Учения, изложенные в найденных здесь документах, могли отвечать духу отшельничества, звавшего к отречению от мира. Это подтверждается и содержанием «Книги Фомы».

Хотя апокриф связан с именем Иисуса, расхождение между тем, что есть в каноне и что есть в «Книге Фомы», очевидно. В первом случае учение обращено не только к ближайшим ученикам, но и к толпе. Его форма рассчитана именно на то, чтобы оно было воспринято массой людей⁸. Сам факт проповеди отвечал важнейшей стороне канонического учения — достижению совершенной жизни через определенное отношение к людям.

В апокрифе представлена прямо противоположная точка зрения. Здесь Фома обрисован как защитник людей, это он обращается дважды к Спасителю с просьбой изложить ему учение, чтобы затем передать его людям (II, 138, 141). Спаситель же отвергает подобное заступничество (особенно резко это выражено в II, 141). Фома вопрошает: «Господи, что будет делать тот, кого бросили к ним (в преисподнюю)? Ибо я очень печалюсь о них, ибо многие борются против них. Спаситель ответил, он сказал: Есть у тебя то, что открыто тебе» (II, 142).

Миссионерство, проповедничество чуждо по самой сути своей «Книге Фомы». У человека нет обязательств перед другими людьми. В этом отношении мораль сочинения близка отшельнической. Уйти от мира, порвать связи с людьми, если не фактически, то, во всяком случае, уберечь свою внутреннюю жизнь от них — к этому сводится, по «Книге Фомы», принцип поведения человека.

Уверенность в том, что каждый свободен в выборе своего жизненного пути, ведет к не менее категорическому разделению людей на «совершенных», «избранных», «мудрых» и «глупцов», «незнающих»⁹.

Тема избранных, совершенных — это та же тема познания, освещаемая под определенным углом, — от-

ношения к людям. И в этом преломлении она сохраняет свой ориентированный на отдельную человеческую личность характер. Какие связи, кроме передачи друг другу неких «знаний», могут быть между людьми? Все познавательные, эмоциональные, жизненные силы их, и в первую очередь, та, которая названа любовью, направлены не на подобных себе, не вовне, а внутрь себя, на свой отгороженный от внешнего мира мир внутренних.

Это сказывается достаточно ясно во всем произведении, но, пожалуй, сильнее всего звучит в двух местах. В первом из них речь идет о свете, отождествленном с Иисусом, о «свете в свете», который побуждает избранных покинуть их скотскую сущность¹⁰. В нем нет ни слова об отношении человека к людям — путь, отрешенный от них.

И второе место, уже цитированное выше, — о человеке, который стал искать истину, найдя же ее, успокоился на ней навеки. Далее следуют слова Фомы: «Нам надобно, Господи, успокоиться на том, что принадлежит нам. Спаситель сказал: Это и есть полезное. И это — добро для вас, ибо то, что явлено у людей, погибнет» (II, 141).

И за приведенными словами встает мистический путь отыскания истины, чуждый связи с внешним миром, с людьми, путь одиночества и самоуглубления, восхвалению которого посвящена «Книга Фомы». Совершенство и покой в апокрифе говорят о некоем умонастроении человека, погруженного в себя, отрешенного от внешнего мира, о состоянии высокого эмоционального напряжения, когда в качестве единственной реальности выступает деятельность экстатизирующего сознания.

Это — еще одна грань, скрытая в словах о «сокровенном», об окончательной цели познания — самопознания — самоуглубления — самосовершенствования. Собственное сознание человека оказывается тем единственным, над чем он властен. Человек стремится к преодолению своей ограниченности, и это осуществляется в рамках сознания, с помощью духовной деятельности, ведущей к преодолению собственной отчужденности, к конечному состоянию покоя и единства с абсолютным («Ибо, когда вы выйдете из мук и страданий тела, вы

достигнете ваш покой чрез благо и восцарствуете с царем, став одно с ним, и он будет одно с вами отныне и во веки веков» — II, 145). Поступаясь материальным, изменчивым, преходящим, связями с внешним миром, с людьми, человек обретает покой, единство, очищает себя до абсолютного.

Покой, единство — это состояния вне деления на субъект и объект. Вернее сказать, это слова, говорящие о некоем состоянии и не предполагающие отношения. Ведь отношение — уже не покой, не единство в том смысле, в каком оно употреблено в «Книге Фомы».

Любовь, вера, надежда здесь также не что иное, как состояния. «Надежде на мир» (II, 143) противопоставлены крепкая «надежда на то, что не должно случиться» (II, 143), надежда на освобождение от всех оков (II, 145); «любовь к вере», которая была у незнающих (II, 141), — вере в истину (II, 142) ¹¹.

Учение, представленное в «Книге Фомы», мы связали с эготизмом. Речь идет, в сущности, о двух возможностях, о двух качественно разных состояниях человека. Первое характеризуется сопротивлением влиянию внешнего мира на духовную жизнь человека, бегством от этого мира в глубины сознания, что соответствует, согласно апокрифу, достижению абсолютного. Второе, противоположное, соответствует погружению человека во внешний мир, подчинению жизни его ценностям, т. е. отчуждению от абсолютного. Если искать основные оппозиции, то найти их можно в сфере противопоставлений различных состояний, различных степеней приближения субъекта к конечному покою, единству, а не в сфере изначальных противопоставлений, присущих внешнему миру как объекту наблюдения. Такая установка на субъект, на его экзистенцию, противоположна иной — установке наблюдателя, в известной мере исключаящего себя из внешнего мира, наблюдателя, который описывает объект, разлагая его на составные части.

Ориентированная на субъект, а не аналитическая (направленная на объект) установка сказывается постоянно. Образ Иисуса может быть понят только в этом ключе.

В первых же строках Иисус отождествляет себя с познавшим самого себя Фомой (см. цитированное ранее

II, 138). И вместе с тем далее следует диалог Иисуса с Фомой, диалог, в котором порой Иисуса и Фому разделяет многое. Иисусу принадлежат слова, из которых явствует, что его собеседники стоят еще на нижней ступени познания и потому отделены от делания истины, от абсолютного, от него¹².

Но и подобное распределение ролей, когда собеседники противостоят друг другу, постоянно нарушается, так что, кажется, диалог между Иисусом и Фомой — это диалог в самом человеке, себя испытующем («...испытуй себя и познай, кто ты и как был или как будешь» — II, 138). Это внутренняя жизнь сознания, новые состояния, эмоциональное мышление, идущее вглубь, пытающееся все дальше раздвинуть свои границы. Это осмысление самого себя (недаром Иисус обещает: «...я открою тебе, о чем помыслил ты в сердце твоём» — II, 138). И после вопроса Фомы о том, чему научить людей, что именно дать им извне, и после резкого ответа Иисуса, подчеркивающего бессмысленность вопроса и снова утверждающего абсолютные возможности человека, не требующие внешней поддержки («Есть у тебя то, что открыто тебе» — II, 142), после всего этого, как ровня своему собеседнику, как сам себе, Фома говорит: «Убедил ты нас, Господи. Обдумали мы в сердце своем, и ясно нам, что это — [истина] и что слова твои без лукавства» (II, 142). Однако тут же новое противостояние: «Но слова, которые ты нам говоришь, — для мира смех и глумление, ибо не понимают их» (II, 142). И далее в речи Иисуса, в апокалиптических видениях его, в картине гибели приверженных миру — утверждение истинности сказанного.

Пожалуй, отчетливее всего то, о чем мы говорили, выражено в следующих репликах Фомы и Иисуса, в одной формуле: «Ты наш свет, ибо ты светишь, Господи. Иисус сказал: Свет в свете» (II, 139).

Однако вернемся к началу очерка. Представление об Иисусе, которое складывается на основании «Книги Фомы» и которое мы пытались выявить, объясняет, видимо, почему такого рода мировоззрению было чуждо жизнеописание, построенное на четком отделении описываемого от описывающего.

Эта зыбкость, расплывчатость образа Иисуса, связанная с самим существом рассматриваемого сочине-

ния, проявляется и в языке его. Нет нужды объяснять, что перед нами не движение теоретической мысли, а нечто совсем иное. Скорее мы присутствуем при некоем посвящении. Временами слышится гимн знанию, а не логическое определение его. И только сами мы пытаемся определить знание — источник этого не делает. Было бы неверным искать четко установленное значение отдельных слов: их смысл меняется, он в жизни текста. Поэтому роль слов в апокрифе особая. Они служат преимущественно не понятийному мышлению, а самой жизни. Они как бы сопровождают акт познания-самоуглубления, сопровождают жизнь сознания, а не описывают, не анализируют все ее стороны. Здесь не случайно сказано «преимущественно». Действительно, правильнее говорить о доминирующей функции слов, но не о той или иной функции их как единственной.

Слово может служить не аналитической, а жизненной цели, быть внушающим, эмоциональным, описывающим, объясняющим и т. д. Цель, с которой оно применено, ткань, в которую оно вплетено, сообщают ему множество оттенков. Оно тоже может быть «цветком и молчанием», не описывать, а сопровождать жизнь. Слово — не всегда орудие в руках наблюдателя, свидетельство аналитической деятельности. Правда, и в таком качестве оно — жизнь наблюдающего. Однако при этом усилия говорящего направлены на то, чтобы оборвать связь между собой и словом, видеть в нем лишь одну сторону — его обращенность на объект. Будучи связанным с жизнью субъекта, слово в то же время может иметь и другую доминанту. Общение между лицами может осуществляться не только с помощью слов, в их отделенности от общающихся лиц, в их внесубъектной возможности, но и с помощью слов, сохранивших тесную связь с субъектом, причем единство природы общающихся, согласованность их действий, их устремленность друг к другу выявляют в слове возможности иные, чем быть орудием аналитического мышления и отвечающего ему общения между людьми. На этом в значительной мере строится передача учения в «Книге Фомы», как и в других документах Наг-Хаммади, это — язык посвящения.

Жизненная функция слова здесь очень сильна. И нельзя такое слово, без утраты существенного, за-

менить отчужденным понятием, знаком. Обертоны, которыми богато оно, непереводаемы в знак. Это — слово, которое привыкли ассоциировать с искусством.

Очень важную черту мироощущения, отраженного в «Книге Фомы», допустимо назвать стремлением преодолеть отчужденность человека в мире. И в том, что есть слово в апокрифе, видна та же попытка — вернуть его человеку, связать не столько с внешним предметом, сколько с произносящим его лицом, с человеческой жизнью. Вместе с тем черта эта проявляет себя в апокрифе в парадоксальной форме, а именно в форме самого полного отчуждения от мира, бегства от него в мистическую сферу «внутреннего созерцания».

Сказанное находит подтверждение в стилистических особенностях памятника. Повествуя об абсолютном, автор не придерживается сколько-нибудь строгой терминологии. Контекст подсказывает ему слова. На странице 138 рукописи абсолютное обозначено словом «все»¹³. Неоднократно об этом говорится как о «сокрытом», об абсолютном — как о принадлежащем «величию возвышенному» и «исполнению» (II, 138), как о «негибнущем» (II, 143). Автор постоянно прибегает к образу «света». И в самом конце впервые возникает широко распространенный в подобной литературе образ «царствия»¹⁴. Нельзя, разумеется, пройти и мимо образа «покоя», ассоциируемого и в «Книге Фомы», и вне ее с абсолютным¹⁵.

Вообще, того, кто попытался бы применить к апокрифу терминологический анализ, ждут немалые разочарования. Даже слова, всего теснее связанные с основой учения, не имеют сколько-нибудь четко закрепленного за ними значения. Так, «явленное» в тексте неоднократно сопряжено с тем, что противоположно абсолютному, несет отрицательную смысловую нагрузку¹⁶. И в то же время о свете сказано как о «свете явленном» (II, 139). Слово «жизнь» употребляется в апокрифе и во многих других аналогичных произведениях с разным смыслом (в положительном его значении, относящемся к абсолютному¹⁷, и в отрицательном¹⁸).

Порой же смысл слов столь многозначен, что просто нельзя остановиться на каком-либо одном. Такая открытость текста, такое богатство его возможностей прекрасно видны в уже приводившемся отрывке: «За-

говорил Фома, сказав: Господи, почему свет явленный, который светит для людей, восходит и заходит? Спаситель сказал: О блаженный Фома, ведь свет явленный стал светить для вас, дабы не остались вы в этом месте, но ушли из него. Но если все избранные покинут свою скотскую сущность, тогда возвратится свет к своей сущности» (II, 139). О ком или о чем идет здесь речь? О солнце, или об Иисусе с его учением, или о знании, постепенно раскрывающемся в человеке? Вероятно, правильнее будет для понимания текста не отметить ни одной из возможностей и не навязывать ему законченности, которой он лишен.

Большая выразительность достигается с помощью контрастов. Свет и тьма, добро и зло, «день в теле» и «день суда» (II, 143), свобода и рабство, явленное и сокровенное, совершенные и незнающие — все эти оппозиции придают изложению напряженность, которая, однако, постоянно снимается тем, что и эти противостояния оказываются не окончательными: свет противопоставляется тьме (II, 143), и уже чуть дальше тьма — солнцу (II, 144), покой — труду и поношению сердца, и в следующей фразе покой — трудам и страданиям тела (II, 145), малые — совершенным (II, 139), и ниже совершенные — незнающим (II, 140).

Парадоксальность образов поразительна. Она не позволяет ослабить внимание, не отпускает читателя: «И сладостны вам отравы и удары врагов ваших. И тьма светит вам как свет... мысли ваши вы отдали безумию» (II, 143); «Ответил Фома: Потому говорю тебе, Господи, что говорящие о неявленном и трудноизъяснимом подобны тем, кто огонь свой в ночи простирает во знамение. Простирают они огонь свой, как некоторые, дабы простирали во знамение, а оно — не явно» (II, 139). Удивительной внутренней силой отличается, например, мысль о вере, выраженная в словах: «Надежда на то, что не должно случиться» (II, 143)! На той же контрастности строятся и заповеди блаженства (II, 145).

И вместе с тем постоянна переакцентировка: одно противопоставление свободно переходит в другое, возникает новая тема. Оппозиция мудрого и глупца сменяется оппозицией добра и зла, причем последняя раскрывает содержание первой: «Ибо нельзя мудрому жить вместе с глупцом. Ведь мудрый исполнен всякой мудро-

сти, для глупца добро и зло равны полностью...» (II, 140).

Расшатываются привычные отношения. Сознание, за которым признается единственная реальность, движется, как бы ничем не скованное, вне видимой связи с окружающим миром.

В этом перечислении изобразительных средств заслуживает упоминания и то, что диалог по своей форме нередко на деле вовсе не диалог. Реплики Иисуса зачастую совсем не ответы на вопросы собеседника. Спаситель не отвечает прямо на вопрос Фомы, какие знания следует дать несчастным людям. Вместо этого тех, кто не встал на путь познания, он называет скотами и дальше развивает именно эту мысль (II, 141). И снова в ответ на попытку Фомы вступить за людей замечание Иисуса: «Есть у тебя то, что открыто тебе» (II, 142). Партии Иисуса и Фомы идут как бы отдельно, не пересекаясь. И тем не менее именно эти оставленные без ответа вопросы и, казалось бы, не относящиеся к ним слова Спасителя прекрасно раскрывают суть учения.

Видения, сменяющие друг друга в тексте, разумеется, также нельзя воспринимать в качестве доказательств, присущих аналитическому мышлению. Это скорее внешнее выражение определенного мироощущения, хотя подчас видения имеют форму образов внешнего мира и тем самым связаны с ним.

Следовательно, анализировать средства выражения, использованные в апокрифе, конечно, можно, однако пытаться перевести их на язык понятий — задача безнадёжная, да и едва ли оправданная.

Контрасты в приемах изложения снова подводят к вопросу о характере учения, переданного с их помощью. Ведь противопоставление света и тьмы, явленного и сокровенного и т. д. в такой же мере не говорит о их смысле, в какой черная и белая краски, использованные художником, не говорят о том, что он представляет мир черным и белым. Поэтому считать учение, содержащееся в «Книге Фомы», дуалистическим на том основании, что там на каждом шагу встречаются оппозиции, неправомерно. Вопрос сводится к тому, какая картина мира заключена в этих контрастах, какому миропониманию и мироощущению она отвечает.

Оппозиции носят экзистенциальный характер, имеется в виду познание как обречение некоего духовного состояния, позволяющего выйти из-под власти внешнего, множественного, телесного, свести его на нет, обрести абсолютное. Противопоставляется состояние сознания, поработанного соблазнами внешнего мира, его свободе, независимости, преодолению внешнего влияния, единению с истинным объектом — с абсолютным: «...и восцарствуете с царем, будучи одно с ним, и он будет одно с вами отныне и во веки веков» (II, 145).

Противопоставление духовного и телесного не субстанциального порядка. Оно не возникло как плод наблюдений над объектом, внешним по отношению к наблюдающему. Внимание гностика направлено на меняющееся мироощущение, гамма переживаемых им состояний интересует его прежде всего. Эта гамма, эти состояния мрака и озаренности вызывают к жизни порицаемые образы явленного, материального, преходящего, которому противоположно желанное — сокрытое, не подлежащее выражению на языке явленного. Оно вне словесных определений, самой своей природой связанных с явленным. На содержание сокрытого как на некую целостность, неразорванность только намекают слова «покой», «негибнущее», «свет», «единство».

Остается сказать о тех внешних условиях, в которых сложился апокриф. Вопрос об историческом фоне — вопрос чрезвычайно сложный. Едва ли с достоверностью можно установить, какие именно события реальной жизни или идейные течения породили этот апокриф с его апокалиптическими видениями. (В отличие от некоторых откровений, прямо связанных с историческими реалиями, наш памятник, возможно, из-за гностического характера их не имеет.) Вопрос представляется тем более затруднительным, что речь идет о мировоззрении, об общих принципах, которые складываются под влиянием самых разнообразных фактов, но развитие которых вместе с тем отвечает внутренней закономерности движения идей и чувств.

Отчужденность человека в мире, обесценение политических, моральных, культурных ценностей в эпоху империи, разочарование, отчаяние, ищущее самые крайние выходы — от бегства в пустыню до изощреннейшего разврата при дворе, — всем этим едва ли

можно пренебречь. Поглощенность интересами внешнего мира и чувство неудовлетворенности, испытываемое при этом, могли быть той психологической почвой, на которой созревала мысль об отторгнутости от абсолютного как причине страданий человека. И путь к абсолютному начинали искать, отрекаясь от мира, в как бы неподвластной ему области сознания, где с помощью самоуглубления стремились найти абсолютное, достигнуть единства с ним.

Отторгнутость от абсолютного при соприкосновении с внешним миром принимала масштабы космической драмы. О материальном и духовном размышляет не спокойный наблюдатель, сохраняющий дистанцию между собой и предметом своих наблюдений. Это вопль, реакция громадного эмоционального напряжения. Учение, столь ярко окрашенное чувством, свидетельствовало, что протестовал не только рассудок, что было задето все бытие человека, его личность в целом.

Трактуя «Книгу Фомы», нельзя довольствоваться методами аналитической психологии, указаниями на интровертированный тип мышления и чувствования. Ведь не во всякую эпоху подобный психологический тип облакает мучающие его вопросы именно в такую форму и не во всякое время его решение получает общественный резонанс. Когда же индивидуальное решение становится достоянием общества, удовлетворяет его в чем-то, естественно думать о том, что этому способствует.

Разве не свидетельствовало интровертированное восприятие, что экстравертированный подход в чем-то исчерпал себя? Эклектизм, склеивание частей различных философских систем и религиозных учений, столь характерное для средиземноморской культуры первых веков нашей эры, не давали целостного мировоззрения. И христиане и гностики шли прочь от таких эклектических решений, но пути их были разными.

В связи с этим возникает еще один вопрос: оправданно ли название «гностики», которым отцы церкви клеймили в древности своих оппонентов? Это название касалось самой сущности учений. Не вера, а познание (гносис), положенное в основу мировоззрения, — вот что отличало, по мнению отцов церкви, их противников. Человек приравнивался по своим возможностям божест-

ву. Вместе с тем путь самопознания и самосовершенствования, путь мистического вдохновения, ведущий к абсолютному, предполагал полное отречение от мира. Вера же ранних христиан не требовала отказа от мира, от людей. Для них абсолютное, Бог, было воплощено в мире, и способность служить ему, пребывая в мире, противопоставлялась лишь служению мирским целям как конечным.

Такая открытость, терпимость делали раннее христианство более жизнеспособным и гибким, чем гностические доктрины с их замкнутостью и эгоизмом. Предельная широта принципов, доступность и простота проповеди, связываемой в каноне с Иисусом и апостолами, позволили христианскому учению объять «врагов», отдать кесарю кесарево, т. е. стать выше обычных разграничений («нет уже иудея, ни язычника, нет раба, ни свободного...» — Гал. 3, 28), вобрать различные элементы, но и не отождествить себя с ними. Простота соответствовала всеобщности. «Но да будет слово наше: „Да, да“, „нет, нет“, а что сверх этого, то от лукавого» (Матф. 5, 37), дети, нищие духом, — шире и не представишь. И та же широта в заповедях блаженства, обращенных к плачущим, к кротким, к алчущим и жаждущим правды.

Колоссальная жизненная сила была заключена в этом. Отсюда воздействие раннего христианства на самые разнообразные идейные течения, на мысль, нередко очень далекую от него. Апокриф в данном отношении очень показателен. Авторитет основателя учения, образы, даже отдельные мысли, которые вполне вписались бы в христианскую систему идей, — все присутствует здесь, но подчинено иной внутренней логике, чем христианская. Самопознанием вместо веры, индивидуальным экстазом вместо социальной морали гностики, к числу которых, видимо, принадлежал и автор «Книги Фомы», хотели достигнуть тех же результатов, что и христиане. Но тщетно. Гностики пытались отсечь внешний мир, и он мстил им.

Эготистское учение, покушавшееся на социальную природу человека, было куда менее понятно и близко людям, чем идеи канона. И хотя память об этом учении не умирала в течение столетий и интерес к нему возрождался постоянно — в средневековых ересьях, в

поисках деятелей Реформации и Возрождения, в эпоху романтизма и позднее, — массовым и ведущим оно никогда не стало и стать не могло.



Итак, какое же место в истории занимают тексты Наг-Хаммади и, шире, как по достоинству оценить гностическое творчество? Что это — шаг назад сравнительно с усилиями рационалистической мысли Греции и Рима, отступление чуть ли не к первобытному сознанию, чуждому логической строгости и не ведающему различий между человеком и внешним миром, между фантазией и действительностью, или попытка, хотя и в иной форме, справиться с трудностями, на которые аналитическое знание не давало удовлетворительного ответа, движение вперед, но выраженное на том языке, которому в Европе не раз произносили суровый приговор и к которому вместе с тем не уставали прибегать и в средние века, и в новое время?

Если в развитии сознания улавливать только смену первобытной нерасчлененности «я» и «не-я» все более определенным противопоставлением внутреннего мира человека внешнему, субъективного объективному, то гностицизм с его порывом к преодолению в экстазе этой противоположности представится лишь неким возрождением того, что обречено, что должно в конце концов исчезнуть с ростом сознания.

Но так ли однолинейно это развитие? Ведь помимо той линии, о которой было сказано, есть и другая линия, другая направленность сознания. Это — как бы реакция на все более усложняющуюся, дробящуюся и противоречивую картину мира, в которой таится возможность к неким, казалось бы, окончательным, а потому трагическим в своей неодолимости разрывам, к одиночеству человека в мире, к раздвоенности, к попыткам взрастить в себе одно начало в ущерб другому. Не только различать, но и объединять стремится человек. Необходимым оказывается и такое сознание, где разрешаются противоположности, где человеку возвращается его единство с миром, цельность, где беспощадные противостояния утрачивают свою безусловность.

Если признавать эту линию сознания столь же важной, как и первую, независимо от того, какую форму оно приобретает, логическую или образную, гностицизм предстает не менее необходимым, не менее значительным, чем совсем иные явления культуры.

Корни гностицизма — не только в особенностях общественной жизни Римской империи. Распад общины, ослабление привычных связей между людьми, обособление человека, его одиночество и потребность в новом общении, в новой целостности — все это, несомненно, способствовало успеху гностического умонастроения. Но есть и другое. Контрасты сознания в самых различных его проявлениях углублялись в ту эпоху быстрее, нежели обреталась соответствовавшая им цельность. Эта несоразмерность была замечена прежде всего чувством. Здесь забрезжил путь к новому согласию, в экстазе увидели этот путь. Мышление разлагающее уступило место образам, стремление к целостности, к нерасторжимости связей между человеком и миром привело к новой крайности — к попыткам уничтожить различия, все растворить в состояниях света, покоя, царствия.

Гностический экстаз, самоуглубление-откровение, в котором, как были убеждены гностики, проясняются общие смыслы, четко вписывается в эпоху. В текстах постоянны переходы от озарения, запечатленного в словах, к спокойному рассказу о нем и, наконец, к попыткам размышлять о его причинах, т. е. теоретизировать. И в каждом случае материал, способы выражения, форма — все неотторжимо от времени, как и содержание творчества, им продиктованное.

Историзм при изучении гностицизма — не в поверхностном осуждении его сравнительно с другими феноменами духовной культуры, а в рассмотрении по возможности всестороннем и беспристрастном, во включении и в историю общества, и в историю сознания, наконец, в желании понять его язык и то, что было сказано на нем, и что в дальнейшем не один раз служило причиной прямого к нему возвращения. Другие, на первый взгляд противоположные ему, области культуры обогащались, питались именно чувством гармонии и единства, почерпнутым в нем.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ
ИСТОРИИ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА

Тема, касающаяся зарождения и первоначального развития христианской религии, привлекает внимание множества исследователей, различных по образу мыслей, устремлениям, политической направленности. Подойти к анализу отдельных работ в массе новейшей литературы нельзя иначе, как представив, хотя бы в общих чертах, существующие течения в историографии раннего христианства, ведущие тенденции, связанные с его изучением. Тем больший интерес вызывают работы, удовлетворяющие этой потребности (даже если они ограничены рамками сравнительно частной проблемы), подобно привлеченным в настоящем очерке книгам Р. Фуллера и Ш. Огдена.

История раннего христианства может рассматриваться под разными углами зрения: в плане того, чем была она в культурной и социальной жизни Римской империи первых веков нашей эры и как отражалась в умах последующих поколений. Несмотря на то что названные два плана присутствуют при изучении большинства исторических сюжетов, по отношению к раннему христианству их разграничение особенно необходимо, поскольку они связаны необычайно тесно.

Современные труды дают образцы самых разных подходов к теме. Крайними представляются две тенденции. Конфессиональные историки в интересах укрепления основ веры утверждают, что историческое исследование играет лишь подчиненную роль при обсуждении проблем, касающихся христианства I—II вв., что первенство должно оставаться за теологической постановкой вопроса. Сторонники же вульгарно-рационалистического подхода нередко видят в раннем христианстве лишь хитрую выдумку, сознательное одурачивание людей. Придерживаясь атеистических убеждений, они снимают вопрос о значении религии в первые века нашей эры, о том месте, какое она занимала в жизни людей той эпохи.

Надо сказать, обе крайние тенденции по давности своей едва ли уступают самому христианству. Еще отцы церкви и античные кри-

тики его в спорах своих шли этими путями. Ощущая большое философское значение темы, авторы, освещающие ее, подчас безнадежно смешивают два хотя и связанных между собой, но совершенно разных вопроса: 1) каким историческим явлением было раннее христианство, 2) какое мировоззрение следует, по мнению самих авторов, избрать.

Разумеется, тенденции, противоположные друг другу во всем, кроме равно неисторического подхода к раннему христианству, не определяют собой методики изучения темы. В работах, свидетельствующих о преобладании одного из отмеченных подходов, нередко можно обнаружить и стремление смотреть на изучаемое явление как на собственно историческое. Наиболее важные проблемы, касающиеся основного содержания раннехристианской религии, ее генезиса и роли в современном ей мире, ставятся в таком случае в историческом плане, их трактовка оказывается лишенной попыток «современить» сюжет, минуя разницу веков, что так отчетливо сказывается при увлечении крайними тенденциями.

Из двух возможных углов зрения — исторического и историографического — в настоящем очерке выбран второй, с тем чтобы на примере некоторых трудов, вышедших из-под пера протестантских теологов, выявить влияние современной философии на исследование вопросов истории раннего христианства.

Критик должен отдавать себе ясный отчет в том, как анализ исторических источников связан с общими убеждениями, религиозным мировоззрением авторов. Поэтому рассмотрение некоторых положений известного теолога и историка христианской литературы Рудольфа Бульмана, споров, вызванных его работами, а также тех линий, по которым его ученики вели разработку этих проблем, кажется небесполезным¹.

Задачу значительно облегчает наличие двух обобщающих трудов, представляющих собой выражение противоположных направлений в критике Р. Бульмана, — книг Ш. Огдена и Р. Фуллера².

Последователь Бульмана — американский теолог Ш. Огден поставил своей целью подойти к решению современной теологической проблемы, отправляясь от анализа концепции своего учителя и основных положений его критиков. Книга Огдена «Христос без мифа» проста по композиции. Глава первая подчинена задаче доказать необходимость приведения Нового завета в соответствие с представлением человека нашего времени о самом себе и о мире, в котором он живет. В главе второй автор пытается с наименьшим искажением передать идеи Р. Бульмана, касающиеся толкования Нового завета. Глава третья, как и предшествующая, носит не столько историко-критический, сколько отвлеченно-теологический характер.

По замыслу автора она должна выявить внутреннюю несогласованность в концепции Бультмана и подвести читателя к пониманию необходимости принять предложения, кратко сформулированные в главе четвертой. Хорошо выполненная с формальной стороны (доступность изложения, четкость построения), книга эта полезна тем, что позволяет составить представление о взглядах Бультмана и некоторых тенденциях в его критике. Развивая идеи Бультмана и будучи апологией одной их части и резким отрицанием другой, она как бы олицетворяет внутреннюю противоречивость самой концепции.

Книга, озаглавленная «Новый завет в современном исследовании. Некоторые направления в 1941—1962 гг.», принадлежащая Р. Фуллеру, переводчику трудов Бультмана на английский язык, также очень интересна. Она четко, хотя и довольно сжато, передает воззрения английских, американских и немецких авторов на проблемы критики Нового завета. Книга построена по следующему плану. Сначала в очень краткой форме излагаются основные тенденции в исследовании Нового завета до 1941 г., который Р. Фуллер считает неким поворотным пунктом, ибо в этом году разошлась размноженная на мимеографе работа Бультмана «Новый завет и мифология»³. Далее в общих чертах обрисован его метод и изложены основные тезисы. Затем автор знакомит с критикой работ Бультмана на Западе. Следующие четыре главы, касающиеся анализа отдельных частей Нового завета, посвящены разбору концепций, связанных между собой развитием идей Бультмана или полемикой с ними. Заключительная часть более всего позволяет судить о взглядах самого Р. Фуллера.

В дальнейшем при передаче точек зрения Р. Бультмана и его оппонентов мы будем попеременно привлекать то работу Ш. Огдена, то работу Р. Фуллера, отдавая всякий раз предпочтение той, где тема изложена в более развернутом виде. Так, концепцию демифологизации мы дадим в основном по Огдену, дебаты относительно этой концепции — по Огдену и Фуллеру, «послебультмановский период» — по Фуллеру.

Несколько слов следует сказать относительно многочисленных трудов Р. Бультмана. Он — автор сочинений на теологические темы⁴, занимавшийся происхождением христианства в связи с античными религиями⁵, изучавший синоптическую традицию⁶, составивший комментарий к четвертому евангелию⁷, написавший общую работу «Теология Нового завета»⁸, выпустивший книгу «Иисус»⁹, которая позволила ему вернуться к волновавшему его вопросу о характере раннехристианской проповеди, наконец, книгу «История и эсхатология»¹⁰, в которой он откликнулся на тревоживший его духовный

кризис наших дней, вызванный, как он полагал, успехом «историчности», иначе говоря, тем, что человек находится безраздельно во власти истории, что все действия его полностью детерминированы. В этой книге вопросы о смысле истории и возможности ее познания, о свободе выбора и предопределении рассматриваются на протяжении периода от Ветхого завета до Тойнби и разрешаются в плане некоего сочетания «историчности» и христианской веры.

Концепция демифологизации Нового завета, обеспечившая Р. Бультману немалую популярность на Западе, в законченной форме присутствует в его программной статье «Новый завет и мифология». Ш. Огден в основу изложения данной концепции положил названную статью, но при этом широко использовал и другие труды Бультмана.

Он начинает с рассмотрения той центральной задачи, которая, по мнению Бультмана, стоит перед современной теологией. Вряд ли нас может удивить, что эта задача оказалась связанной с интерпретацией Нового завета. Ведь для каждого современного христианского богослова, какого бы толка он ни был, Новый завет — труднейшая проблема, касающаяся основ мировоззрения. С одной стороны, человек XX столетия едва ли способен считать исторически достоверными чудеса, которые, согласно евангелиям, сопровождали рождение, жизнь и смерть Иисуса. С другой стороны, если отбрасывать эти чудеса, как поступали А. Гарнак и другие представители так называемой либеральной теологии, то уничтожается и одна из главных составных частей христианской религии. Поэтому теологам, по мысли Бультмана, надлежит сохранить верность христианским догмам и «быть на уровне новейших достижений науки, примирить тексты Нового завета с современным опытом людей.

Эта задача до известной степени предопределила толкование Нового завета, предложенное Бультманом. Функцию теологии он видит в окончательном уяснении того понимания человеческого существования, которое подразумевает христианская вера, в полном выявлении экзистенциального (existentiell) ¹¹ самопонимания, данного в Новом завете.

Но осуществить это мешала отраженная здесь неприемлемая сегодня «мифологическая картина мира», которая сделала церковную проповедь Нового завета чуждой современному человеку, не заслуживающей его доверия. Под мифологической картиной мира Бультман подразумевает, во-первых, объективизацию «необъективной реальности» (божества), во-вторых, представление о мире и человеке как о подверженных воздействию сверхъестественных сил. Такой картине в наши дни, полагает Бультман, противостоит картина мира, разработанная естественными науками нового времени,

противостоит неспособность человека, будь он материалист или идеалист, считать себя «открытым» вмешательству чудесных сил. Иными словами, критика Нового завета неизбежна при современной исторической ситуации. Она должна привести к освобождению христианской проповеди — керигмы — от мифологической формы.

К этому Р. Бультман склонялся под воздействием взглядов на значение мифов, цель которых, по его мнению, не в том, чтобы дать картину окружающего мира: мифы говорят прежде всего о самопонимании человека в мире. Несколько более подробно, чем Ш. Огден, останавливающийся на этом моменте Р. Фуллер замечает, что здесь на Бультмана повлияли те работы в области классической мифологии, которые подчеркивают антропологическую (по Бультману, экзистенциальную), а не космологическую цель мифов.

Основы демифологизации Нового завета были заложены, согласно Бультману, в самом каноническом тексте рядом взаимоисключающих утверждений, свидетельствующих о критическом отношении даже его авторов к мифологической картине мира. Естественно, что мифология ставила в тупик и последующие поколения. Они стремились как-то преодолеть ее, но все их попытки были тщетны. Разделяя точку зрения А. Гарнака и его учеников, а также представителей школы «истории религий» о том, что в Новом завете присутствует мифологический элемент, Бультман категорически возражает против попыток элиминировать этот элемент и искать некое зерно — в виде вневременной правды религиозной этики или же религиозного культа. Оба пути пугают его тем, что ведут к низведению роли Христа до роли религиозного учителя либо символа культа и грозят потерей представления об «эсхатологическом акте Бога» в Христе.

Этому Бультман противопоставляет проект экзистенциальной интерпретации Нового завета, которая в то же время должна быть единственно подлинной демифологизацией памятника. Нельзя не согласиться с Фуллером, что на попытку Бультмана большое влияние оказал «преобладавший философский климат в современной Германии»¹², иначе говоря, тот расцвет немецкого экзистенциализма, который приходится на вторую половину 20-х—30-е годы. Тесная связь с идеями раннего Хайдеггера отчетливо проступает и в существовании идей, и в терминологии.

Подобно философам-экзистенциалистам, Бультман считает, что человек во всей полноте его бытия не может быть понят, пока он служит только объектом стороннего наблюдения (например, в естественных и социальных науках). Нужна «наука, которая является не чем иным, как ясным и методическим объяснением понимания

существования, понимания, данного самим существованием»¹³. Именно такую науку Бульман видит в феноменологическом анализе человеческого существования, представленном в работе М. Хайдеггера «Бытие и время».

Человеческое бытие, по Хайдеггеру,— это «возможность бытия». Сознательно или бессознательно человек постоянно задается вопросом, кем он способен быть, и в своих индивидуальных решениях отвечает на этот экзистенциальный (existentiell) вопрос. Иначе говоря, существовать и осознавать свое отношение к другим и к миру — одно и то же. Система понятий, в рамках которой Хайдеггер раскрывал содержание центральных в его философии категорий «бытия-сознания» и «бытия-в-мире», была воспринята Бульманом.

Два вопроса занимают человека: «Что это?» (теоретический) и «Кем я могу быть?» (практический). Любые письменные документы отвечают на один из них. Или они представляют информацию о мире, или читатель находит в них суждения, отражающие его собственные возможности и стремление к самопониманию. Этот тезис Бульман положил в основу теории исторического познания, или герменевтики. Следуя В. Дильтею в ее определении («наука понимания истории в целом»)¹⁴, он обратился к общим проблемам толкования письменных источников. Интерпретацию предопределяет постановка вопроса («предпониманис»). Бульман разделяет точку зрения В. Дильтея, что между автором документа и интерпретатором есть связь. Эта связь, составляющая базу герменевтики, проистекает из того обстоятельства, что и автор и интерпретатор — оба люди и принадлежат к одному историческому миру. Их волнуют одни и те же вопросы, значит, древние документы могут быть понятны современным людям. Литературные, философские, религиозные источники призваны выразить некое понимание сути человеческого существования, в соответствии с чем они требуют экзистенциальной интерпретации.

Бульман не считал, что к Библии должны быть приложены иные правила герменевтики, чем к любому другому литературному памятнику. Новый завет предлагает решение проблемы человеческого существования (экзистенциальной проблемы) в мифологической форме, унаследованной от иудейской апокалиптики и гностицизма. Но это не единственно возможная форма. Хайдеггер идет к решению того же вопроса, не прибегая к мифологии. Поэтому допустим перевод мифологического языка Нового завета на язык Хайдеггера, допустима передача «христианского понимания существования» в терминах современной экзистенциальной философии. «Жизнь без веры», описанная в Новом завете в понятиях греха, плоти, страха (заботы) и смерти, соответствует, по Бульману, «неподлинному су-

ществованию» Хайдеггера, жизни в оковах видимых реальностей, которые, будучи уничтожаемы, ведут и самого человека к уничтожению вместе с ними. «Жизнь в вере» означает разрыв с этими видимыми ценностями, «свободу» от мира, от прошлого и «открытость» будущему. То, о чем Новый завет говорит мифологическим языком как о «жизни в вере», может быть выражено с помощью концепции «подлинного существования». Появляется перспектива (на этом ставится акцент), демифологизировав Новый завет, приблизить христианскую проповедь к современному человеку, восстановить ее былой авторитет.

Несмотря на утверждение, что в образах Нового завета скрыто то же содержание, что и в понятиях философии существования, эта последняя, согласно Бульману, нетождественна теологии. Ведь философия учит, что для перехода от «неподлинного» существования к «подлинному» необходимо лишь «решение» человека. В противоположность этому Бульман полагает, что одного решения мало; человек из-за своей изначальной греховности не в состоянии самостоятельно совершить такой переход, нужен толчок извне. Его Бульман видит в «божественном акте», в керигме Нового завета. Таким образом, несмотря на то что «подлинное существование» экзистенциализм знает в такой же степени, как и христианская теология, реализовано оно может быть только в результате вмешательства божества, миссии Христа. Это вмешательство Бульман не считает мифическим, хотя та форма, в которой о нем рассказывает Новый завет, по его мнению, мифологическая.

Мы подошли к центральной проблеме, возникшей при толковании Нового завета,— миссии Христа. В отстаиваемом Бульманом решении особенности его системы проступают с наибольшей ясностью, вся его концепция оказывается как бы подчиненной ответу на этот вопрос. Суть новозаветной традиции об Иисусе, по Бульману, не в обрисовке объективных исторических фактов, а в возможности, которую эта традиция открывает каждому верующему для понимания экзистенциального (existentiell) значения его существования.

Такой подход позволил Бульману чувствовать себя довольно свободным при оперировании отдельными данными религиозной традиции о Христе. Он утверждает, например, что если смотреть на воскресение с чисто исторической точки зрения, то единственное, о чем можно говорить с уверенностью: ученики верили в Христа как в воскресшего. Самый рассказ о воскресении Бульман воспринимает как некую форму, с помощью которой его авторы стремились оттенить свою веру в силу божественного вмешательства. Воскресение приобретает значение эсхатологического события только в

акте веры. Оно становится экзистенциальной возможностью, когда его проповедают и в него верят.

Бульман преследует цель так интерпретировать Новый завет, чтобы воздействие его на людей, вооруженных достижениями современной науки, было равным тому, какое оказывал он 18—19 столетий назад. Хотя Бульман и резко критикует попытки своих предшественников идти путем рационального толкования, но его собственный путь, по сути, такой же, с той лишь разницей, что рассудочность его — в духе современного экзистенциализма. Ведь уже представители александрийской школы, интерпретируя отдельные части Нового завета как аллегорию, пришли к тому, что форма документа открывает нетождественное ей содержание. Если сама мысль эта до известной степени и справедлива, если не везде авторы Нового завета имели в виду буквальное его понимание, то остается все же немаловажный вопрос — какое именно содержание видеть в нем. Позиция Бульмана ясна: он стремится выделить некое вневременное, экзистенциальное содержание, чтобы таким образом показать, что утверждения Нового завета непреходящи по своей ценности для всех поколений, в том числе и для нашего времени.

Стремясь обосновать экзистенциальную интерпретацию Нового завета, Бульман использует герменевтику Дильтея. Он не раз повторяет, что история — это наше самопознание, что любое решение, поступок, имевший место в истории, — возможность, заложенная в каждом из нас, что если мы не понимаем чего-то в действиях исторических личностей, то это свидетельствует о нашей ограниченности, неумении мобилизовать собственные способности.

Справедливое наблюдение, что любой объективный факт проходит через субъективное восприятие историка, превращается у Бульмана в обоснование того, что нет объекта вне субъекта, что в истории противоположность объекта субъекту может быть снята на иррациональной основе. Ход мыслей Бульмана не нов. Нетрудно уловить сходство его идей с идеями Хайдеггера («бытие-в-мире» как априорная структура «бытия-сознания»), Дильтея («жизненное отношение»), Якоби («жизненное чувство»), Авенариуса («принципиальная координация» субъекта с окружающим миром).

Формулируя основную теологическую задачу и пытаясь ее решить, Бульман действует вполне рассудочно. Этим отмечена его попытка дать экзистенциальное истолкование Нового завета, попытка отделить его временную, мифологическую форму от вечного, экзистенциального содержания. Вместе с тем, пытаясь сделать христианское вероучение неуязвимым для рационалистически настроенных критиков, Бульман избирает путь субъективизма. Но он лишь вступает на него, ибо последовательный субъективизм потребовал

бы более радикального пересмотра христианской догматики, чем тот, который мог позволить себе автор. Поэтому он признает, что жизнь Христа знаменует собой начало качественно новой эпохи в самопонимании людей. (Это положение противоречит другому его положению, согласно которому христианское самопонимание, засвидетельствованное в Новом завете, по сути, не что иное, как самопонимание, достигаемое с помощью философии существования.) В миссии Христа Бультман видит внешний для человека «божественный акт». (Это признание нарушает проводимый им субъективистский принцип.) Взгляды Бультмана внутренне несогласованны. Его критики ставили ему это в вину: для объективных идеалистов он был недостаточно объективным, для субъективных — недостаточно субъективным.

Период между 1941 и 1953 гг. был периодом наиболее горячих споров¹⁵ по поводу демифологизации и экзистенциальной интерпретации Нового завета. Споры охватили не только лютеранских, англиканских, пресвитерианских, католических теологов, но и философов. Экзистенциальная интерпретация встретила возражения различного характера. Как верно отмечают подводящие итоги дискуссии Ш. Огден и Р. Фуллер, оппонентов Бультмана можно разделить на три лагеря: «центр» составляют те, кто, как Ф. Гогартен и Г. Барч, приняли полностью его концепцию; к «правому» крылу критиков принадлежат представители римской католической церкви, немецкой евангелической церкви, а также глава «диалектической» теологии К. Барт¹⁶ и его сторонники; критике «слева» Бультман подвергся со стороны швейцарского теолога Ф. Бури, последователя А. Швейцера.

Согласившись с Бультманом в том, что суть Нового завета в керигме («это и только это»¹⁷), К. Барт отверг метод демифологизации и экзистенциальной интерпретации. Он полагает, что подход должен быть совершенно особым, и упрекает Бультмана в том, что тот своим толкованием человеческого существования «в вере» и «вне веры» как экзистенциальных возможностей, известных философии, лишил миссию Христа значения «полностью нового» события и свел ее к простому историческому факту, углубившему врожденную способность человека к самопознанию. К. Барт обвиняет Бультмана в одностороннем субъективизме, сказавшемся в его истолковании воскресения Христа, и настаивает, что воскресение как некое событие общения Христа с божеством предшествовало появлению веры в него, настаивает на самостоятельном значении этого события.

То обстоятельство, что Бультман считал частью события, связанного с именем Христа, проповедь и ответное чувство веры, иначе

говоря, пытался с помощью субъективно-идеалистического толкования Нового завета укрепить основы христианства, вызвало неодобрительную реакцию со стороны «правых» критиков. Х. Тилике язвительно вопрошает, каким временем следует датировать историю Христа — 1—30 гг. или тем воскресным утром, когда доктор Бультман вступает в качестве проповедника на кафедру. Эта саркастическая шутка раскрывает негативное отношение ее автора к намерению поставить все то, что в рассказе необъяснимо с помощью обычных методов исторической критики, в зависимость от воспринимающего этот рассказ субъекта.

С К. Бартом солидаризировалась лютеранская ортодоксия. Бультмана упрекали в отрицании того, что теологи называют «объективными фактами искупления» (инкарнация, искупление, воскресение, вознесение, второе пришествие). Ведь, по Бультману, к историческим фактам можно отнести только следующие: Иисус родился тогда-то, его пытали при Понтии Пилате, он погиб на кресте, ученики Иисуса верили в то, что он воскрес на первый или второй день после смерти. Все остальное принадлежит к утверждениям, которые приобретают смысл лишь в постоянно возобновляющихся актах индивидуальной веры людей. Субъективистский подход к легенде о Христе вызвал у лютеранской ортодоксии такую тревогу, что в пастырском послании на ассамблее епископов объединенной лютеранской церкви в 1952 г. теология демифологизации была объявлена «ложной доктриной»¹⁸. Полагая, что спасает Новый завет с помощью экзистенциального толкования его, Бультман тем самым нанес удар по авторитету церкви, отстаивающей объективность фактов инкарнации, воскресения и т. д.

Напротив, «левые» критики, и среди них Ф. Бури, настоятельно поддерживали принцип демифологизации и экзистенциальной интерпретации, позволяющий приблизить Новый завет к современности, и упрекали Бультмана в непоследовательности, с которой тот его применял. Ф. Бури ставит Бультману в вину, что его толкование миссии Христа как необходимой для реализации возможности перехода из неподлинного существования в подлинное совершенно чуждо принципу экзистенциальной интерпретации. Евангельский рассказ, согласно Ф. Бури,— только символ перехода из одного состояния в другое, достигаемого решением человека. Резко критиковал он представление Бультмана о «керигматическом» характере Нового завета. Это также, как он думает, дань прежней мифологической точке зрения. Последовательная демифологизация приведет к «декеригматизации». Наконец, явную несогласованность он видит в отношении к исторической традиции об Иисусе: заявляя, что исторические поиски не могут служить основанием к утверж-

дению веры, Бультман тем не менее настаивал на том, что кериґма имеет свое начало в определенном историческом событии.

К «левым» критикам Р. Фуллер относит с оговоркой и философа-экзистенциалиста К. Ясперса. Оговорка вызвана тем, что в полемике с Бультманом¹⁹ Ясперс занимает двойственную позицию. С одной стороны, он требует «декриґматизации» христианства, с другой — возражает против попытки сохранить библейские верования с помощью экзистенциальной интерпретации — то, что Бультман называет научной философией. Наука, по мнению Ясперса, не может дать целостной картины мира. Это удел философии и религии. Поэтому намерение Бультмана в самой основе своей тщетно.

И Ш. Огден и Р. Фуллер, описывая полемику, достаточно определенно высказывают и собственное суждение по поводу взглядов Бультмана.

Ш. Огден рисует очень убедительную картину того, как далеко зашла в культурной среде на Западе индифферентность к религии и традиционной проповеди греха и благодати. Это обстоятельство он считает одним из наиболее важных аргументов в пользу принятия метода демифологизации и экзистенциальной интерпретации. Солидаризируясь с «левыми» критиками, Огден в заключительной части своей книги подчеркивает, что экзистенциальная философия в форме утверждения врожденной способности человека к «подлинному» существованию дает исчерпывающее содержание христианской веры. В отличие от Бультмана он полагает, что «подлинное» существование может быть достигнуто вне веры в Христа. Иисус для него — лишь наиболее полное и ясное выражение заложенной в природе возможности. Все это побуждает Огдена взять под сомнение наличие пропасти между Ветхим и Новым заветом, между философией и теологией, разумом и верой и т. д. и поставить вопрос об отношении христианства и различных философских систем и религий, в которых находит свое выражение одна и та же экзистенциальная проблема.

Симпатии Р. Фуллера, как можно судить по некоторым его замечаниям, на стороне «правых» критиков. Его смущает субъективизм Бультмана в вопросах религии; он упрекает его за суженное представление о задачах Нового завета, которые сведены к единственной — экзистенциальной. Но, добросовестно излагая взгляды других, сам Фуллер предпочитает оставаться в тени, по большей части только присоединяясь к той или иной точке зрения.

Если бультмановская концепция, а также критика ее в литературе были более обстоятельно разобраны Огденом, то направления, по которым велась разработка отдельных вопросов, были рассмотрены именно в книге Фуллера (гл. 3—7). Он останавливается

на сочинениях, посвященных поискам исторического Иисуса. «Новые поиски», предпринятые некоторыми учениками Бультмана, составляют, по Фуллеру, содержание «послебультмановской» фазы изучения Нового завета, которую в 1953 г. открыла лекция Э. Кэземана «Проблема исторического Иисуса»²⁰. Эпоху «новых поисков» он противопоставляет «эпохе старых поисков», задача которых заключалась в том, чтобы внести исправления в церковную версию христианства, и которые совпали с развитием историко-критического метода (А. Гарнак и его школа).

В работах В. Вреде, Вельхаузена, М. Дибелиуса и других было показано, что материал евангелий сгруппирован не в историческом порядке, а по тематическому, топографическому или теологическому принципу. Реконструкция жизни Иисуса в современном биографическом смысле представлялась названным авторам невозможной: отсутствуют источники. Ученики англиканского теолога Р. Лейфута, как и К. Барт, пришли к сходным выводам. По их мнению, искать исторического Иисуса — значит ставить веру в прямую зависимость от исторического критицизма. Для них объект веры — не Иисус, а христианская проповедь. Поэтому применительно к нему они считали допустимым быть весьма радикальными: это не затрагивало вопроса веры.

Что касается Бультмана, то его отношение кратко выражено в словах: «Точно говоря, мы ничего не можем знать о личности Иисуса»²¹. Хотя он и настаивает на сомнительности и скудости данных о жизни исторического Иисуса, однако, полагая, что между последним и керигмой существовала непрерывная система связей, тем самым подчеркивает перспективность поисков.

Основным между учениками Бультмана было расхождение по вопросу ориентации веры — на исторического Иисуса или на керигму. Перед первой группой снова встала проблема источников, которые можно привлечь для реконструкции биографии Иисуса. Е. Штауффер указывал на необходимость использования Талмуда, последних данных о топографии Палестины, обычаях и повседневной жизни, а также кумранских документов. Разрабатывали критерии анализа евангелий, чтобы выделить наиболее древние части традиции, восходящие к историческому Иисусу. Особое внимание обращали на сопоставимость евангельских текстов с позднейшими вкрованиями церкви и иудаизма. Высказывалась мысль, что места, где можно подметить расхождение с этими двумя группами верований, скорее всего принадлежат Иисусу. Изучение языка евангелий также выдвигали на передний план: искали арамейские черты, связывая их с наиболее древним слоем.

С помощью этих критериев Г. Концельман производит отбор

того, что может восходить к Иисусу, — те части евангелия, которые касаются учения о царстве Бога, этики Иисуса и веры. Но конкретное выделение отрывков вызывает споры. Так, возникла оживленная дискуссия по поводу мест в евангелиях, содержащих упоминание о сыне человеческого. Одни (в их числе и Бультман) полагают, что отрывки, подобные Марк, 8, 38, Лук., 12, 8, где образ сына человеческого не совпадает с Иисусом, восходят непосредственно к нему, поскольку лишь церковь отождествила Иисуса с сыном человеческим. По мнению других, все, что в евангелиях относится к последнему, — вообще творчество позднейшей церковной традиции.

Кроме сторонников «новых поисков» среди учеников Бультмана обнаружилась другая группа, ориентирующая веру не на исторического Иисуса, а на слова керигмы. Наиболее крайним в этой группе стал Э. Кэзман. Первым занявшийся «новыми поисками», он в своих дальнейших работах настаивал на том, что всякая связь между историческим Иисусом и керигмой отсутствует.

В своем докладе 1959 г. Бультман проводил несколько более умеренные взгляды, считал, что Иисус и керигма — исторические феномены, поэтому между ними возможна преемственность. Однако между историческим Иисусом и Христом керигмы такой преемственности быть не может, ибо второй не относится к числу исторических феноменов. Иисус дал материал для филологической интерпретации в керигме, т. е. она предполагает исторического Иисуса, но предполагает только голый факт (Dass — факт, что Иисус был) и почти не интересуется содержанием и характером (Was и Wie) его истории.

Р. Фуллера явно смущает этот разрыв в концепции Бультмана. Его одобрение вызывает лишь попытка спасти положение и интерпретировать исторического Иисуса с помощью не историко-критического или экзистенциального, но эсхатологического толкования.

Надо сказать, что, хотя подобные поиски не могут не привлекать к себе внимание историков первоначального христианства — постановкой вопроса о наиболее древних частях евангелий, не меньший интерес (уже для изучающих идеи нашего времени) вызывает работа «керигматистов». Ведь очевидно, что констатация отсутствия связи между историческим Иисусом и керигмой — не что иное, как стремление спасти христианство путем добровольной передачи исторической критике весьма существенной части церковной традиции — жизни Иисуса.

Послания Павла, историографии которых посвящена одна из глав книги Р. Фуллера, послужили Бультману благоприятной почвой для реализации его замысла трактовать Новый завет с экзистенциальной точки зрения. Центр, вокруг которого он расположил

идеи Павла,— учение о человеке. Его «Теология Нового завета» распадается на две части: человек до веры и человек под верой. В первой части по посланиям исследуется содержание таких понятий, как «плоть», «душа», «дух», «жизнь», «разум», «сознание», «грех», «мир», «закон». Антропологический принцип проводится и в первой и во второй части: искупительный акт, которому посвящена вторая часть, Бультман относит только ко времени жизни Иисуса, но включает в него дальнейшую проповедь и ответное чувство веры в человеке.

Как отмечает Р. Фуллер, антропологическая трактовка посланий Павла в духе греческого идеализма не нова: тюрингенская школа интерпретировала плоть в посланиях Павла как низшую натуру человека, дух — как высшую. Но Бультман, руководствуясь своим экзистенциальным принципом, полагает, что у Павла речь идет о человеке в его различных отношениях к окружению. Плоть — это склонность к греху, дух — жизнь в вере.

Критика идей Бультмана со стороны его учеников направлялась по следующим линиям: его упрекали в увлеченности антропологическим (экзистенциальным) подходом к посланиям, в том, что в результате этого были забыты такие темы, как теология и христология Павла, что слишком мало внимания уделено влиянию Ветхого завета. Один из критиков настаивал на том, что послания Павла надо рассматривать в понятиях той конкретной ситуации, в которой они были написаны, в связи с проблемой взаимоотношений евреев и язычников. Основное же замечание, исходящее от «правого» крыла критиков, сводилось к тому, что в трактовке искупительной миссии Иисуса бог действует не *pro se*, а *pro te*.

Изучение трех первых евангелий в «послебультмановский» период, пишет Р. Фуллер, отмечено пристальным интересом к авторской роли самих евангелистов. По-прежнему разрабатывается вопрос об источниках евангелий. Поддержку встретили теории, отстаивающие первенство Марка и Q. Некоторые ученики Бультмана датировали Q 50 г., считая, что это — собрание изречений Иисуса на арамейском языке, содержащее основы не только этического, но и эсхатологического учения.

«Евангелие от Марка», согласно В. Марксену, первое указывает на искупительное значение страстей Иисуса. Марксен датирует его 66—70 гг. и, подобно Э. Ломейеру, склоняется к тому, чтобы видеть в этом евангелии продукт палестинской, а не эллинистической традиции.

Кильпатрик и Кристер Стендаль, авторы, не принадлежащие к бультмановской школе, но близкие ей по взглядам, в своих книгах о «Евангелии от Матфея» большое внимание уделяют личности са-

мого евангелиста, его эсхатологии, доктрине церкви. Представление синоптиков о том, когда следует ожидать прихода Христа на землю, служит отправным пунктом для датировки евангелий: Марк ждет почти немедленной парусии, Матфей — спустя незначительный промежуток времени, заполненный деятельностью церкви, Лука — в отдаленном будущем. Это сравнение побудило ученика Бульмана Борнкама располагать евангелия в определенной хронологической последовательности: Марк, Матфей, Лука.

Третье евангелие, как и «Деяния апостолов», которые приписывались Луке, рассматриваются Р. Фуллером в главе, названной «Произведения Луки». Г. Концельман, посвятивший третьему евангелию большую работу²², построил ее в плане выявления роли последнего в качестве теолога. Это был новый взгляд на Луку, которого обычно воспринимали только как историка, одни — довольно сильного, другие — слабого. Значительная авторская роль Луки в третьем евангелии, которую Концельман старается выделить, служит ему основанием для скептического отношения к этому евангелию как к источнику о жизни Иисуса. Так, анализируя географические сведения, содержащиеся здесь, Концельман приходит к выводу, что они ничего общего не имеют с историей и должны быть осмыслены лишь как некие символы. По его мнению, Лука — христианский теолог, который, однако, попробовал себя в двух разных жанрах, написав евангелие и «Деяния апостолов».

По словам Р. Фуллера, в изучении Деяний переломом был комментарий М. Дибелиуса, опубликованный в виде отдельных статей в 1923 г.²³ Предшественники Дибелиуса в этом вопросе — А. Гарнак и И. Вейсс — занимались преимущественно литературными источниками Деяний и тем, что дает этот документ для истории распространения христианского учения. Дибелиус рассмотрел их с точки зрения жанра, композиции и увидел в них новые черты по сравнению с евангелиями — интерес к истории церкви, который возник, когда надежда на скорое пришествие не оправдалась.

Теологии Деяний посвятил свою работу Е. Хеншен²⁴. Он полагает, что автор их пытался представить христианство как настоящий иудаизм, чтобы защитить его от гонений со стороны государства и добиться отнесения христианства к допущенным религиям. Поэтому в Деяниях позиция Павла выглядит иной, чем в посланиях. Он выступает не против иудейского закона, а против саддукеев по сравнительно частным вопросам. Это соответствует, согласно Хеншену, общей апологетической задаче Деяний — представить христианство в виде формы иудаизма — дозволенной религии. Хеншен датирует Деяния самым концом I в.

Проблеме «Евангелия от Иоанна» Фуллер отводит специальную

главу своей книги. Даже та, сравнительно небольшая часть современной литературы об Иоанне, которая получила освещение в этом обзоре, отличается многообразием подходов к проблеме. Норвичский каноник Р. Эдвардс²⁵, например, был склонен все данные евангелия принимать без всякой критики и почти исключить присутствие теологического или символического элемента. Другой подход демонстрируют комментарии Э. Хоскинса²⁶, Р. Бульмана²⁷, Додда²³ и Барретта²⁹.

Широко дискутируется вопрос об источниках четвертого евангелия. Бульман различает три группы материалов, использованных его автором: 1) рассказы о чудесах, 2) откровения, 3) евангельская традиция о страстях Иисуса (может быть, иная и более древняя, чем у Марка). Он считает, что откровения появились первоначально в гностицизме, были написаны по-арамейски и привлечены Иоанном, чтобы послужить целям распространения христианской проповеди.

Возвращаясь к не раз встававшей в литературе проблеме последовательности глав четвертого евангелия, Бульман построил свой комментарий в соответствии с собственным планом. По-прежнему наиболее противоречивые суждения вызывает проблема происхождения идей евангелиста. Э. Хоскинс настаивает на связи с ветхозаветной основой, Додд и Барретт — отчасти с ветхозаветной, отчасти — с эллинистической, некоторые вслед за Т. Абботтом — с греческой философией (стоицизм и платонизм).

Р. Бульман иначе подошел к этому вопросу, утверждая, что Иоанн заимствовал свою теологию почти полностью из гностической традиции восточного происхождения и приложил ее к Христу. Гностицизм проник в христианство еще до Иоанна и Павла, и они — каждый самостоятельно — черпали из этого источника. С восточным гностицизмом Бульман связывает в христологии миф о предсущем Спасителе, в сотериологии — представление о смерти Христа как победе над космическими силами, в учении о церкви — концепцию церкви как тела Христа. Тем не менее Бульман не называет самого автора евангелия гностиком: тот лишь выразил христианские идеи в гностической форме, чтобы быть понятным и близким соответствующей аудитории.

Гипотеза о восточногностическом элементе в четвертом евангелии была встречена с заслуженным вниманием в среде историков раннего христианства и стимулировала дебаты как по частным, так и по общим вопросам. Иную точку зрения на происхождение того элемента в евангелии, который представляется чуждым Ветхому завету, иудаизму и раннехристианской проповеди, отстаивали Додд и Барретт. В их понимании, этот элемент обязан влиянию эллинистического мистицизма типа герметизма. Р. Фуллер, в общем до-

пускающий возможность гипотезы Бультмана, указывает на недостаточную обоснованность утверждения гностического происхождения мифа о предсущем Спасителе. Он обращает внимание и на обратное воздействие христианской теологии на гностицизм.

Новый путь исследования идейных истоков четвертого евангелия проложили раскопки в районе Мертвого моря. Р. Фуллер ссылается на работы К. Куна, в которых выявлено сходство некоторых положений евангелия с кумранскими документами. Б. Рейке на этом основании считает возможным определить тип религиозного синкретизма в кумранских документах и в четвертом евангелии как «предгностицизм». Кульман настаивает на частичной замене прежних представлений о влиянии эллинистических идей на раннее христианство новыми — о воздействии палестинского сектантства.

Проблема Иоанна — последняя тема в историографическом обзоре Р. Фуллера. В итоговой главе он возвращается к вопросу соотношения исторического Иисуса и керигмы, чтобы сформулировать собственное кредо. В этой главе доминирует мысль о подчиненной роли исторических поисков по отношению к вере.

Книги Ш. Огдена и Р. Фуллера позволяют судить относительно попытки экзистенциальной интерпретации Нового завета, относительно полемики, связанной с именем Бультмана, относительно исследований, которые прямо или косвенно были обязаны своим появлением этой полемике.

Отдавая должное интересным наблюдениям, которые содержат труды Бультмана и его учеников, когда авторы смотрят на Новый завет глазами историков, нельзя обойти молчанием и некоторые положения, вызывающие возражение. Трудно прежде всего согласиться с оценкой мифа в качестве формы, которую можно отбросить. Именно такое отношение к тому, что сторонники демифологизации Нового завета условно называют мифологическим языком, ведет к подлинно неисторической интерпретации памятника. С этим связан и второй упрек: едва ли плодотворно для историка исходное убеждение, что в истории важна не реальность, а только возможность и что усилия исследователя должны быть направлены не на изучение действительно бывшего, а на неосуществленные возможности. О праве ученого вживаться в документ, событие, человека, которыми он занимается, говорилось выше, но есть разница между тем вживанием, при котором не упускается из виду конечная цель — понять то, что было на самом деле, и относиться к документу, событию, человеку как к объекту исследования, и полным стиранием границ, отделяющих его от его объекта. Подобная абсолютизация приема всдет к прямо противоположному результату — не к пониманию того, что было, а к субъективному творчеству на исторические темы.

Препятствия, которые приходится преодолевать переводчикам сочинений из Наг-Хаммади на новые языки, подмечены в специальной литературе не единожды. Вот, например, что писали об этом первые издатели Толкования и авторы его немецкого перевода М. Краузе и Пахор Лабиб: «Как заметил В. Тилль, тексты из Наг-Хаммади уготовили переводчику большие трудности. Это объясняется не только тем, что уже те, кто переводил сочинения с греческого языка на коптский, были поставлены перед сложной задачей — понятно перевести на родной язык оригинальный текст, для которого в коптском отсутствовали какие-либо равноценные способы выражения, — и не всегда могли ее решить. Поэтому в некоторых местах не вполне ясно, что точно означает текст. Отсюда появляется возможность нескольких допустимых делений (на слова и предложения. — М. Т.) и переводов. Да и язык текстов, представляющий собой саидский с различной примесью соседних диалектов, также увеличивает трудности перевода...»¹. Издатели текстов указывают и на другие сложности, но на них здесь нет необходимости останавливаться.

Свою цель М. Краузе и Пахор Лабиб видели в дословном переводе² и в целом достигли ее. О способах перевода писали издатели «Трехчастного трактата»³. Текст, трудный для понимания, оставляющий много места для сомнений, вынуждал переводчиков следовать различным принципам. Выполненные на их основе переводы дополнили друг друга. Версиям французской и английской, добивавшейся общей ясности в ущерб дословности, противостоит немецкая, отвечавшая требованию буквальной передачи коптского текста.

Представляется, что при переводе гностических памятников допустимы самые разные цели. Некоторые памятники высокохудожественны. Отрывки из Псалмов, как и из других частей Библии, которыми перемежается авторский текст, не кажутся стилистически инородными по отношению к нему. Мышление, нуждавшееся в определенной форме выражения, выработало такую форму, и ее особенности заслуживают быть отраженными в переводе. Учитывая это,

а также то обстоятельство, что существуют почти дословные переводы, мы и решили попытаться в русском варианте передать художественную целостность сочинений.

Хочетс выразить глубокую благодарность А. И. Еланской за ценные замечания, которые были сделаны ею по поводу переводов и которые позволили в ряде мест уточнить понимание коптского текста. Незаменимой была также помощь покойного Ф. А. Петровского, взявшего на себя труд просмотреть работу с точки зрения тех возможностей, которые открывают наши памятники перед их переводчиком на русский язык.

СБОРНИК II, СОЧИНЕНИЕ 2

Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые написал Дидим Иуда Фома. И он сказал: Тот, кто обретает истолкование этих слов, не вкусит смерти.

1. Иисус сказал: Пусть тот, кто ищет, не перестает искать до тех пор, пока не найдет, и, когда он найдет, он будет потрясен, и, если он потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем.

2. Иисус сказал: Если те, которые ведут вас, говорят вам: Смотрите, царствие в небе! — тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам, что оно — в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие внутри вас и вне вас.

3. Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны и вы узнаете, что вы — дети Отца живого. Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы — бедность.

4. Иисус сказал: Старый человек в его дни не замедлит спросить малого ребенка семи дней о месте жизни, и он будет жить. Ибо много первых будут последними, и они станут одним.

5. Иисус сказал: Познай то, что (или того, кто) перед лицом твоим, и то, что скрыто (или тот, кто скрыт) от тебя, откроется тебе. Ибо нет ничего тайного, что не будет явным.

6. Ученики его спросили его; они сказали ему: Хочешь ли ты, чтобы мы постились, и как нам молиться, давать милостыню и воздерживаться в пище? Иисус сказал: Не лгите, и то, что вы ненавидите, не делайте этого. Ибо все открыто перед небом. Ибо нет ничего тайного, что не будет явным, и нет ничего сокровенного, что осталось бы нераскрытым.

7. Иисус сказал: Блажен тот лев, которого съест человек, и лев станет человеком. И проклят тот человек, которого съест лев, и лев станет человеком.

8. И он сказал: Человек подобен мудрому рыбаку, который

бросил свою сеть в море. Он вытащил ее из моря, полную малых рыб; среди них этот мудрый рыбак нашел большую (и) хорошую рыбу. Он выбросил всех малых рыб в море, он без труда выбрал большую рыбу. Тот, кто имеет уши слышать, да слышит!

9. Иисус сказал: Вот, сеятель вышел, он наполнил свою руку, он бросил (семена). Но иные упали на дорогу, прилетели птицы, поклевали их. Иные упали на камень и не пустили корня в землю и не послали колоса в небо. И иные упали в терния, они заглушили семя, и червь съел их. И иные упали на добрую землю и дали добрый плод в небо. Это принесло шестьдесят мер на одну и сто двадцать мер на одну.

10. Иисус сказал: Я бросил огонь в мир, и вот я охраняю его, пока он не запылает.

11. Иисус сказал: Это небо пройдет, и то, что над ним, пройдет, и те, которые мертвы, не живы, и те, которые живы, не умрут.

12. В (те) дни вы ели мертвое, вы делали его живым. Когда вы окажетесь в свете, что вы будете делать? В этот день вы — одно, вы стали двое. Когда же вы станете двое, что вы будете делать?

13. Ученики сказали Иисусу: Мы знаем, что ты уйдешь от нас. Кто тот, который будет большим над нами? Иисус сказал им: В том месте, куда вы пришли, вы пойдете к Иакову справедливому, из-за которого возникли небо и земля.

14. Иисус сказал ученикам своим: Уподобьте меня, скажите мне, на кого я похож. Симон Петр сказал ему: Ты похож на ангела справедливого. Матфей сказал ему: Ты похож на философа мудрого. Фома сказал ему: Господи, мои уста никак не примут сказать, на кого ты похож. Иисус сказал: Я не твой господин, ибо ты выпил, ты напился из источника кипящего, который у меня, я измерил его. И он взял его, отвел его (и) сказал ему три слова. Когда же Фома пришел к своим товарищам, они спросили его: Что сказал тебе Иисус? Фома сказал им: Если я скажу вам одно из слов, которые он сказал мне, вы возьмете камни, бросите (их) в меня, огонь выйдет из камней (и) сожжет вас.

15. Иисус сказал: Если вы поститесь, вы зародите в себе грех, и если вы молитесь, вы будете осуждены, и если вы подаете милостыню, вы причините зло вашему духу. И если вы приходите в какую-то землю и идете в селения, если вас примут, ешьте то, что вам выставят. Тех, которые среди них больны, лечите. Ибо то, что войдет в ваши уста, не осквернит вас, но то, что выходит из ваших уст, это вас осквернит.

16. Иисус сказал: Когда вы увидите того, который не рожден женщиной, падите ниц (и) почитайте его: он — ваш Отец.

17. Иисус сказал: Может быть, люди думают, что я пришел

бросить мир в мир (kosmos) и они не знают, что я пришел бросить на землю разделения, огонь, меч, войну. Ибо пятеро будут в доме: трое будут против двоих и двое против троих. Отец против сына и сын против отца; и они будут стоять как единственные.

18. Иисус сказал: Я дам вам то, чего не видел глаз, и то, чего не слышало ухо, и то, чего не коснулась рука, и то, что не вошло в сердце человека.

19. Ученики сказали Иисусу: Скажи нам, каким будет наш конец. Иисус сказал: Открыли ли вы начало, чтобы искать конец? Ибо в месте, где начало, там будет конец. Блажен тот, кто будет стоять в начале: и он познает конец и он не вкусит смерти.

20. Иисус сказал: Блажен тот, кто был до того, как возник.

21. Если вы у меня ученики (и) если слушаете мои слова, эти камни будут служить вам.

22. Ибо есть у вас пять деревьев в раю, которые неподвижны и летом и зимой, и их листья не опадают. Тот, кто познает их, не вкусит смерти.

23. Ученики сказали Иисусу: Скажи нам, чему подобно царствие небесное. Он сказал им: Оно подобно зерну горчичному, самому малому среди всех семян. Когда же оно падает на возделанную землю, оно дает большую ветвь (и) становится укрытием для птиц небесных.

24. Мария сказала Иисусу: На кого похожи твои ученики? Он сказал: Они похожи на детей малых, которые расположились на поле, им не принадлежащем. Когда придут хозяева поля, они скажут: Оставьте нам наше поле. Они обнажаются перед ними, чтобы оставить это им и дать им их поле.

25. Поэтому я говорю: Если хозяин дома знает, что приходит вор, он будет бодрствовать до тех пор, пока он не придет, и он не позволит ему проникнуть в его дом царствия его, чтобы унести его вещи. Вы же бодрствуйте перед миром, препояшьте ваши чресла с большой силой, чтобы разбойники не нашли пути пройти к вам. Ибо нужно, что вы ожидаете, будет найдено.

26. Да был бы среди вас знающий человек! Когда плод созрел, он пришел поспешно,— его серп в руке его,— (и) он убрал его. Тот, кто имеет уши слышать, да слышит!

27. Иисус увидел младенцев, которые сосали молоко. Он сказал ученикам своим: Эти младенцы, которые сосут молоко, подобны тем, которые входят в царствие. Они сказали ему: Что же, если мы — младенцы, мы войдем в царствие? Иисус сказал им: Когда вы делаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону и внешнюю сторону как внутреннюю сторону и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете муж-

чину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаза вместо глаза и руку вместо руки и ногу вместо ноги, образ вместо образа,— тогда вы войдете в [царствие].

28. Иисус сказал: Я выберу вас одного на тысячу и двоих на десять тысяч, и они будут стоять как одно.

29. Ученики его сказали: Покажи нам место, где ты, ибо нам необходимо найти его. Он сказал им: Тот, кто имеет уши, да слышит! Есть свет внутри человека света, и он освещает весь мир. Если он не освещает, то — тьма.

30. Иисус сказал: Люби брата твоего, как душу твою. Охраняй его как зеницу ока твоего.

31. Иисус сказал: Сучок в глазе брата твоего ты видишь, бревна же в твоём глазе ты не видишь. Когда ты вынешь бревно из твоего глаза, тогда ты увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего.

32. Если вы не поститесь от мира, вы не найдете царствия. Если не делаете субботу субботой, вы не увидите Отца.

33. Иисус сказал: Я встал среди мира, и я явился им во плоти. Я нашел всех их пьяными, я не нашел никого из них жаждущим, и душа моя опечалилась за детей человеческих. Ибо они слепы в сердце своем и они не видят, что они приходят в мир пустыми; они ищут снова уйти из мира пустыми. Но теперь они пьяны. Когда они отвергнут свое вино, тогда они покаются.

34. Иисус сказал: Если плоть произошла ради духа, это — чудо. Если же дух ради тела, это — чудо из чудес. Но я, я удивляюсь тому, как такое большое богатство заключено в такой бедности.

35. Иисус сказал: Там, где три бога, там боги. Там, где два или один, я с ним.

36. Иисус сказал: Нет пророка, принятого в своем селении. Не лечит врач тех, которые знают его.

37. Иисус сказал: Город, построенный на высокой горе, укрепленный, не может пасть, и он не может быть тайным.

38. Иисус сказал: То, что ты услышишь твоим ухом, возвещай это другому уху с ваших кровель. Ибо никто не зажигает светильника (и) не ставит его под сосуд и никто не ставит его в тайное место, но ставит его на подставку для светильника, чтобы все, кто входит и выходит, видели его свет.

39. Иисус сказал: Если слепой ведет слепого, оба падают в яму.

40. Иисус сказал: Невозможно, чтобы кто-то вошел в дом сильного и взял его силой, если он не свяжет его руки. Тогда (лишь) он разграбит дом его.

41. Иисус сказал: Не заботьтесь с утра до вечера и с вечера до утра о том, что вы наденете на себя.

42. Ученики его сказали: В какой день ты явишься нам и в какой день мы увидим тебя? Иисус сказал: Когда вы обнажитесь и не застыдитесь и возьмете ваши одежды, положите их у ваших ног, подобно малым детям, растопчете их, тогда [вы увидите] сына того, кто жив, и вы не будете бояться.

43. Иисус сказал: Много раз вы желали слышать эти слова, которые я вам говорю, и у вас нет другого, от кого (вы можете) слышать их. Наступят дни — вы будете искать меня, вы не найдете меня.

44. Иисус сказал: Фарисеи и книжники взяли ключи от знания. Они спрятали их и не вошли и не позволили тем, которые хотят войти. Вы же будьте мудры, как змии, и чисты, как голуби.

45. Иисус сказал: Виноградная лоза была посажена без Отца, и она не укрепилась. Ее выкорчуют, (и) она погибнет.

46. Иисус сказал: Тот, кто имеет в своей руке,— ему дадут; и тот, у кого нет, то малое, что имеет,— у него возьмут.

47. Иисус сказал: Будьте прохожими.

48. Ученики его сказали ему: Кто ты, который говоришь нам это? (Иисус сказал им): Из того, что я вам говорю, вы не узнаете, кто я? Но вы стали как иудеи, ибо они любят дерево (и) ненавидят его плод, они любят плод (и) ненавидят дерево.

49. Иисус сказал: Тот, кто высказал хулу на Отца,— ему простится, и тот, кто высказал хулу на Сына,— ему простится. Но тот, кто высказал хулу на Духа святого,— ему не простится ни на земле, ни на небе.

50. Иисус сказал: Не собирают винограда с терновника и не собирают смок с верблюжьих колючек. Они не дают плода. Добрый человек выносит доброе из своего сокровища. Злой человек выносит плохое из своего дурного сокровища, которое в его сердце, (и) он говорит плохое, ибо из избытка сердца он выносит плохое.

51. Иисус сказал: От Адама до Иоанна Крестителя из рожденных женами нет выше Иоанна Крестителя. Чтобы глаза его... Но я сказал: Тот из вас, кто станет малым, познает царствие и будет выше Иоанна.

52. Иисус сказал: Невозможно человеку сесть на двух коней, натянуть два лука, и невозможно рабу служить двум господам: или он будет почитать одного и другому он будет грубить. Ни один человек, который пьет старое вино, тотчас не стремится выпить вино молодое. И не наливают молодое вино в старые мехи, дабы они не разорвались, и не наливают старое вино в новые мехи, дабы они не испортили его. Не накладывают старую заплату на новую одежду, ибо произойдет разрыв.

53. Иисус сказал: Если двое в мире друг с другом в одном и

том же доме, они скажут горе: Переместись! — и она переместится.

54. Иисус сказал: Блаженны единственные и избранные, ибо вы найдете царствие, ибо вы от него (и) вы снова туда возвратитесь.

55. Иисус сказал: Если вам говорят: Откуда вы произошли? — скажите им: Мы пришли от света, от места, где свет произошел от самого себя. Он ...в их образ. Если вам говорят: Кто вы? — скажите: Мы его дети, и мы избранные Отца живого. Если вас спрашивают: Каков знак вашего Отца, который в вас? — скажите им: Это движение и покой.

56. Ученики его сказали ему: В какой день наступит покой тех, которые мертвы? И в какой день новый мир приходит? Он сказал им: Тот (покой), который вы ожидаете, пришел, но вы не узнали его.

57. Ученики его сказали ему: Двадцать четыре пророка высказались в Израиле, и все они сказали о тебе. Он сказал им: Вы оставили того, кто жив перед вами, и вы сказали о тех, кто мертв.

58. Ученики его сказали ему: Обрезание полезно или нет? Он сказал им: Если бы оно было полезно, их отец зачал бы их в их матери обрезанными. Но истинное обрезание в духе обнаружило полную пользу.

59. Иисус сказал: Блаженны бедные, ибо ваше — царствие небесное.

60. Иисус сказал: Тот, кто не возненавидел своего отца и свою мать, не сможет быть моим учеником, и тот, кто не возненавидел своих братьев и своих сестер и не понес свой крест, как я, не станет достойным меня.

61. Иисус сказал: Тот, кто познал мир, нашел труп, и тот, кто нашел труп, — мир недостоин его.

62. Иисус сказал: Царствие Отца подобно человеку, у которого [хорошие] семена. Его враг пришел ночью, высеял плевел вместе с хорошими семенами. Человек не позволил им (служителям) вырывать плевел. Он сказал им: Не приходите, чтобы, вырывая плевел, вы не вырвали пшеницу вместе с ним! Ибо в день жатвы плевелы появятся, их вырвут и их сожгут.

63. Иисус сказал: Блажен человек, который потрудился: он нашел жизнь.

64. Иисус сказал: Посмотрите на того, кто жив, пока вы живете, дабы вы не умерли, — и ищите увидеть его! И вы не сможете увидеть самаритянина, который несет ягненка (и) входит в Иудею. Он сказал ученикам своим: (Почему) он с ягненком? Они сказали ему: Чтобы убить его и съесть его. Он сказал им: Пока он жив, он его не съест, но, (только) если он убивает его, (и) он (ягненок)

становится трупом. Они сказали: Иначе он не сможет ударить. Он сказал им: Вы также ищите себе место в покое, дабы вы не стали трупом и вас не съели.

65. Иисус сказал: Двое будут отдыхать на ложе: один умрет, другой будет жить. Саломея сказала: Кто ты, человек, и чей ты (сын)? Ты взошел на мое ложе, и ты поел за моим столом. Иисус сказал ей: Я тот, который произошел от того, который равен; мне дано принадлежащее моему Отцу. (Саломея сказала:) Я твоя ученица. (Иисус сказал ей:) Поэтому я говорю следующее: Когда он станет пустым, он наполнится светом, но, когда он станет разделенным, он наполнится тьмой.

66. Иисус сказал: Я говорю мои тайны ... тайна. То, что твоя правая рука будет делать,— пусть твоя левая рука не знает того, что она делает.

67. Иисус сказал: Был человек богатый, у которого было много добра. Он сказал: Я использую мое добро, чтобы засеять, собрать, насадить, наполнить мои амбары плодами, дабы мне не нуждаться ни в чем. Вот о чем он думал в сердце своем. И в ту же ночь он умер. Тот, кто имеет уши, да слышит!

68. Иисус сказал: У человека были гости, и, когда он приготовил ужин, он послал своего раба, чтобы он пригласил гостей. Он пошел к первому, он сказал ему: Мой господин приглашает тебя. Он сказал: У меня деньги для торговцев, они придут ко мне вечером, я пойду (и) дам им распоряжение. Я отказываюсь от ужина. Он пошел к другому, он сказал ему: Мой господин пригласил тебя. Он сказал ему: Я купил дом, и меня просят днем. У меня не будет времени. Он пошел к другому, он сказал ему: Мой господин приглашает тебя. Он сказал ему: Мой друг будет праздновать свадьбу, и я буду устраивать ужин. Я не смогу прийти. Я отказываюсь от ужина. Он пошел к другому, он сказал ему: Мой господин приглашает тебя. Он сказал ему: Я купил деревню, я пойду собирать доход. Я не смогу прийти. Я отказываюсь. Раб пришел, он сказал своему господину: Те, кого ты пригласил на ужин, отказались. Господин сказал своему рабу: Пойди на дороги, кого найдешь, приведи их, чтобы они поужинали. Покупатели и торговцы не войдут в места моего отца.

69. Он сказал: У доброго человека был виноградник; он отдал его работникам, чтобы они обработали его и чтобы он получил его плод от них. Он послал своего раба, чтобы работники дали ему плод виноградника. Те схватили его раба, они избили его, еще немного — и они убили бы его. Раб пришел, он рассказал своему господину. Его господин сказал: Может быть, они его не узнали (в оригинале: Может быть, он их не узнал). Он послал другого раба.

Работники побили этого. Тогда хозяин послал своего сына. Он сказал: Может быть, они постыдятся моего сына. Эти работники, когда узнали, что он наследник виноградника, схватили его, они убили его. Тот, кто имеет уши, да слышит!

70. Иисус сказал: Покажи мне камень, который строители отбросили! Он — краеугольный камень.

71. Иисус сказал: Тот, кто знает все, нуждаясь в самом себе, нуждается во всем.

72. Иисус сказал: Блаженны вы, когда вас ненавидят (и) вас преследуют. И не найдут места там, где вас преследовали.

73. Иисус сказал: Блаженны те, которых преследовали в их сердце; это те, которые познали Отца в истине. Блаженны голодные, потому что чрево того, кто желает, будет насыщено.

74. Иисус сказал: Когда вы рождаете это в себе, то, что вы имеете, спасет вас. Если вы не имеете этого в себе, то, чего вы не имеете в себе, умертвит вас.

75. Иисус сказал: Я разрушу [этот] дом, и нет никого, кто сможет построить его [еще раз].

76. [Некий человек сказал] ему: Скажи моим братьям, чтобы они разделили вещи моего отца со мной. Он сказал ему: О человек, кто сделал меня тем, кто делит? Он повернулся к своим ученикам, сказал им: Да не стану я тем, кто делит!

77. Иисус сказал: Жатва обильна, работников же мало. Просите же господина, чтобы он послал работников на жатву.

78. Он сказал: Господи, много вокруг источника, но никого нет в источнике.

79. Иисус сказал: Многие стоят перед дверью, но единственные те, которые войдут в брачный чертог.

80. Иисус сказал: Царствие Отца подобно торговцу, имеющему товары, который нашел жемчужину. Этот торговец — мудрый: он продал товары (и) купил себе одну жемчужину. Вы также — ищите его сокровище, которое не гибнет, которое остается там, куда не проникает моль, чтобы съесть, и (где) не губит червь.

81. 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.

82. Иисус сказал: Почему вы пошли в поле? Чтобы видеть тростник, колеблемый ветром, и видеть человека, носящего на себе мягкие одежды? [Смотрите, ваши] цари и ваши знатные люди — это они носят на себе мягкие одежды и они не смогут познать истину!

83. Женщина в толпе сказала ему: Блаженно чрево, которое выносило тебя, и [грудь], которые вскормили тебя. Он сказал ей:

Блаженны те, которые услышали слово Отца (и) сохранили его в истине. Ибо придут дни, вы скажете: Блаженно чрево, которое не зачало, и груди, которые не дали молока.

84. Иисус сказал: Тот, кто познал мир, нашел тело, но тот, кто нашел тело,— мир недостоин его.

85. Иисус сказал: Тот, кто сделался богатым, пусть царствует, и тот, у кого сила, пусть откажется.

86. Иисус сказал: Тот, кто вблизи меня, вблизи огня, и кто вдали от меня, вдали от царствия.

87. Иисус сказал: Образы являются человеку, и свет, который в них, скрыт. В образе света Отца он (свет) откроется и его образ скрыт из-за его света.

88. Иисус сказал: Когда вы видите ваше подобие, вы радуетесь. Но когда вы видите ваши образы, которые произошли до вас,— они не умирают и не являются — сколь великое вы перенесете?

89. Иисус сказал: Адам произошел от большой силы и большого богатства, и он недостоин вас. Ибо ... смерти.

90. Иисус сказал: [Лисицы имеют свои норы], и птицы имеют [свои] гнезда, а Сын человека не имеет места, чтобы преклонить свою голову (и) отдохнуть.

91. Иисус сказал: Несчастно тело, которое зависит от тела, и несчастна душа, которая зависит от них обоих.

92. Иисус сказал: Ангелы приходят к вам и пророки, и они дадут вам то, что ваше, и вы также дайте им то, что в ваших руках, (и) скажите себе: В какой день они приходят (и) берут то, что принадлежит им?

93. Иисус сказал: Почему вы моете внутри чаши (и) не понимаете того, что тот, кто сделал внутреннюю часть, сделал также внешнюю часть?

94. Иисус сказал: Придите ко мне, ибо иго мое — благо и власть моя кротка, и вы найдете покой себе.

95. Они сказали ему: Скажи нам, кто ты, чтобы мы поверили в тебя. Он сказал им: Вы испытываете лицо неба и земли; и того, кто (что?) перед вами,— вы не узнали его; и это время — вы не знаете, (как) испытать его.

96. Иисус сказал: Ищите и вы найдете, но те (вещи), о которых вы спросили меня в те дни,— я не сказал вам тогда. Теперь я хочу сказать их, и вы не ищите их.

97. Не давайте того, что свято, собакам, чтобы они не бросили это в навоз. Не бросайте жемчуга свиньям, чтобы они не сделали это...

98. Иисус [сказал]: Тот, кто ищет, найдет, [и тот, кто стучит], ему откроют.

99. [Иисус сказал:] Если у вас есть деньги, не давайте в рост, но дайте... от кого вы не возьмете их.

100. Иисус [сказал: Царствие] Отца подобно женщине, которая взяла немного закваски, [положила] это в тесто (и) разделала это в большие хлеба. Кто имеет уши, да слышит!

101. Иисус сказал: Царствие [Отца] подобно женщине, которая несет сосуд, полный муки, (и) идет удаляющейся дорогой. Ручка сосуда разбилась, мука рассыпалась позади нее на дороге. Она не знала (об этом), она не поняла, (как) действовать. Когда она достигла своего дома, она поставила сосуд на землю (и) нашла его пустым.

102. Иисус сказал: Царствие Отца подобно человеку, который хочет убить сильного человека. Он извлек меч в своем доме, он вонзил его в стену, дабы узнать, будет ли рука его крепка. Тогда он убил сильного.

103. Ученики сказали ему: Твои братья и твоя мать стоят снаружи. Он сказал им: Те, которые здесь, которые исполняют волю моего Отца,— мои братья и моя мать. Они те, которые войдут в царствие моего Отца.

104. Иисусу показали золотой и сказали ему: Те, кто принадлежит Цезарю, требуют от нас подати. Он сказал им: Дайте Цезарю то, что принадлежит Цезарю, дайте Богу то, что принадлежит Богу, и то, что мое, дайте это мне!

105. Тот, кто не возненавидел своего отца и свою мать, как я, не может быть моим [учеником], и тот, кто [не] возлюбил своего [отца и] свою мать, как я, не может быть моим [учеником]. Ибо моя мать ... но поистине она дала мне жизнь.

106. Иисус сказал: Горе им, фарисеям! Ибо они похожи на собаку, которая спит на кормушке быков. Ибо она и не ест и не дает есть быкам.

107. Иисус сказал: Блажен человек, который знает, [в какую пору] приходят разбойники, так что он встанет, соберет... и препояшет свои чресла, прежде чем они придут.

108. Они сказали [ему]: Пойдем помолимся сегодня и попостимся. Иисус сказал: Каков же грех, который я совершил или которому я поддался? Но когда жених выйдет из чертога брачного, тогда пусть они постятся и пусть молятся!

109. Иисус сказал: Тот, кто познает отца и мать,— его назовут сыном блудницы.

110. Иисус сказал: Когда вы сделаете двух одним, вы станете Сыном человека, и, если вы скажете горе: Сдвинься, она переместится.

111. Иисус сказал: Царствие подобно пастуху, у которого сто

овец. Одна из них, самая большая, заблудилась. Он оставил девяносто девять (и) стал искать одну, пока не нашел ее. После того как он потрудился, он сказал овце: Я люблю тебя больше, чем девяносто девять.

112. Иисус сказал: Тот, кто напился из моих уст, станет как я. Я также, я стану им, и тайное откроется ему.

113. Иисус сказал: Царствие подобно человеку, который имеет на своем поле тайное сокровище, не зная о нем. И [он не нашел до того, как] умер, он оставил его своему [сыну]. Сын не знал; он получил это поле (и) продал его. И тот, кто купил его, пришел, раскопал (и) [нашел] сокровище. Он начал давать деньги под проценты [тем, кому] он хотел.

114. Иисус сказал: Тот, кто нашел мир (и) стал богатым, пусть откажется от мира!

115. Иисус сказал: Небеса, как и земля, свернутся перед вами, и тот, кто живой от живого, не увидит смерти. Ибо (?) Иисус сказал: Тот, кто нашел самого себя,— мир недостойн его.

116. Иисус сказал: Горе той плоти, которая зависит от души; горе той душе, которая зависит от плоти.

117. Ученики его сказали ему: В какой день царствие приходит? (Иисус сказал): Оно не приходит, когда ожидают. Не скажут: Смотрите, здесь! — или: Смотрите, там! — Но царствие Отца распространяется по земле, и люди не видят его.

118. Симон Петр сказал им: Пусть Марья уйдет от нас, ибо женщины недостойны жизни. Иисус сказал: Смотрите, я направлю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное.

Евангелие от Фомы

СБОРНИК II, СОЧИНЕНИЕ 3

1. Еврей создает еврея, и называют его так: прозелит. Но прозелит не создает прозелита. [Люди истинные] таковы, каковы они [с самого начала], и они создают других, также людей [истинных]. Достаточно им появиться.

2. Раб только ищет (путь) быть свободным, но он не ищет имущества своего господина. Сын же — не только сын, но он при-сваивает¹ себе (и) наследство отца.

3. Те, кто наследует мертвое, мертвы сами, и они наследуют мертвое. Те, кто наследует живое — живы, и они наследуют живое и мертвое. Мертвые не наследуют ничего. Ибо как мог бы наследовать мертвый? Если мертвый наследует живое, он не умрет. Но тот, кто мертвый, будет жить более!²

4. Язычник не умирает, ибо он никогда не жил, чтобы он мог умереть. Тот, кто поверил в истину, начал жить, и он подвергается опасности умереть, ибо он живет.

5. Со дня, когда пришел Христос, создан мир, украшены города, отброшено мертвое.

6. Когда мы были евреями, мы были сиротами, у нас была только мать. Но когда мы стали христианами, у нас появились отец и мать.

7. Те, кто сеет зимой, собирают урожай летом. Зима — это мир, лето — это другой эон. Будем сеять в мире, чтобы собрать урожай летом. Поэтому нам не следует молиться зимой; за зимой — лето. Если же кто станет собирать урожай зимой, он не соберет урожая, но (только) вырвет (побеги).

8. Как тот, кто таким образом не существует, не принесет плода, — не только не производит он [в этом месте], но даже в субботу [его сила] бесплодна.

9. Христос пришел выкупить некоторых: освободить одних, спасти других. Он выкупил тех, кто чужой, сделал их своими. И он отделил своих, тех, кого он положил залогом по воле своей. Он положил душу (свою), когда пожелал, не только тогда, когда он открылся, но со дня существования мира он положил душу (свою). Когда он пожелал, тогда прежде всего он пришел взять ее, ибо она была оставлена залогом. Она была среди разбойников, и ее взяли как пленницу. Он освободил ее и спас (и) хороших в мире, и плохих.

10. Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое — братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие — не хороши, и плохие — не плохи, и жизнь — не жизнь, и смерть — не смерть. Поэтому каждый будет разорван в своей основе от начала. Но те, кто выше мира, — неразорванные, вечные.

11. Имена, которые даны вещам земным, заключают великое заблуждение, ибо они отвлекают сердце от того, что прочно, к тому, что не прочно, и тот, кто слышит (слово) «Бог», не постигает того, что прочно, но постигает то, что не прочно. Также подобным образом (в словах) «Отец», и «Сын», и «Дух святой», и «жизнь», и «свет», и «воскресение», и «церковь», [и] во всех остальных — не постигают того, что [прочно], но постигают, что не прочно, [разве только] познали то, что прочно. [Имена, которые были] услышаны, существуют в мире [для обмана. Если бы они были] в зоне, их и день не называли бы в мире и не полагали бы среди вещей земных. Они имеют конец в зоне.

12. Единственное имя не произносится в мире — имя, которое Отец дал Сыну. Оно превышает всего. Это — имя Отца. Ибо Сын

не стал бы Отцом, если бы он не облачился во имя Отца. Те, кто обладает этим именем, постигают его, но не произносят его. Те же, кто не обладает им, не постигают его. Но истина породила имена в мире из-за того, что нельзя познать ее без имен. Истина едина, она является множеством, и (так) ради нас, чтобы научить нас этому единству посредством любви через множество.

13. Архонты пожелали обмануть человека, ибо увидели, что он — одного происхождения с воистину хорошими вещами. Они взяли имя хороших (и) дали его дурным, дабы путем имен обмануть его и привязать их к дурным вещам. И после этого, если они делают им милость, они заставляют их отделиться от дурных и помещают их среди хороших, тех, которые они знают, ибо они желали взять свободного и сделать его своим рабом³ навеки.

14. Есть силы, которые дают ... этому человеку, не желая сделать его ... чтобы они стали ... ибо если человек ... жертвоприношения ... и приносили в жертву животных силам ... [эти] были подобны животным. Те, которых они приносили им в жертву, — они приносили их в жертву живыми. Когда же их принесли в жертву, они становились мертвыми. Человека принесли в жертву Богу мертвым, а он стал живым.

15. До пришествия Христа не было хлеба в мире. Как в раю, где был Адам, было много деревьев, пищи животных, не было зерна, пищи людей. Человек питался, как животные. Но когда пришел Христос, совершенный человек, он принес хлеб с неба, чтобы человек питался пищей человека.

16. Архонты думали, что они делали то, что они делали, своей силой и своей волей. Но Дух святой втайне совершал все через их посредство, как он желал. Истину, ту, которая существует изначально, они сеют повсюду. И многие видят ее, когда сеют ее, но лишь немногие видят ее, когда убирают ее.

17. Некоторые говорили, что Мария зачала от Духа святого. Они заблуждаются. Того, что они говорят, они не знают. Когда (бывало, чтобы) женщина зачала от женщины? Мария — дева, которую сила не осквернила. Она — великая анафема для иудеев — апостолов и (мужей) апостолических. Эта дева, [которую] сила не осквернила, — [чиста], осквернились силы. И Господь не [сказал бы]: [Отец] мой, [который на] небесах, — если бы у него не было [другого] отца, но он сказал бы просто: Отец мой.

18. Господь сказал ученикам: ...войдите в дом Отца, не берите же ничего в доме Отца и не выносите наружу.

19. Иисус — имя скрытое. Христос — имя открытое. Поэтому Иисус не существует ни в одном языке, но его имя — Иисус, как его называют Христос же: его имя по-сирийски — Мессия, а по-

гречески — Христос. Вообще все остальные обладают им, согласно языку каждого из них. Назарянин — это то, что открыто из того, что скрыто.

20. Христос имеет все в самом себе: и человека, и ангела, и тайну, и Отца.

21. Те, кто говорит, что Господь умер изначально и он воскрес, заблуждаются, ибо он воскрес изначально и он умер. Если некто не достиг воскресения вначале, он не умрет. Бог жив — тот (уже) будет (мертв).

22. Не спрячут предмета большой ценности в большом сосуде, но часто мириады, которые не счесть, бывали брошены в сосуд (стоимостью) в ассарий. Подобным образом с душой: предмет ценный, она заключена в презренное тело.

23. Есть некоторые, кто боится воскреснуть обнаженным. Это потому, что они желают воскреснуть во плоти, и они не знают, что те, кто носит [плоть,— те] обнаженные. Те, кто [разденется], чтобы быть обнаженным,— [те] не обнаженные. Ни плоть, [ни кровь не могут] наследовать [царствие] божие. Каково же то, что не будет наследовать? Это то, что на нас. А каково то, что будет наследовать? Это то, что принадлежит Иисусу и его крови. Поэтому он сказал: Тот, кто не будет есть моей плоти и пить моей крови, не имеет жизни в себе. Какова его плоть? (Его плоть) — Логос, а его кровь — Дух святой. Тот, кто получил это, имеет еду, и питье, и одежду. Я же, я осуждаю иных, которые говорят, что эта плоть не воскреснет. Итак, оба они ошибаются. Ты говоришь, что плоть не воскреснет. Но скажи мне, что же воскреснет, чтобы мы почитали тебя. Ты говоришь, что дух во плоти, и также свет сей есть во плоти. Логос — сей другой, который есть во плоти, ибо, что бы ты ни сказал,— ты ничего не говоришь помимо плоти. Надо воскреснуть в этой плоти, ибо все в ней.

24. В этом мире те, кто надевает одежды,— избранные по одеждам. В царствии небесном одежды избранные у тех, кто наложил их на себя водой и огнем, которые очищают все место.

25. Открытое — через открытое, скрытое — через скрытое. Существуют некоторые вещи, скрытые,— через открытое. Есть вода в воде, есть огонь в помазании.

26. Иисус овладел ими всеми тайно. Ибо он не открылся таким, каким он был [воистину]. Но он открылся так, как [можно было] видеть его: Так [им всем] он открылся: он [открылся] великим — как великий, он открылся малым — как малый, он [открылся] ангелам — как ангел и людям — как человек. Поэтому его Логос скрыт от каждого. Некоторые видели его, думая, что видят самих себя. Но когда он открылся своим ученикам в славе на горе, он не был

малым, он стал великим. Но он сделал великими учеников, чтобы они могли видеть его, великого. Он сказал в тот день на евхаристии: О тот, который соединил совершенство и свет с Духом святым, соедини ангелов с нами, образами.

27. Не пренебрегайте агнцем, ибо без него нельзя увидеть врата. Никто не сможет направиться к царю, будучи обнаженным.

28. Человек неба — многочисленнее его сыновья, чем у человека земли. Если сыновья Адама многочисленны, хотя они умирают, насколько более (числом) сыновья человека совершенного, те, которые не умирают, но порождаются постоянно.

29. Отец создает сына, а сын не может создать сына. Ибо тот, кто порожден, не может порождать. Но сын приобретает себе братьев, не сыновей.

30. Все те, кто порождается в мире, порождаются благодаря природе, и некоторые — благодаря [Духу. Те, кто] порождается благодаря ему ... к человеку, ибо [они питаются] от обещания [места] наверху.

31. [Тот, кто питается] из уст, [и, если бы] слово выходило оттуда, он стал бы питаться из уст и он стал бы совершенным. Ибо совершенные зачинают от поцелуя и рожают. Поэтому мы также целуем друг друга, зачиная от благодати, которая есть в нас, в одних и в других.

32. Трое шли с Господом все время. Мария, его мать, и ее сестра, и Магдалина, та, которую называли его спутницей. Ибо Мария — его сестра, и его мать, и его спутница.

33. Отец и Сын — простые имена. Дух святой — двойное имя. Ибо они повсюду: они наверху, они внизу, они в сокрытом, они в открытом. Дух святой, он в открытом, он внизу, он в сокрытом, он наверху.

34. Святым служат злые силы. Ибо они слепы из-за Духа святого, дабы они думали, что они служат своим людям, тогда как они работают на святых. Из-за этого ученик спросил однажды Господа о некоей вещи, относящейся к миру. Тот сказал ему: Спроси свою мать, и она даст тебе от чужого.

35. Апостолы сказали ученикам: Пусть все наше приношение обретет себе соль. Они называли [мудрость] солью. Без нее приношение неприемлемо.

36. Но мудрость бесплодна [без] сына. Поэтому [его] называют остаток соли. Место, где они ... своим способом Дух святой... бесчисленны ее сыновья.

37. То, что есть у отца, принадлежит сыну, и сыну, пока он мал, не доверяют того, что принадлежит ему. Когда он становится человеком, его отец дает ему все то, что принадлежит ему.

38. Те, которые заблуждаются,— те, которых породил Дух, и они заблуждаются из-за него. Поэтому одним и тем же Духом огонь зажигается и гаснет.

39. Одна — Эхамоф, а другая — Эхмоф. Эхамоф — просто мудрость, Эхмоф — мудрость смерти, которая есть мудрость смерти, та, которая познала смерть, та, которая называется малой мудростью.

40. Существуют животные, которые подчиняются человеку, как, например, теленок, осел и другие подобного рода. Существуют иные, которые не подчиняются и живут одни в пустыне. Человек пашет в поле с помощью животных, которые подчиняются. И благодаря этому он питается с животными — и теми, которые подчиняются, и теми, которые не подчиняются. Подобным образом человек совершенный пашет с помощью сил, которые (ему) подчиняются, все вещи приготовляет для их бытия. Ибо благодаря этому все место держится: и хорошее, и плохое, и правое, и левое. Дух святой заботится обо всем и управляет [всеми] силами, [теми], которые подчиняются, и теми, которые не подчиняются, и единственными. Ибо он [собирает] их, он скрывает их, чтобы [они получили, если он] захочет, [силу].

41. ...если бы он был вылеплен... ты нашел бы, что его сыновья — благородное произведение. Если бы он не был вылеплен, но порожден, ты нашел бы, что его семья благородно. Но вот он вылеплен, (и) он породил. Какое это благородство!

42. Вначале появилось прелюбодеяние, затем убийца, и он был порожден от прелюбодеяния. Ибо он был сыном змия. Поэтому он стал человекоубийцей, как и его отец, и он убил своего брата. Так, всякое сообщество, которое появляется от несхожих друг с другом начал,— прелюбодеяние.

43. Бог — красильщик. Как хорошие краски, которые называют истинными, умирают вместе с тем, что окрашено ими, так и то, что окрасил Бог. Ибо бессмертны краски его, они становятся бессмертными благодаря его цветам. Итак, Бог крестит тех, кого он крестит, в воде.

44. Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного⁴, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте — ты стал им. Ты увидел Дух — ты стал Духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом. Ты увидел [Отца — ты] станешь Отцом. Поэтому [в этом месте] ты видишь каждую вещь и [ты не видишь] себя одного. Видишь же ты себя в том [месте]. Ибо [ты станешь] тем, что ты видишь.

45. Вера получает, любовь дает. [Никто не сможет получить] без веры, никто не сможет дать без любви. Поэтому, чтобы получить, мы верим, а чтобы воистину дать, (мы любим). Ибо, если некто дает без любви, нет ему пользы от того, что он дал.

46. Тот, кто не получил еще Господа,— еще еврей.

47. Апостолы, которые были до нас, называли (его) так: Иисус Назарянин Мессия, то есть Иисус Назарянин Христос. Последнее имя — Христос. Первое — Иисус. То, которое в середине,— Назарянин. Мессия имеет два значения: и Христос, и измеренный. Иисус — по-еврейски искупление. Назара — истина. Назарянин — (тот, кто) от истины. Христос — тот, кто измерен. Назарянин и Иисус — те, которые измерены.

48. Жемчужина, если она брошена в грязь, не станет более презираемой, и, если ее натрут бальзамом, она не станет более ценной. Но она всегда ценна для ее обладателя. Подобным образом сыновья Бога, где бы они ни были, они всегда имеют ценность для их Отца.

49. Если ты говоришь: Я — иудей,— никто не двинется. Если ты говоришь: Я — римлянин,— никто не встревожится. Если ты говоришь: Я — эллин, варвар, раб, свободный,— никто не вздрогнет. Если ты [говоришь]: Я — христианин,— [все] содрогнутся. О, если бы я смог [получить] такой знак, который [архонты] были бы не в состоянии перенести,— это имя!

50. Бог — пожиратель людей. Поэтому ему [принесен в жертву] человек. До того как приносили в жертву человека, приносили в жертву животных. Ибо то были не боги — те, кому приносили в жертву.

51. Сосуды стеклянные и сосуды глиняные появляются с помощью огня. Но сосуды стеклянные, если они разбиваются, создаются снова, ибо они появляются от дуновения. Сосуды же глиняные, если они разбиваются, уничтожаются, ибо появляются они без дуновения.

52. Осел, ходя вокруг жернова, сделал сто миль, шагая. Когда его отвязали, он находился все на том же месте. Есть люди, которые много ходят и никуда не продвигаются. Когда вечер настал для них, они не увидели ни города, ни села, ни творения, ни природы, ни силы, ни ангела. Напрасно несчастные трудились.

53. Евхаристия — это Иисус, ибо его называют по-сирийски Фарисатха, то есть тот, кто распространился. Действительно, Иисус пришел, распяв на кресте мир.

54. Господь вошел в красильню Левия. Он взял семьдесят две краски, он бросил их в чан. Он вынул их все белыми и сказал: Подобно этому, воистину Сын человека пришел как красильщик.

55. София, которая называется бесплодной,— мать ангелов. И спутница [Сына — это Мария] Магдалина. [Господь любил Марию] более [всех] учеников, и он [часто] лобзал ее [уста]. Остальные [ученики, видя] его [любящим] Марию, сказали ему: Почему ты любишь ее более всех нас? Спаситель ответил им, он сказал им: Почему не люблю я вас, как ее?

56. Слепой и тот, кто видит, когда оба они во тьме, они не отличаются друг от друга. Если приходит свет, тогда зрячий увидит свет, а тот, кто слеп, останется во тьме.

57. Господь сказал: Блажен тот, кто существует до того, как он появился. Ибо тот, кто существует, был и будет.

58. Господство человека не открыто, но скрыто. Поэтому он — господин над животными, которые сильнее его, которые велики в том, что открыто, и в том, что скрыто, и это — он, который дает им пропитание. Но если человек отделяется от них, они убивают друг друга, они кусают друг друга. И они пожирали друг друга, ибо не находили пищи. Но теперь они нашли пищу, ибо человек возделал землю.

59. Если некто опускается в воду, выходит оттуда, ничего не получив, (и) говорит: Я — христианин, — он взял имя в долг. Но если он получил Дух святой, он имеет в качестве дара имя. Тот, кто получил дар, у него не отбирают его, тот же, кто получил (его) в качестве долга, его лишают его.

60. Подобным образом [истинное бракосочетание]: если некто в таинстве, таинстве брака, он — велик, ибо [без него] не будет мира. Ибо основа [мира — человек], основа же [человека — это брак]. Познайте [общение] неоскверненное, ибо оно обладает [великой] силой. Его образ существует в оскверненной форме.

61. Среди духов нечистых существуют мужские, существуют женские. Мужские — это те, что соединяются с душами, обитающими в форме женщины, а женские — те, что объединены с теми, которые в форме мужчины, из-за того, что она отделена. И никто не сможет убежать от них, когда они овладевают им, если только не обретает он силы мужчины и женщины, то есть жениха и невесты. Ее же получают в чертоге брачном в образе. Когда женщины глупые видят мужчину, сидящего в одиночестве, они бросаются на него, резвятся с ним, оскверняют его. Подобным образом, если мужчины глупые видят женщину, сидящую в одиночестве, красивую, они убеждают ее, насилуют ее, желая ее осквернить. Но если они видят мужа и его жену, сидящих рядом, женщины не могут войти к мужчине и мужчины не могут войти к женщине. Так же бывает, если образ и ангел соединяются друг с другом, и никто не может осмелиться войти к мужчине или к женщине. Тот, кто вышел

из мира, не может более быть схвачен, как бывший в мире. Он являет, что он выше страсти ... (и) страха. Он — господин [природы], он — избранное ревности. Если [видят такого], его схватывают, его бьют. И как сможет он убежать от этих [желаний и] страха? Как сможет он [спрятаться от них?]. Бывает [часто], некоторые [приходят, говорят:] Мы верующие,— дабы [уйти] от духов нечистых и демонов. Ибо если бы был у них Дух святой, дух нечистый не прилепился бы к ним.

62. Не бойся плоти и не люби ее. Если ты боишься ее, она будет господствовать над тобой. Если ты полюбишь ее, она поглотит тебя, она подавит тебя.

63. Или в мире, или в воскресении, или в местах середины — да не оказаться мне в них! В этом мире есть и хорошее, есть и плохое. То, что в нем хорошее,— не хорошее, и то, что в нем плохое,— не плохое. Но есть плохое за этим миром, что воистину плохо, что называют серединой. Это — смерть. Пока мы в этом мире, нам следует приобрести себе воскресение, чтобы, если мы снимем с себя плоть, мы оказались бы в покое и не бродили в середине. Ибо многие сбиваются с пути. Ибо хорошо уйти из мира прежде, чем человек сотворит грех.

64. Есть одни — и не желают, и не могут. Другие же, если желают, нет им пользы, ибо они не сделали. Ибо то, что они желают, делает их грешниками. Но нежелание,— справедливость скроет их обоих: и отсутствие желания, и отсутствие дела.

65. Ученик апостола [в ви]дении увидел неких запертых в доме огненном и связанных в [доме] огненном (и) брошенных в [дом] огненный. И им сказали, [что невоз]можно им спастись... Они получили [смерть как] наказание, которое называют тьмой [внешней]. Ибо ... в воде и огне.

66. [Душа] и дух произошли от воды, огня и света, которые сын чертога брачного (...). Огонь — это помазание, свет — это огонь. Я не говорю об этом огне, у которого нет формы, но об ином, форма которого бела, который является светом прекрасным и который дает красоту.

67. Истина не пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах. Он не получит ее по-другому. Есть возрождение и образ возрождения. Следует воистину возродить их через образ. Каково воскресение? И образ через образ,— следует, чтобы он воскрес. Брачный чертог и образ через образ,— следует, чтобы они вошли в истину, которая — восстановление. Это следует тем, которые не только приобретают имя Отца и Сына и Духа святого, но приобретают их для самих себя. Если некто не приобрел их для себя, имя также будет отнято у него. Итак, их получают в по-

мазании полноты силы [креста], что апостолы называли правым и левым. Ибо сей более не христианин, но он — Христос.

68. Господь [создал] все в тайне: крещение, помазание, евхаристию, выкуп и чертог брачный.

69. [Господь] [сказал]: Я пришел [сделать части нижние] подобными частям [верхним и части] внешние частям [внутренним]. Я пришел соединить их] в том месте. [Он открылся в том] месте в [символах и образах]. Те, кто говорит, что ... есть наверху ... они заблуждаются. [Ибо] тот, кто [так] открылся, есть тот, кого называют: тот, кто от низа. И тот, кому принадлежит скрытое, есть тот, кто выше него. Действительно, хорошо сказать: внутреннее и внешнее и внешнее от внешнего. Поэтому Господь назвал гибель «тьмой внешней». Нет ничего вне ее. Он сказал: Отец мой, который в скрытом. Он сказал: Войди в свою комнату, закрой свою дверь за собой (и) молись своему Отцу, который в сокромом, то есть тому, кто внутри всех их. Но тот, кто внутри всех их,— это плерома. За ним нет никого, кто был бы внутри. Это тот, о ком говорят: Тот, кто над ними.

70. До Христа многие уходили. Откуда они ушли,—туда они больше не могли войти. И куда они пришли,—оттуда они больше не могли уйти. Но пришел Христос. Те, кто вошел,— он дал им уйти. И те, кто ушел,— он дал им войти.

71. Когда Ева была в Адаме, не было смерти. После того как она отделилась [от него], появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти больше не будет.

72. Боже мой, Боже мой, для чего, Господи, ты меня оставил?— Он сказал это на кресте. Ибо он отделил от этого места... что было порождено ... от Бога. [Господь восстал] из мертвых. [Он явился таким, каким] он был. Но [тело его] было совершенным. [Ибо у него была] плоть. Но эта [плоть — плоть] истинная. [Наша же плоть —] не истинная, но [мы обладаем] образом истинной.

73. Чертог брачный — не [для] животных и не для рабов и женщин оскверненных. Но он для мужей свободных и дев.

74. Благодаря Духу святому мы порождены. Но возрождены мы Христом в обоих. Мы помазаны в Духе. Когда мы родились, мы соединились.

75. Никто не сможет увидеть себя ни в воде, ни в зеркале без света. И снова, ты не сможешь увидеть (себя) в свете без воды и без зеркала. Поэтому надо креститься в обоих — в свете и воде. Ибо свет — это помазание.

76. Было три дома местом воздания даров в Иерусалиме. Один открыт на запад, его называют святым. Другой открыт на юг, его называют святым святого. Третье место открыто на восток,

его называют святым святых,— место, куда первосвященник входит один. Крещение — это дом святой, искупление — святое святого, (а) [святое] святых — это чертог брачный. Крещение обладает воскресением и искуплением, причем искупление — в чертоге брачном, а чертог брачный — в том, что выше них... ты не найдешь его... Это те, кто молится... Иерусалим... в Иерусалиме мо[лятся... в Иеруса]-лиме они созерцают... то, что называют [святым] святых ... завеса отделяет его. [Но что такое] чертог брачный, если не образ [чертога брачного,] который выше [нечистоты]? Его завеса разрывается сверху донизу. Ибо следовало, чтобы некоторые поднялись снизу вверх.

77. Те, кто облечся совершенным светом, их не видят силы и не могут схватить их. Но облечутся светом в тайне, в соединении.

78. Если бы женщина не отделилась от мужчины, она бы не умерла вместе с мужчиной. Его отделение было началом смерти. Поэтому пришел Христос, дабы снова исправить разделение, которое произошло вначале, объединить обоих и тем, кто умер в разделении, дать жизнь (и) объединить их.

79. Итак, женщина соединяется со своим мужем в чертоге брачном. Ибо те, кто соединились в чертоге брачном, более не будут разделены. Потому Ева отделилась от Адама — ибо она не соединилась с ним в чертоге [брачном].

80. Душа Адама произошла от дуновения. Ее спутник — [дух]. Та, кто ему дала его,— его мать. [И с] его душой ему дали [дух] ... ее место. Ибо когда он объединился, [он произнес] слова, которые были выше, чем силы. Они завидовали ему, [ибо они были] отделены от союза духовного, [который есть без зла] сокрытого. Они ...

81. Иисус явил [на берегу] Иордана плерому [царствия] небесного, которая была до начала всего. Затем он возродился. [Затем он возродился] как Сын. Затем он был помазан. [Затем] он был выкуплен. Затем выкупил он.

82. Если дозволено говорить тайну, Отец всего соединился с девой, которая снизошла, и свет осветил его в тот день. Он явился в великом чертоге брачном. Поэтому его тело, которое появилось в тот день, вышло из чертога брачного, как то, которое появилось от жениха и невесты. Подобным образом Иисус воздвиг все в нем благодаря этому. И следует, чтобы каждый ученик вошел в его покой.

83. Адам произошел от двух дев: от духа и земли девственной. Поэтому Христос был порожден девой, дабы исправить ошибку, которая произошла вначале.

84. Есть два дерева в середине рая. Одно порождает [живот-

ных], другое порождает людей. Адам [съел] от дерева, которое породило животных. Он стал животным. Он породил животных. Поэтому почитают [животных, которые подобны] Адаму. Дерево, [с которого Адам съел] плод,— [дерево животных]. Поэтому многочисленны были [дети его. Они] съели [плод дерева животных]. Плод [дерева животных] породил людей— [животных, которые] почитают человека— [животное. И] Бог создал [человека, и] люди создали Бога.

85. Подобным образом в мире люди создают богов и почитают свои создания. Следовало бы богам почитать людей, как существует истина.

86. Дела человека происходят от его силы. Поэтому их называют силами. Его дела—его дети, которые происходят от покоя. Поэтому его сила обитает в его делах, а покой открывает себя в детях. И ты найдешь, что это проникает вплоть до образа, и это человек по образу. Он делает свои дела благодаря своей силе, но благодаря покою он порождает своих детей.

87. В этом мире рабы служат свободным. В царствии небесном свободные будут прислуживать рабам. Сыновья чертога брачного будут прислуживать сыновьям брака. Сыновья чертога брачного имеют [одно и то же] имя. Покой же есть с одними и с другими. У них нет нужды...

88. Созерцание... их больше ... в тех, которые в ... слава... не суть.

89. ... сошел в воду... выкупить его ... те, кто... в имени его. Ибо он сказал: ... чтобы мы исполнили всю справедливость.

90. Те, кто говорит, что умрут сначала и воскреснут,— заблуждаются. Если не получают сначала воскресения, будучи еще живыми, (то), когда умирают, не получают ничего. Также подобным образом говорят о крещении: говорят, что велико крещение, ибо, если принимают его, будут живыми..

91. Апостол Филипп сказал, что Иосиф, плотник, посадил сад, ибо он нуждался в деревьях для своего ремесла. Это он создал крест из деревьев, которые он посадил, и семя его было подвешено к тому, что он посадил. Его семя было Иисус, а посаженное— крест.

92. Но дерево жизни— в середине рая, и олива, от которой происходит помазание. Благодаря ему (произошло) воскресение.

93. Этот мир— пожиратель трупов. Все, что в нем поедается,— также [ненавистно]. Истина— пожиратель жизни. [Поэтому] никто из тех, кто вскормлен [в истине, не сможет] умереть. Иисус пришел из того места, и он принес пищу [оттуда]. И тем, кто хотел, он дал жизнь, чтобы они не умерли.

94. [Бог] создал рай. Человек [жил] в раю. Есть... нет в... бога. В ... люди, которые ... разделять. Этот рай [— место], в котором мне скажут: [Ешь] это или не ешь [этого, как ты] желаешь. Это — место, где я буду есть все, ибо там дерево познания. Это оно убило Адама. Но в этом месте дерево познания сделало человека живым. Закон был деревом. У него есть сила дать знание того, что хорошо, и того, что плохо. И оно не устранило его от того, что плохо, и не утвердило в том, что хорошо. Но оно создало смерть для тех, кто съел от него. Ибо, когда он сказал: Ешь это, не ешь этого,—это было началом смерти.

95. Помазание выше крещения. Ибо благодаря помазанию мы были названы христианами, (а) не благодаря крещению. И Христос был (так) назван благодаря помазанию. Ибо Отец помазал Сына и Сын помазал апостолов, а апостолы помазали нас. Тот, кто помазан, обладает всем, он обладает воскресением, светом, крестом, Духом святым. Отец дал это ему в чертоге брачном; он получил (это).

96. Был Отец в Сыне и Сын в Отце. Таково есть царствие небесное.

97. Хорошо Господь сказал: Некоторые вошли в царствие небесное смеясь, и они вышли ... христианин... и тотчас ... в воду он вошел... всего. Поэтому ... шутка, но он презрел эти ... царствие [небесное]... Если он презрел ... и он рассматривает это как шутку ... смеясь.

98. Также подобным образом — с хлебом, чашей, маслом, даже если есть иное, что выше этого.

99. Мир произошел из-за ошибки. Ибо тот, кто создал его, желал создать его негибнущим и бессмертным. Он погиб и не достиг своей надежды. Ибо не было нерушимости мира и не было нерушимости того, кто создал мир. Ибо нет нерушимости дел, но — детей. И нет дела, которое смогло бы получить нерушимость, если оно не станет ребенком. Но тот, кто не имеет силы получить,—насколько более не сможет он дать!

100. Чаша молитвы содержит вино, она содержит воду, служа символом крови, над которой совершают евхаристию. И она наполняется Духом святым. И она принадлежит полностью совершенному человеку. Когда мы выпьем это, мы получим совершенного человека.

101. Вода живая — это тело. Следует, чтобы мы облеклись человеком живым. Поэтому, если некто идет (и) опускается в воду, он обнажается, дабы облечься им.

102. Лошадь порождает лошадь, человек порождает человека, бог порождает бога. Подобным образом с женихом и [невестой]. Их дети произошли] от покоя брачного. Не было [также] иудеев,

[происходивших] от эллинов, [пока] существовал [закон]. И [мы сами, мы произошли] от иудеев, [прежде чем стали] христианами ... и назвали ... ибо род избранный ... и истинный человек, и сын человека, и семья сына человека. Этот род истинным называется в мире.

103—104. Вот место, где находятся дети чертога брачного. Есть соединение в этом мире мужчины и женщины, место силы и слабости. В зоне — иной вид соединения. Однако мы называем их этими именами. Но существуют иные, они выше всех имен названных, и они выше жестокого. Ибо, где есть сила, там есть избраннее силы. Те, кто там, — не одно и другое, но они оба — только одно. Тот, кто здесь, — этот не сможет выйти из плотского тела.

105. Не всем тем, кто всем обладает, положено познать себя. Однако те, кто не познает себя, не будут наслаждаться тем, чем они обладают. Но лишь те, кто познал себя, будут наслаждаться этим.

106. Совершенный человек не только не сможет быть схваченным, но не сможет он быть и увиденным. Ибо, если он будет увиден, его схватят. Иным способом никто не сможет приобрести себе эту благодать, кроме как если он облечется совершенным светом и [станет сам] совершенным светом. [После того, как облечется им], он войдет [в свет]. Таков есть [свет] совершенный.

107. [И следует], чтобы стали мы [людьми духовными], пока мы не вышли [из мира]. Тот, кто получил все, [не будучи господином] в этих местах, не сможет быть [господином] в том месте. Только Иисус знает конец этого. Но он [пойдет в] середину, как не совершенный.

108. Человек святой свят весь, вплоть до тела его. Ибо, если он получил хлеб, он освятит его, или чашу, или другое все, что он получил — он очищает это. И как не очистит он также тела?

109. Подобно тому как Иисус налил воду крещения, он вылил смерть. Вот поэтому мы опускаемся в воду и не опускаемся в смерть, дабы нам не быть брошенными в дух мира. Когда он веет, бывает зима, когда Дух святой веет, бывает лето.

110. Тот, кто обладает знанием истины, — свободен. Свободный не творит греха, ибо тот, кто творит грех, — раб греха. Мать — это истина, а знание — согласие⁵. Тех, кому не дано творить грех, мир называет свободными. Знание истины возвышает сердце тех, кому не дано творить грех. Это делает их свободными и делает их выше всего. Но любовь созидает. Итак, тот, кто стал свободным из-за знания, — из-за любви раб тех, кто еще не смог подняться до свободы знания. И знание делает их способными, [ибо оно побуждает их] стать свободными. Любовь ничего [не берет]. Как [возьмет она

что бы то ни было? Все] принадлежит ей. Она не говорит: [Это — мое —] или: Это — мое, [но она говорит: Это] — твое.

111. Любовь духовная — это вино и миро. Наслаждаются этим все те, кто будет помазан этим. Наслаждаются также (и) те, кто стоит вне их, пока стоят те, кто помазан. Если те, кто помазан помазанием, удаляются (и) уходят, те, кто не помазан, когда они только стоят вне их, пребывают снова в своем зловонии. Самаритянин ничего не дал раненому, кроме вина и масла. Это — не что иное, как помазание. Он излечил раны, ибо любовь покрывает множество грехов.

112. Те, кого породит женщина, подобны тому, кого она любит. Если это ее муж, они подобны ее мужу. Если это любовник, они подобны любовнику. Часто, если женщина спит со своим мужем по необходимости, а сердце ее с любовником, с которым она соединяется, тех, кого она породила, она порождает подобным любовнику. Но вы, которые пребываете с сыном Бога, не связывайтесь с миром, но связывайтесь с Господом, дабы те, кого вы породите, не были подобны миру, но были бы подобны Господу.

113. Человек соединяется с человеком, лошадь соединяется с лошастью, осел соединяется с ослом. Роды соединяются с такими же родами. Подобным образом дух соединяется с духом, и Логос [сочетается] с Логосом, [и свет] сочетается [со светом. Если ты] станешь человеком, [человек] возлюбит [тебя]. Если ты станешь [духом], дух соединится с тобой. Если ты станешь Логосом, Логос соединится с тобой. Если [ты] станешь светом, свет будет сочетаться с тобой. Если ты станешь теми, которые принадлежат вышине, те, которые принадлежат вышине, будут покоиться на тебе. Если ты станешь лошастью, или ослом, или теленком, или собакой, или овцой, или любым другим животным, тем, кто наверху и внизу, — ты не сможешь быть любим ни человеком, ни духом, ни Логосом, ни светом, ни теми, которые принадлежат вышине, ни теми, которые принадлежат внутренности. Они не будут покоиться в тебе, и ты не имеешь части в них.

114. Тот, кто раб против своей воли, — он сможет быть свободным. Но тот, кто стал свободным по милости своего господина и сам отдал себя в рабство, — он более не сможет быть свободным.

115. Хозяйство мира — из четырех видов, в хранилище их содержат: из воды, земли, воздуха и света. И хозяйство Бога подобно этому из четырех: из веры, надежды, любви и знания. Наша земля — это вера, в которую мы пустили корень, вода — это надежда, которой [мы] питаемся, воздух — это любовь, благодаря [которой] мы растем, а свет — [это] знание, [благодаря] которому мы создаем.

116. Благодать — это ... крестьянин ... в небо ... Блажен тот, кто не опе[чалил ни одну] душу. Это — Иисус Христос. Он встретил все место и никого не обременил. Поэтому блажен тот, кто таков, ибо он — совершенный человек. Ибо таков Логос.

117. Спросите нас о нем, ибо трудно его выпрямить. Как мы сможем выпрямить этого великого? Как он даст покой каждому?

118. Прежде всего, не следует никого печалить, ни большого, ни малого, ни неверующего, ни верующего, затем — дать покой тем, кто покоится в добре. Есть некоторые, чье преимущество — давать покой тому, кто хорош. Тот, кто делает доброе, не может дать покой этим (людям), ибо он приходит не по своей воле. Не может он и печалить, причем он не заставляет, чтобы они мучались. Но тот, кто становится хорош, порой печалит их. Тот, кто обладает природой, дает радость доброму. Но некоторые из-за этого печалятся зло.

119. Хозяин в домах нажил всякое: и детей, и рабов, и скотину, и собак, и свиней, и пшеницу, и ячмень, и солому, и траву, и [кости], и мясо, и желуди. Но он мудрый, и он познал пищу каждого: перед детьми он положил хлеб [и оливковое масло и мясо], перед рабами он положил [клевещинное масло и] пшеницу, и скоту [он бросил ячмень], и солому, и траву. Собакам он бросил кости, [а свиньям он] бросил желуди и крошки (?) хлеба. Так и ученик Бога. Если он мудрый, он постигает ученичество. Формы телесные не введут его в обман, но он посмотрит на состояние души каждого (и) заговорит с ним. Есть много животных в мире, имеющих форму человека. Когда он познает их, свиньям он бросит желуди, скотине он бросит ячмень и солому и траву, собакам он бросит кости, рабам он даст всходы, детям он даст совершенное.

120. Есть Сын человека, и есть сын Сына человека. Господь — это Сын человека. И сын Сына человека — это тот, кто создан Сыном человека. Сын человека получил от Бога (власть) создавать. Он имеет (способность) порождать.

121. Тот, кто получил (возможность) создавать,— это творение. Тот, кто получил (возможность) порождать,— это порождение. Тот, кто творит,— не может порождать. Тот, кто порождает,— может творить. Однако говорят, что тот, кто творит, порождает. Но его порождение — это творение. [Поэтому] он порождает не своих детей, а [свои образы]. Тот, кто творит, действует [открыто], и он сам [открыт]. Тот, кто порождает, действует [сокрыто], и он [сокрыт]. Порождение не подобно] образу. Тот, кто творит, творит открыто, а тот, кто порождает, [порождает] детей сокрыто.

122. Никто [не сможет] узнать, в какой [день мужчина] и женщина сочетаются друг с другом, кроме них самих. Ибо брак мира —

это тайна для тех, кто взял женщину. Если брак оскверненный скрыт, насколько более брак неоскверненный — тайна истинная? Он — не плотский, но чистый, он принадлежит не желанию, но воле. Он принадлежит не тьме и ночи, но принадлежит он дню и свету. Брак, если он обнажен, становится развратом, и невеста, не только если ее познает другой мужчина, но даже если она покидает ложе свое и ее видят, — развращена. Да знает она только отца своего и мать свою, и друга жениха, и детей чертога брачного. Дано им проникать всякий день в чертог брачный. Но другие — да пожелают они лишь слышать голос ее (и) наслаждаться благовонием ее! И да насытятся они, как собаки, крохами, которые падают со стола. Женихи и невесты принадлежат чертогу брачному. Никто не сможет видеть жениха и невесту, если он [не] станет таковым.

123. Когда Авраам ... чтобы увидеть то, что он должен был увидеть, [он совершил обрезание] крайней плоти, показав [нам], что следует погубить плоть ... мир. Насколько их ... и живы. [Если они были] открыты, они умерли по [примеру] человека открытого. [Пока] внутренности человека скрыты, человек жив. Если внутренности его являются (и) выходят наружу, человек умрет. Так и с деревом. Пока корень его скрыт, оно цветет (и) растет, если корень его является, дерево сохнет. Так и с каждым порожденным в мире, не только с открытым, но и с сокрытым. Ибо, пока корень зла скрыт, оно сильно. Но если оно познано, оно распускается, и, если оно открылось, оно погибло. Поэтому Логос говорит: Уже топор утверждён у корня деревьев. Он не рассечет — то, что будет рассечено, снова разрастается, но топор врезается вглубь, пока не вырвет корня. И Иисус уничтожил корень всего места, а другие частично. Мы же — да врезается каждый из нас в корень зла, которое в нем, и вырывает [его] до корня его в своем сердце. Но оно будет вырвано, когда мы познаем его. Но если мы в неведении о нем, оно укореняется в нас и производит свои плоды в нашем сердце. Оно господствует над нами, мы — рабы ему. Оно пленяет нас, чтобы мы делали то, чего мы [не желаем], (и) то, что мы желаем, мы бы [не] делали. [Оно] могущественно, ибо мы не познали его. Пока [оно существует], оно действует. Незнание есть мать [дурного для нас], незнание служит [смерти]. Те, кто происходит от [незнания], и не существовали, и [не существуют], и не будут существовать. [Те же, кто пребывает в истине], исполнятся совершенства, когда вся истина откроется. Ибо истина подобна незнанию: сокрытая, она покоится в самой себе, но, когда она открывается (и) познается, ее прославляют. Насколько могущественнее она незнания и заблуждения! Она дает свободу. Логос сказал: Если вы познаете истину, истина сделает вас свободными. Незнание — это рабство. Знание — это сво-

бода. Если мы познаем истину, мы найдем плоды истины в нас самих. Если мы соединимся с ней, она воспримет нашу плерому.

124. Теперь есть у нас открытые вещи творения. Мы говорим, что они — вещи сильные, почитаемые и что вещи скрытые — слабые, презираемые. Так с открытыми вещами истины: они слабые и презираемые, а те, которые сокрыты,— сильные и почитаемые. Но тайны истины открыты в символах и образах.

125. Но чертог брачный скрыт. Это — святое в святом. Завеса утаивала сначала, как Бог правит творением. Но когда завеса разорвется и то, что внутри, откроется,— будет покинут тогда сей дом пустынный! Более того, он будет сокрушен. Божественность же вся не убежит в святую святых, ибо не сможет она соединиться со светом [не]соединенным и с плеромой не[разорванной. Но] будет она под крылами креста [и под его] руками. Этот ковчег будет [для нее] спасением, когда потоп воды захватит их. Если некоторые — из рода священства, они смогут войти внутрь за завесу с первосвященником. Поэтому завеса не разорвалась только вверху, ибо тогда было бы открыто только тем, которые принадлежат вышине, ни только внизу она не разорвалась, ибо тогда было бы явлено только тем, которые принадлежат низу. Но разорвалась она сверху донизу. Верх открыт нам, которые внизу, чтобы мы вошли в сокровенное истины. Это действительно то, что почитаемо, то, что сильно. Но мы проникнем туда путем символов презираемых и вещей слабых. Но презираемы они перед лицом славы совершенной. Есть слава — выше славы, есть сила — выше силы. Поэтому совершенство открыто нам с сокровенным истины. И святое святых явилось, и чертог брачный призвал нас внутрь. Пока это скрыто, зло ведет к тщете и не выделено оно из середины семени Духа святого, они — рабы зла. Но когда это явится, тогда свет совершенный распространится на каждого. И все, кто в нем, получают помазание. Тогда рабы будут свободными и выкуплены будут пленные.

126. [Всякое] растение, что посадил не Отец мой, который на небесах, [будет] вырвано. Те, кто разделен, будут соединены и исполнены совершенством. Все те, кто [войдет в] покой брачный, разожгут [свет], ибо [не порождают они] как в браках, которые [мы не видим, тех,] что в ночи. Огонь [пылает] в ночи (и) распространяется. Но тайны этого брака совершаются днем и при свете. День сей или свет не ослабевает.

127. Если некто становится сыном чертога брачного, он получит свет. Если некто не получил его в этих местах, он не сможет получить его в том месте. Того, кто получил свет сей, не увидят и не смогут схватить. И никто не сможет мучить такого (человека), даже если он обитает в мире, а также когда он уходит из мира. Он

уже получил истину в образах. Мир стал эоном, ибо эон для него — плерома. И он таков: он открыт ему одному, он не скрыт в зле и ночи, но скрыт в дне совершенном и свете священном.

Евангелие от Филиппа

СБОРНИК II, СОЧИНЕНИЕ 6

(127)

Толкование о душе

Мудрецы, которые были до нас, назвали душу именем женским. Она воистину и по природе своей жена. Есть у нее и свое чрево. Покуда была она у Отца единой, была она дева и облика мужеженского¹. Когда ниспала она в тело и вошла в эту жизнь, попала она в руки многих разбойников. И обидчики бросали ее одному и оскверняли ее. Одни овладевали ею насильно, другие же убеждали ее с помощью дара обольщающего. Словом, они оскверняли ее. Утепляла она

(128)

девство свое и блудодействовала телом своим и отдавала себя каждому. И о том, кто совратит ее, думает, что он — муж ее. Всякий раз, как отдавалась она прелюбодеям досаждающим, неверным и они овладевали ею, сильно воздыхала она и каялась. Опять, когда отворачивала она лицо свое от этих прелюбодеев, бежала она к другим, и они вынуждали ее быть с ними и служить им как господам на ложе их. Но из-за стыда боле не смеет она их покинуть. Они обольщают ее долгое время, прикидываясь мужьями верными и честными², словно бы очень почитают ее, и в конце всего этого покидают ее и уходят. Становится она³ вдовой бедной, оставленной, которая не имеет никакой помощи, не имеет даже слушателя в скорби своей, ибо ничего не могла получить от них, кроме осквернения, которым они одарили ее, когда соединялись с нею. И те, кого породила она от прелюбодеев, — глухи и слепы и больны; разум их замутнен. Когда Отец, сущий на небесах, взглянет на нее, посмотрит вниз на нее и увидит ее, как воздыхает она, и страдания ее, и срамоту, и как кается она в блуде своем, который совершила, и как начала она, дабы Он помог ей, взывать к имени Его, воздыхая всем сердцем своим и говоря: Спаси меня, Отче мой. Вот, я дам ответ Тебе⁴, ибо покинула я дом мой и

(129)

бежала из девичьего покоя моего. Опять я обращаюсь к Тебе; когда Он увидит, что таким стал нрав ее⁵, решит Он удостоить ее

своей милости, ибо много мук претерпела она из-за того, что покинула дом свой. О блуде души во многих местах пророчествует Дух святой. Так, Он сказал чрез пророка Иеремию⁶: «Если муж отпустит жену свою и она уйдет (от него) и возьмет другого, сможет ли она после этого возвратиться к нему? Не осквернилась ли осквернением жена та? А ты блудодействовала со многими пастырями, и ты возвратилась ко Мне,— сказал Господь. Подними глаза твои на высоту и посмотри, где ты блудодействовала. Не сидела ли ты при дорогах, (и) не оскверняла ли землю блудом твоим и лукавством твоим, и не брала ли многих пастырей для преткновения твоего? Была ты бесстыдна со всяким. Не назвала ты Меня как хозяина дома или как отца или руководителя девичества твоего». Еще написано чрез пророка Осию⁷ «Идите, судитесь с матерью своею; ибо не будет она жена Моя и Я не буду муж ее⁸. Я отвергну блуд ее от лица Моего и отвергну прелюбодеяние ее от середины сосцов ее. Я разоблачу ее донага, как в день рождения ее⁹, и сделаю ее пустынею, как земля [безводная], и сделаю ее бездетною [чрез жажду. Я] не помилю детей ее, ибо они дети блуда. Ибо блудодействовала мать их и осрамила она детей своих;

(130)

ибо сказала: Стану блудодействовать с теми, которые любят меня; те давали мне хлеб мой, и воду мою, и одежды мои, и покровы мои, и вино мое, и елей мой, и всякие вещи, которые нужны мне. За то, вот, я загорожу путь их, дабы не могла она догнать похотников своих. И когда будет искать их и не найдет их, скажет: Возвращусь я к мужу моему первому, ибо лучше мне было в те дни, нежели ныне». Еще сказал Он чрез Иезекииля¹⁰: «Это было после многих злодеяний,— сказал Господь. Ты создала себе блудилище и согворила себе красивое место на площадях; и создала себе блудилище у всякой дороги, и растлила красоту твою, и простерла ноги твои на всякой дороге, и умножила блуд твой. Соблудила с сынами Египта—соседями твоими великорослыми». Но кто суть сыны Египта, великорослые, как не плотские и не чувственные и не дела земли,— те, чрез которые была осквернена душа в этих местах, когда брала хлеб от них, когда брала вино, когда брала елей, когда брала одеяния и покровы, окутывающие тело, о коих думала она, что нужны они ей.

Об этом блуде заповедали апостолы Спасителя¹¹: «Воздерживайте себя от него, очистите себя от него». Говорили они не об одном блуде тела, но более — души. Потому написали апостолы: «[] Бог, дабы [] так бывает []». Но ведется великая брань из-за блуда

души. Из него и блуд тела возник. Потому сказал Павел, когда он писал коринфянам¹²: «Я написал вам в послании — не сообщаться с блудниками; впрочем, не вообще с блудниками мира сего, или лихоимцами, или хищниками, или идолослужителями, ибо иначе надлежало бы вам выйти из мира». Так говорит он духовно¹³: «Наша брань не против плоти и крови,— как сказал он,— но против мироправителей тьмы сей и духов злобы». До того дня, как обежит душа все, с теми сообщаясь, кого встретит, оскверняясь, она в муке от тех, коих принять достойна. Когда же ощутит она муки, в коих пребывает, и восплачет Отцу и покается, смилостивится над ней Отец и обратит чрево ее; извне обратит Он его внутрь, и обретет душа свое отличие. Ибо они — не как жены: Ибо чрево тела — внутри тела, как другие внутренности. Чрево же души обращено наружу, как естество мужское, которое снаружи. Когда по воле Отца обратится внутрь чрево души, оно приемлет крещение и от скверны наружной, той, которая была излита на нее, тотчас становится чистым, подобно одеждам грязным: бросают их для [омо-вения в воду], их окружающую, доколе не снимут грязи с них и не станут они чистыми. Очищение души — это обретение ею обновления

первоначального естества ее, и обращается она вновь, это — крещение ее. Начнет она тогда тотчас раздражаться, как родильницы, рождая ребенка, поворачиваются они в раздражении. Но поскольку жена она (и) не может в одиночестве породить детей, послал с неба Отец ей мужа ее, брата ее первородного. Снизшел тогда жених к невесте. Покинула она блуд свой прежний, очистила себя от осквернения похотников. Обновила себя для брака. Очистила себя в чертоге брачном. Наполнила его благоуханием; села внутри его, ожидая жениха истинного. Уже не бежит она на площадь, соединяясь с тем, кого возжелает. Но осталась она, ожидая его, в какой день придет он, страшась его, ибо не знала вида его — уже не вспоминает она со времени, как отпала от дома Отца своего. По воле Отца мечтала она о нем, подобно женам, любящим мужей. Снизшел к ней тогда по воле Отца жених в приготовленный чертог брачный. Убрал он чертог брачный. Ибо тот брак — не как брак плотский: те, которые соединяются друг с другом, радуются тому соединению. И как бремя оставляют они гнет страсти и восхваляют и служат друг другу. Но не этого рода брак сей. Но когда [приходят] они к соединению [], становятся жизнью единой.

Потому сказал пророк ¹⁴ о первом человеке и первой жене: «Будут одна плоть». Ибо были они изначально соединены друг с другом, покуда жена не утратила мужа, брата ее. Брак сей опять объединил их друг с другом, и соединилась душа с воистину любимым ее, господином ее природным, согласно тому, как написано ¹⁵: «Ибо господин жены — муж ее». Познала она его постепенно и опять возрадовалась, восплакав перед ним, когда вспомнила срамоту прежнего вдовства своего. И боле убрала себя, дабы угодно было ему остаться у нас. Сказал пророк в Псалмах ¹⁶: «Слушай, дочь моя, и смотри, и преклони ухо твое, и забудь народ твой и дом отца твоего. Ибо возжелал Царь красоты твоей, ибо Он Господь твой». Ибо удостаивает Он ее (своей милости), дабы отвратила она лицо свое от народа своего и от множества прелюбодеев своих, среди коих была прежде. Думала она о Царе своем едином, природном Господине своем, и забывала она дом отца земного, у которого плохо ей было, и вспомнила она опять Отца своего, который на небесах. Так, еще сказано Аврааму ¹⁷: «Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего». Так, когда [убрала] себя душа в красоте своей, опять встретила [душа] любимого своего. И когда сообщилась с ним, получила

семя от него, Дух святой, животворящий ¹⁸, так что добрых детей родила от него и вскормила их. Ибо это — чудо-рождение, великое, совершенное, поскольку свершился брак сей по воле Отца. Должно душе самой родиться и опять стать, какой была она прежде. Душа же сама движется. И получила она божественность Отца, дабы обновиться, дабы вновь ее приняли в месте, в 'коем была она изначально. Это — воскресение из мертвых. Это — спасение из плена. Это — восхождение к небесам. Это — путь к Отцу. Потом сказал пророк ¹⁹: «Благослови, душа моя, Господа, и вся внутренность моя — святое имя Его. Благослови, душа моя, Господа. Он простил все беззакония твои, исцелил все недуги твои, избавил от смерти жизнь твою, увенчал тебя милостью, насытил благами желание твое ²⁰. Обновится, подобно орлу, юность твоя». Когда обновится, взойдет, восхваляя Отца и брата своего, коим была спасена. Так спасется душа возрождением ²¹. А приходит это не чрез слова направляющие, не чрез искусство, не чрез учение написанное, но благодать это Господа, но дар это Господа человеку. Ибо это дело []. Поэтому возгласил Спаситель ²²:

«Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец мой и не приведет его ко Мне; и Я сам воскрешу его в последний день». Должно молиться Отцу, и дабы зывали мы к Нему всей душой нашей. Не устами внешними, но духом внутренним, из глубины исходящим, когда воздыхаем мы и каемся в жизни, нами содеянной, когда грехи исповедуем, когда постигаем обман пустой, в каком пребывали, и поспешность пустую, когда плачем о том, как пребывали мы во тьме и волнах, когда сокрушаемся о себе самих, дабы Он смилостивился над нами, когда ненавидим себя такими, какие мы ныне ²³. Еще сказал Спаситель ²⁴: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся ²⁵. Блаженны алчущие, ибо они насытятся». Еще сказал Он ²⁶: «Кто не возненавидит души своей, не сможет следовать за Мной». Ибо начало спасения — покаяние. Поэтому до пришествия Христа пришел Иоанн и проповедовал крещение покаяния ²⁷. Покаяние же совершается в печали и в скорби сердечной. Отец — человеколюбец добрый и слышит душу, зывающую к Нему, и посылает ей свет во спасение. Потому сказал Он чрез духа пророка ²⁸: «Скажи детям народа моего: Когда грехи ваши будут простираться от земли до неба, и когда станут они красными, как плоды кермесного дуба, и мрачнее власяницы, и

когда обратитесь вы ко Мне всей душой вашей и скажете Мне: Отче мой,— услышу Я вас как народ святой». Еще в другом месте ²⁹: «Так говорит Господь святой Израилев: Когда бы оборотился ты и воздыхал, ты бы спасся и знал, где ты был в дни, когда верил тому, что пусто». Еще говорит Он в другом месте ³⁰: «Иерусалим плачем восплакал: Помилуй меня. Он помилует по голосу вопля твоего. И, как увидел, Он услышал тебя. И даст вам Господь хлеб горестный и воду скудную. Отныне вновь не приблизятся к тебе ³¹ вводящие в обман. Глаза твои будут видеть вводящих тебя в обман». Поэтому должно Бога молить денно и ночью, простирая руки к Нему, как те, которые среди моря волнующегося молятся Богу всем сердцем, нелицемерно. Ибо, кто молится лицемерно, сами себя обманывают, ибо видит Бог утробы и испытует глубины сердца, дабы знать достойного спасения. Ибо тот недостоин спасения, кто еще любит место обмана. Потому написано у поэта: Сидел на острове Одиссей и плакал ³². И опечалился он и отвернул лицо свое от речей Калипсо и обмана ее, и пожелал ³³ он увидеть отчизну свою ³⁴ и дым ³⁵, от нее восходящий, и кроме [дыма] помощь от неба, и [опять принесет он его] в отчизну его ³⁶. И еще [душа] говорит: Отвернулся от меня [муж мой].

Да возжелаю опять в дом мой войти! Ибо воздыхала она и говорила³⁷: Афродита обманула меня, увела меня из отчизны моей. Покинула я единородную мою и доброго, мудрого, красивого мужа моего. Ибо, когда покинет душа совершенного мужа своего из-за обмана Афродиты, которая владеет местом этим, тогда подвергнется она поруганию. Когда же станет воздыхать и каяться, возвратят ее в дом ее. Ибо также нельзя было сначала настичь Израиля³⁸, дабы вывести его из земли египетской, из дома рабства, прежде чем не возопил он к Богу. Восплакал о нужде дел своих. Еще написано в Псалмах³⁹: «Утомлен я весьма воздыханиями моими; каждую ночь стану омыwać ложе мое и постель мою слезами моими. Обветшал я от всех врагов моих. Удалитесь от меня все, делающие беззаконие, ибо вот услышал Господь голос плача моего и услышал Господь моление мое». Если покаемся воистину, услышит нас Господь долготерпеливый и милости великой, коему слава во веки веков. Аминь.

Толкование о душе

СБОРНИК II, СОЧИНЕНИЕ 7

Слова сокровенные, какие сказал Спаситель Иуде Фоме, которые сам я, Матфей, записал. Шел я и слушал их, как беседовали они друг с другом. Спаситель сказал: Брат Фома, откуда время есть у тебя в мире, услышь меня, и я открою тебе, о чем помыслил ты в сердце твоём. Поскольку сказано, что ты — близнец мой и друг мой истинный, испытай себя и познай, кто ты и как был или как будешь. Ибо называют тебя братом моим, коему не пристало, чтобы он¹ пребывал себя самого не познавшим. И я знаю, если даже сам ты не знаешь, что уже познал ты, ибо, идя вместе со мной, уже познал ты меня. Уже познал ты, и назовут тебя познавшим себя самого, ибо тот, кто себя не познал, не познал ничего. Но тот, кто познал себя самого, уже получил знание о глубине всего. Вот потому ты, брат мой Фома, увидел сокровенное от людей, о что претыкаются они, ибо не знают этого. Сказал Фома Господу: Потому и прошу я тебя, дабы сказал ты мне то, о чем перед вознесением² твоим я вопрошаю тебя. И если услышу от тебя о касаемом сокровенного, тогда будет можно мне рассказать об этом, и откроется мне то, что людям трудно — делать истину. Ответил Спаситель, сказал, он: Если явленное вам сокрыто от вас, как можно вам слушать о неявленном? Если дела истины, явленные в мире,

трудны, дабы вам делать их, как ныне хотите вы делать то, что принадлежит величию возвышенному, и то, что принадлежит исполнению, которые не явлены? Как назовут вас делателями³? Потому вы — ученики и не получили еще величия совершенства. Ответил Фома, сказал Спасителю: Расскажи нам об этих (вещах), о коих говоришь ты, что они не явлены, а сокрыты от нас. Сказал Спаситель: Все тела [возникли как] скоты, породили их (или: они родились) [] они явлены как создания [] этот самый. Те, которые свыше [], которые явлены, но

(139)

они единственные явлены от корня их. И плоды их — то, что питает их. Тела же сии, которые явлены, поедаемы созданиями, им подобными. Потому-то тела изменяются. Но то, что изменяется, погибнет и оскудеет, и нет уже надежды на жизнь, ибо тело — скотское. Как у скотов погибают тела их, так погибнут и эти изделия. Разве не от соития он, как принадлежащий к скотам? Если он также от него, как обретет он превосходство большее, чем они? Потому-то вы малы, покуда не станете совершенными. Ответил Фома: Потому говорю тебе, Господи, что говорящие о неявленном и трудноизъяснимом подобны тем, кто огонь свой в ночи простирает во знамение. Простирают они огонь свой как некоторые, дабы простирать во знамение, а оно не явно. Но если свет выходит наружу и скрывает тьму, тогда дело каждого должно открыться. Ты — наш свет, ибо ты светишь, Господи. Иисус сказал: Свет в свете. Заговорил Фома, сказал: Господи, почему свет явленный, который светит для людей, восходит и заходит? Спаситель сказал: О блаженный Фома, ведь свет явленный стал светить для вас, дабы не остались вы в этом месте (здесь), ушли из него. Но если все избранные покинуть скотскую сущность, тогда возвратится свет к своей сущности. И его (света) сущность воспримет его, ибо он — помощник добрый. Спаситель продолжил, сказал он: О недостижимая любовь света, о горечь огня, который пылает в телах людей и в их мозгу, который пылает в них денно и ночью, и сожигает члены людей, и опьяняет их сердца, и смущает их души [] их в мужчинах и женщинах де[нно и нош]но, и волнует их волнением, [волнуя] в сокрытом и в явленном. Ибо муже-жен[щины мечутся без женщин] и женщины без мужчин. Тогда

(140)

сказал он: Тот, кто вопрошает об истине у истинно мудрого, уготовит себе крылья, дабы полететь, спасаясь от страсти, которая сожигает души людей. И он уготовит себе крылья, спасаясь от того

духа, который явлен. Фома ответил, сказал: Господи, ведь это — то, о чем спрашиваю я тебя, ибо, как сказал ты, я познал, что ты — тот, кто нужен нам. Снова ответил Спаситель, сказал он: Поэтому нам надлежит сказать вам, что это — учение для совершенных. Если ныне желаете вы стать совершенными, следуйте этому, если нет, ваше имя — незнающий. Ибо нельзя мудрому жить вместе с глупцом. Ведь мудрый исполнен всякой мудрости, для глупца добро и зло равны полностью, ибо мудрый станет питаться от истины и он будет как дерево, которое растет от ливня. Ибо существуют некоторые, имеющие крылья, спешащие к явленному, те, кто далек от истины. Ведь тот, кто ведет их, огонь, даст им видение истины и осветит их красотой. Он погубит их и пленит их сладостью тьмы и овладеет ими наслаждением пахнувшим. И он сделает их слепыми в страсти ненасытной и сожжет их души и будет для них как столп, который в их сердце, так что невозможно для них когда-нибудь выдернуть его. И как узда во рту он тянет их собственным их желанием. И сковал их он их же цепями, и все члены их связал он горечью оков страсти. То, что явлено, что погибнет, и что изменится, и что отвернется ради соблазна, притягивает их постоянно от неба к земле, убивая их, побуждая их вслед за всеми скотами к осквернению. Фома ответил, сказал он: Это явлено, и говорят, что [] то, что не знают [] душа. Но [Спаситель ответил], сказал: [Так вот] с мудрым человеком, который стал [искать истину]. Когда нашел он ее, он успокоился

(141)

на ней навеки и не убоился тех, которые пожелали смутить его. Фома ответил, он сказал: Нам надобно, Господи, успокоиться на том, что принадлежит нам. Спаситель сказал: Это и есть полезное. И это — добро для вас, ибо то, что явлено у людей, погибнет. Ведь сосуд плоти пропадет, и, когда пропадет, он будет в явленном, в том, что видимо. И тогда огонь, который видим, накажет их за любовь к вере, которая была у них до того времени. Снова соберутся они к явленному. Те, которые смотрят не на явленное, но без первой любви, погибнут в заботах жизни и жаре огня. Пройдет немного времени, пока явленное погибнет. Тогда будут призраки, не имеющие образа, и будут они среди могил вечно в наказание и на погибель душевную. Фома ответил, он сказал: Что имеем мы, чтобы сказать этим (людям), что должны сказать мы слепым людям, какое знание должны высказать несчастным смертным, которые говорят: Мы пришли к добру и не к проклятию? Снова скажут они: Если бы нас не во плоти породили, мы бы не знали огня. Спаситель сказал: Поистине не признавай сих за людей, но считай их

скотами, ведь как скоты поедают друг друга, так же у этих, такого рода людей — они поедают друг друга, они изъяты из истины, ибо любят сладость огня и рабы смертных и стремятся к делам осквернения, выполняют желания отцов своих. Они будут брошены в бездну и бичеваны принуждением горечи их злой природы. Ведь накажут их, дабы устремились они головой к месту, какого не знают, и [погубят] их члены не в стойкости, но откладываются [они] от тебя и радуются [заботе и] глупости и изумлению [] за изумлением сердца и [не] знают своей глупости, в то время как [они думают], что мудры, и любят свое тело. Словом,

(142)

сердце их к нему обращается, мысль их у их дел. Огонь сожжет их. Фома ответил, он сказал: Господи, что будет делать тот, кого бросили к ним? Ибо я очень печалюсь о них, ибо многие борются против них. Спаситель ответил, он сказал: Есть у тебя то, что открыто тебе. Иуда, которого называют Фомой, сказал: Тебе, Господи, подобает говорить, мне же слушать тебя. Спаситель. ответил: Слушай то, что я скажу тебе, и поверь в истину. Тот, кто сеет, и то, что сеют, погибнут в своем огне, в огне и в воде. И сокроются они в могиле тьмы. И по истечении долгого времени откроют они плоды злых деревьев, меж тем они накажут их и умертвят их пастью скотов и людей, движением дня, ветра, воздуха и света, который освещает верхнюю часть. Фома ответил: Убедил ты нас, Господи. Обдумали мы в сердце своем, и ясно нам, что это — [истина] и что слова твои без лукавства. Но слова, которые ты нам говоришь, — для мира смех и глумление, ибо не понимают их. Как ныне сможем пойти мы, дабы провозгласить их, ведь [не] причисляют нас к миру. Спаситель ответил, он сказал: [Воистину] я говорю вам: кто услышит слова сии и отвернет лицо свое или станет глумиться или губы свои кривить — воистину говорю я вам: отдадут его верховному архонту, который начальствует над всеми властями, царствуя над ними. И такого он повергнет и сбросит с неба к основанию ада, и заточат его в место узкое, темное. Не может он тогда повернуться или двинуться из-за большой глубины тартара и [тяжел]ого страдания преисподней, которая охраняема. И [вносят] их к нему, дабы [] не простят [вашей глупости] [], станут вас преследовать [и] передадут [вас ангелу] тартара. [] огонь, в то время как он преследует их

(143)

огненным бичом, они бросают искры в лицо того, кто преследуем. Когда направляется он на запад, он находит огонь. Когда поворачи-

чивается он к югу, он также находит его там. Когда поворачивается он на север, его встречает кипящая угроза огненная. Не может найти он дороги на восток, дабы направиться туда и спастись. Ибо не нашел ее в день, когда был в теле, дабы мог он найти ее в день суда. Тогда Спаситель продолжил, сказал: Горе вам, безбожникам, не имеющим надежды на то, что не должно случиться. Горе вам, уповающим на плоть и темницу, которая погибнет. До каких пор будете пребывать вы в забвении и думать о негибнущем, что оно также погибнет, в то время как ваша надежда на мир крепка и ваш бог — эта жизнь, где губите вы души ваши? Горе вам в огне, который горит в вас, ибо он ненасытен. Горе вам из-за колеса, которое вращается в мыслях ваших. Горе вам из-за горения, которое в вас, ибо оно пожрет плоть вашу в явленном и расколется души ваши в сокромом и вынудит вас друг друга прикончить. Горе вам, пленникам, ибо прикованы вы в пещере. Вы смеетесь, радуясь в глупом смехе. Вы не сознаете вашей гибели и не сознаете, откуда вы, и не poznали, что пребываете вы во тьме и смерти, но опьянены огнем и [полны] горечью. Ваше сердце повернулось из-за [го]рения, которое в вас. И сладостны вам отравы и удар врагов ваших. И тьма светит вам как свет, ибо свободу вашу вы отдали рабству. Сердца ваши вы превратили в темные сердца, и мысли ваши вы отдали безумию. И вы наполнили мысли ваши дымом огня, который в вас. И свет ваш скрылся в облаке тьмы. И одежда, которая на вас, [] и они сдержали вас. [] нет надежды. И кто поверил ему? Вы [не] знаете, ибо [вы] все в вашем [] вам как []

(144)

Души ваши вы погрузили в воду тьмы, вы последовали за желаниями вашими. Горе вам, которые пребывают в заблуждении, не видя света солнца, который все определяет, который все освещает, ибо окружит он все тела, дабы и врагов заставить служить. И также не знаете вы луны, что денно и ночью освещает и смотрит на тела убитых ваших. Горе вам, которые любят общение с женским началом и грязное сосуществование с ним. И горе вам из-за властей тел ваших, ибо каждый станет терзать вас. Горе вам из-за деяний злых демонов. Горе вам, которые влекут свои члены в огонь. Кто тот, кто одождит вас росой покойной, дабы излилась она с огнем великим из вас и жара вашего? Кто даст вам, чтобы солнце взошло над вами, дабы уничтожить тьму, которая в вас, и сокрыть тьму и грязь? Солнце и луна дадут вам благовоние, и воздух, и дух, и землю, и воду. Ибо, когда солнце взойдет над телами, они сгниют и погибнут, подобно тому как растение или трава. Когда солнце восходит над этим, это становится сильным и заглушает виноградную лозу.

Но когда виноградная лоза сильна и отбрасывает тень на растения и все остальные кусты, которые выросли вместе с ней, и распространяется и ширится,— одна она наследует землю, на какой выросла, и господствует над тем местом, на какое отбросила тень. Тогда-то она увеличивается и господствует над всей землей и несет изобилие своему господину и становится боле [ему] дорога, ибо должен он был бы потратить многие труды на растения, дабы вырвать их, но виноградная лоза одна захватила их там и заглушила их. Они умерли и стали как земля. Тогда Иисус продолжил, он сказал им: Горе вам, ибо вы не овладели учением []⁴.

(145)

чтобы они воскресли от смерти. Блаженны вы, которые уже познали обольщение и бежали от чуждого. Блаженны вы, которых поносят и не признают из-за любви, какую питает к ним их господин. Блаженны вы, плачущие и мучимые теми, у коих нет надежды, ибо вы будете освобождены от всех оков. Бодрствуйте и просите, дабы вы не пошли в плоть, но вышли из оков горечи жизни. И вы обретете покой, ибо вы оставили за собой муку и поношение сердца. Ибо когда вы выйдете из мук⁵ и страданий тела, вы достигнете ваш покой чрез благо и восцарствуете с царем, став одно с ним. И он будет одно с вами отныне и вовеки веков. Аминь.

Книга Фомы
Атлета, которую он пишет
для совершенных.

Помяните меня, братья мои, в ваших молитвах. Мир светлым и духовным⁶.

Введение

¹ Sancti Pachomii vitae graecae. Ed. Hagiographi Bollandiani ex recensione Fr. Halkin. Bruxelles, 1932, с. 4.

² C. Daniel. Sur l'origine et la provenance des papyrus gnostiques coptes de Nag-Hammadi.—«Studia et acta orientalia». III. Bucarest, 1961, с. 15—29.

³ Evangelium veritatis. Ed. M. Malinine. Н.-Ch. Puech. G. Quispel. Zürich, 1956. Introduction, с. XI. Тексты Наг-Хаммади имеют перво-степенное значение для коптской диалектологии (см.: P. Nagel. Die Bedeutung der Nag-Hammadi—Texte für die Koptische Dialektgeschichte.— Von Nag Hammadi bis Zypern. hrsg. von P. Nagel. B., 1972).

⁴ The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Introduction. Leiden, 1972, с. 4.

⁵ Н.-Ch. Puech. Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte (Premier inventaire et essai d'identification).— Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum. Boston (Mass.). 1950, с. 99.

⁶ Общее число произведений, содержащихся в 13 кодексах, достигает, по последним подсчетам, 53 (М. Krause u. Rahor Labib. Gnostische u. Hermetische Schriften aus Codex II u. Codex VI. Glückstadt, 1971, с. XI).

⁷ «Эти произведения составляют неотъемлемую часть литературы на древнегреческом языке — основного источника нашего классического наследия...» (см.: Джеймс М. Робинсон. Раннехристианские рукописи с берегов Нила.— «Курьер ЮНЕСКО». Май 1971, с. 8).

⁸ J. E. Ménard. L'Évangile de vérité. P., 1962; P. Nagel. Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von Nag-Hammadi. Koptischer Text, deutsche Übersetzung und griechische Rückübersetzung, Konkordanz u. Indizes. Halle, 1970.

⁹ Цит. по: «Курьер ЮНЕСКО». Май 1971, с. 11.

¹⁰ Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm. August 20—25 1973. Stockholm, 1977, предисловие.

¹¹ J. Dorese. L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus. P., 1959, с. 13.

¹² Примером превосходного издания текстов Наг-Хаммади, сочетающего в себе исследовательские статьи, транскрипцию и фотографии рукописных листов, переводы на французский, немецкий,

английский язык, комментарии, может служить многотомный труд, посвященный первому сборнику — «Кодексу Юнга» (начат в 1956 г., закончен в 1974 г.). В нем принимали участие крупнейшие знатоки коптского языка и духовной культуры поздней античности — М. Малинин, А. Ш. Пюэш, Ж. Квиспель, В. Тилль, Я. Занди.

¹³ См., например: D. M. Scholer. Nag-Hammadi Bibliography 1948—1969. Leiden, 1971. Шолер продолжает библиографию в «Nov Test».

¹⁴ H. Jonas. The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity. Boston, 1958.

¹⁵ R. McL. Wilson. The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy. L., 1958.

¹⁶ R. M. Grant. Gnosticism and Early Christianity. N. Y., 1959.

¹⁷ C. G. Jung. Psychology and Alchemy. The Collected Works of C. G. Jung. Vol. 12. L., 1953.

¹⁸ Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967, с. 55.

¹⁹ А. А. Потебня. Эстетика и поэтика. Л., 1976.

²⁰ В этом мы присоединяемся к М. М. Бахтину (М. М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975), полагая точку зрения Л. С. Выготского (Л. С. Выготский. Психология искусства. М., 1966, с. 342) менее убедительной.

²¹ Второй сборник содержит семь сочинений, которые занимают следующие страницы рукописного текста: «Апокриф Иоанна» — с 1-й по 32-ю; «Евангелие от Фомы» — с 32-й по 51-ю; «Евангелие от Филиппа» — с 51-й по 86-ю; «Сущность архонтов» — с 86-й по 97-ю; трактат без названия — с 97-й по 127-ю; «Толкование о душе» — со 127-й по 137-ю; «Книга Фомы» — со 138-й по 145-ю (M. Krause u. Pahor Labib. Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes. Wiesbaden, 1962, Einleitung, с. 14). Ссылки на отдельные тексты из этого сборника оформлены по такому образцу: после общего указания на собрание рукописей Наг-Хаммади (Н.-Х.) стоят римская цифра (порядковый номер сборника по принятой ныне нумерации) и арабская, обозначающая сочинение. Затем, если ссылки даются на сочинения 2 и 3, приводятся номера глав-изречений (арабскими цифрами), в остальных же случаях указываются порядковый номер сборника и страницы коптской рукописи. Подобным образом на страницы сделаны ссылки и по первому сборнику.

Деление на изречения в «Евангелии от Фомы» дано по Ж. Дорессу (J. Dorese. L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus. P., 1959). Перевод с коптского сделан с издания: L'Évangile selon Thomas. Texte copte établie et trad. par A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till et Iassah 'abd al Masin. P., 1959.

Перевод «Евангелия от Филиппа» сделан с издания: J.-E. Ménard. L'Évangile selon Philippe. Introduction, texte, traduction, commentaire. Strasbourg, 1967. Мы следуем также принятому у Ж. Э. Менара делению на главы-изречения.

Переводы «Толкования о душе» и «Книги Фомы» мы выполнили по изданию: M. Krause u. Pahor Labib. Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI. Glückstadt, 1971.

¹ С некоторыми из наиболее известных источников по гностицизму знакомит работа: Gnosticism. An Antology ed. by Robert Ch. Grant. L., 1961.

² О «гностиках» было известно из произведений отцов церкви. Василидиане, валентиниане, маркиониты, фригийцы, энкратиты, кайниты, офиты и другие, названные Климентом Александрийским (Strom., VII, 108, 1—2) и Юстином (Dial., 35,6), были причислены к гностикам.

Слово это не говорило о принадлежности к определенной секте. Подразумевалась некая особенность учений, которую современники воспринимали как существенно важную. Эта особенность и толкала их на такое словоупотребление. Враждебный оттенок, нередко придаваемый христианскими авторами понятию «гностик», исчезает у Климента Александрийского, приложившего его к христианскому идеалу. Гностики, что вытекало из самого их названия, «знали». Знание (gnōsis) противопоставлялось вере (pistis). О том, на что оно было направлено, рассказывают источники. Очерчен круг вопросов, которые интересовали гностиков. Они учили о спасении внутреннего духовного человека и о своей избранности (Iren., I, 6, 2). Подчеркивалась их связь с греческими философами (Iren., II, 14). Например, причисляемого к гностикам Маркиона Тертуллиан называл «ревностным стоиком» (Praescr. haer., XXX), Климент Александрийский сопоставлял его с Платоном и пифагорейцами (Strom., III, 3, 12).

Упоминали гностиков и неоплатоники. Им, отвергавшим мир, посвятил негодующие страницы Плотин (Enn., III,8; V,5; V,8; II,9). См. об этом: H.-Ch. Puech. Plotin et les Gnostiques.— En quête de la Gnose, I. P., 1978, с. 83—109.

³ В поисках хронологической и территориальной определенности гностицизма некоторые отделяют христианский гносис от нехристианского, языческого (см.: H.-M. Schenke. Die Gnosis.— Umwelt des Urchristentums. Bd 1. B., 1965, с. 375). Ср. тезис, принятый на Международном коллоквиуме в Мессине: «Не всякий гносис есть гностицизм» (Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13—18 aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi. Leiden, 1967). Но полного единообразия в словоупотреблении нет: А. Ш. Пюэш оба слова (Le Gnosticisme, La Gnose) использует как равнозначные (H.-Ch. Puech. Histoire des religions. Résumé des cours de 1952—1953. Extrait de l'Annuaire du Collège de France, 1953, с. 3).

⁴ H. Ionas. A Retrospective View.— Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, 1977, с. 1. Свой доклад Г. Ионас начал словами: «Можно сказать, что в наш век гностицизм, некогда связанный с развитием раннего христианства, возникший как область занятий церковных историков, преимущественно как объект суровой критики со стороны отцов церкви, превратился мало-помалу в тему, вовлекшую в свою орбиту огромное число исследователей самого разного профиля. Трудно теперь определить область, которая была бы подлинным „домом“ для изучающих гностицизм. Данная тема пересекает множество областей. Но дело не только в этом». В заключение Г. Ионас сказал: «Нечто в гностицизме стучит в дверь нашего бытия, и в частности бытия нашего двадцатого столетия. Человечество переживает кризис, оно постав-

лено перед возможностью выбора — выбора точки зрения на свое место в мире, отношения к самому себе, к абсолютному и своему смертному бытию. Есть в гностицизме нечто, позволяющее тому, кто знает его, лучше понять человечество. Подобное можно сказать и о других исторических феноменах, спору нет. Каждый согласится: знание греческой античности Сократа и Платона, греческих трагиков помогает понять, что есть человек. Но увидеть в этих странных, поистине будоражащих текстах последний спор относительно значения бытия, ситуации человека, абсолютной важности самости и борьбы за спасение этой самости от посягательств всех сил отчуждения, которые обрушиваются на человека, жить в сопровождении такого рода мыслей и образов (в данном случае более удачного способа выражения, чем мысли) — это, я полагаю, представляет интерес не только для историка религий» (с. 13—14).

⁵ A. Neander. Gnostische Systeme, 1818.

⁶ J. Ch. Baug. Gnosis, 1835.

⁷ A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. T. I.5 Aufl. Tübingen, 1931, с. 250.

⁸ W. Anz. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Lpz., 1897.

⁹ W. Bousset. Hauptprobleme der Gnosis. Goettingen, 1907.

¹⁰ R. Reitzenstein. Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn a. Rh., 1921.

¹¹ Schaeder. Der Orient und das griechische Erbe.— Die Antike. IV, 1928.

¹² P. Wendland. Die hellenistisch — römische Kultur. Tübingen, 1907.

¹³ См. об этом Приложение 1.

¹⁴ R. Bultmann. Das Evangelium des Johannes. Göttingen, 1941.

¹⁵ M. Lidzbarski. Mandäische Liturgien. Göttingen, 1920; он же. Das Iohannesbuch der Mandäer. Giessen, 1925; он же. Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer. Göttingen, 1925.

¹⁶ H. Jonas. Gnosis und spätantiker Geist. Göttingen. Die mythologische Gnosis. 1934; II, 1 — Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. 1944.

¹⁷ Уже в христианской экзегетике для пояснения характера этого знания — союза верующего и бога — привлекалось известное место из книги «Бытия» (4,1): «Адам познал Еву, жену свою».

¹⁸ H. Jonas. The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston, 1958.

¹⁹ F. C. Andreas, W. Henning. Mitteriranische Manichaica aus Chinesisch — Turkestan. I—III, hrsg. von W. Henning (SPAW, 1932—1934). B., 1932—1934.

²⁰ C. Schmidt, H. J. Polotsky. Ein Mani-Fund in Ägypten: Originalschriften des Mani und seiner Schüler (SPAW, 1933). B., 1933; C. Schmidt. Neue Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten.— ZKG, 52 (1933), с. 1.

²¹ A. F. Festugière. La Révélation d'Hermès Trismégiste. T. I. P., 1944.

²² R. Mc. L. Wilson. The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy. L., 1958.

²³ H.-Ch. Puech. Le manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine. P., 1949, с. 70.

²⁴ R. M. Grant. Gnosticism and Early Christianity. N. Y., 1959.

²⁵ Там же, с. 13.

²⁶ H.-M. Schenke. Die Gnosis — Umwelt des Urchristentums. В., 1965.

²⁷ Там же, с. 374.

²⁸ Там же, с. 374—375.

²⁹ Там же, с. 412.

³⁰ «Когда человек, ощущающий себя пророком, будучи во власти гностического мировоззрения, осознает необходимость создать этиологический миф, который может объяснить чуждость человека в мире, он творит эту систему» (там же, с. 413).

³¹ Там же, с. 395.

³² Ugo Bianchi. Le problème des origines du gnosticisme. — Le origine delle gnosticismo, с. 13—14.

³³ Это, разумеется, не означает, что достигнуть понимания гностицизма можно вне знания событий мировой культуры. Сравнения, в которых нуждаются его исследователи, касаются культуры не только древности и средневековья, но также нового и новейшего времени. Область возможных сопоставлений простирается от произведений средневековых мистиков до сочинений экзистенциалистов, от индийской философии до текстов, связанных с русским хлыстовством.

³⁴ А. Б. Р а н о в и ч. Очерк истории раннехристианской церкви. М., 1941.

³⁵ Р. Ю. В и п п е р. Рим и раннее христианство. М., 1954.

³⁶ А. Б. Р а н о в и ч. Очерк истории раннехристианской церкви, с. 111.

³⁷ Там же, с. 126.

³⁸ Там же, с. 120—121.

³⁹ Там же, с. 114.

⁴⁰ Там же, с. 129.

⁴¹ Р. Ю. В и п п е р. Рим и раннее христианство, с. 188.

⁴² Там же, с. 187.

⁴³ Это произведение относят к III в. (Koptisch-gnostische Schriften. Bd I. — Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Ieu, Unbekannte altgnostisches Werk. Herausgegeben von C. Schmidt. В., 1954, с. XXIV).

⁴⁴ Греческий подлинник, с которого был сделан коптский перевод, найденный среди рукописей Наг-Хаммади, датируется временем между 150 и 180 гг. (Tractatus tripartitus. Pars I. De Supernis. Ed. R. Kasser, M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, Jan Zandee. Bern, 1972, с. 37).

⁴⁵ Как было отмечено во введении, документы, преимущественно использованные в книге, связаны с христианством. Но не эта связь в центре внимания автора. Отрывки, заслуживающие специального изучения с точки зрения христианской догматики, рассматриваются здесь лишь в контексте гностической проблемы.

⁴⁶ Вот как «Апокриф Иоанна», относящийся к первой половине II в. (не позднее), рисует такое откровение: «Учение [и слова Спасителя. И он] открыл те [тайны, которые] скрыты в молчании, [Иисус Христос, и] он обучил им Иоанна, [который] постиг это. Случилось [же] это в [тот день], когда вошел Иоанн, [брат] Иакова (это сына Зеведея). Он вошел в храм. Фарисей встретил его (имя его Ариман) и сказал ему: Где твой учитель, которому ты следуешь?»

И [он сказал] ему: [Место], откуда он пришел,—туда [он снова возвратился. Сказал ему] фарисей: [Обманом этот назарянин] ввел вас в заблуждение и он [] и он запер [ваши сердца и повернул вас] от заповедей [ваших отцов. Когда] я услышал это, я, [Иоанн, отправился] из храма [на гору, место пустынное], и был я [очень] опечален [сердцем и сказал]: Почему [избран Спаситель]? И почему [он послан в мир своим Отцом? И кто его] Отец, который [послал его]? И каков [тот] эон, [к которому] мы пойдем? Ибо он ... [Он сказал нам]: Эон, [к которому мы пойдем, приняв] вид эона [того, керушимого. Но он не] учил нас [о том, каков он]. В то время, [когда я думал об этом] в сердце [своем], небо [раскрылось], и все сотворенное осветилось [] нижнюю часть неба, и содрогнулся [весь мир]. Я [испугался и сонулся, когда увидел] в свете [юношу, который встал] передо мною. [Но] когда я увидел [образ старца],— он был велик,— и он [изменял свой] облик,— он был как малый в [одно и то же] время передо мною, и он был также [единством] многих форм в свете, и [формы] открывались друг в друге,— [будучи одним], почему он был в трех формах? [Он] сказал мне: Иоанн, Иоанн, почему ты сомневаешься? Или почему страшишься? Неужели ты не чужд внешнему? Это так: не будь малодушным! Я тот, кто [с вами] все время. Я — [Отец, я] — Мать, я — Сын. Я — неуловимый и неоскверненный...» (Н.-Х., II, соч. 1, 1—2).

⁴⁷ В других гностических сочинениях (Iren., Adv. Haer., I, 2, 2; Hipp., Elench., VI, 30, 6) она названа Софией.

⁴⁸ Понятия «христианский» и «гностический» путь требуют самого внимательного отношения к себе. Ведь мы говорим «христианский канон» и находим в нем гностические идеи, говорим «отцы христианской церкви» и знаем, что не одного и не двух из них обвиняли в гностической ереси. Слова многозначны, и различна возможность их употребления. Одно дело, когда тех или иных людей гностиками называли их современники, иное — когда историк, пытаясь разобраться в причинах, вступает на путь отвлеченных рассуждений и оперирует словами «гносис», «гностицизм», «христианство». Эти слова встречаются в философском, религиозном, психологическом контексте и всякий раз с обновленным значением. В историческом христианстве гносис присутствует, но в качестве мироощущения и миропонимания он может сочетаться с иным чувством, с иным пониманием, может быть ведущим в мировоззрении, а может играть второстепенную роль. Постижение и вера сопоставляются в текстах. Христианская вера, предполагающая дарение, благодать, ведет к сопричастности высшей силе. Гносис, постижение имеет целью отождествление. Одна и та же тема — отношение к высшей силе, один круг образов — и вместе с тем прямо расходящиеся пути. Колебания при их выборе нередки. Даже канонический текст Нового завета хранит следы этого. Личное начало, чувство, с которым человек воспринимает все мироздание, подсказывают ему: все в нем, он превыше всего, и рождаются слова, подобные тем, из-за которых Оригена как гностика причисляли к еретикам.

⁴⁹ Здесь в первую очередь можно сослаться на многочисленных сторонников феноменологического метода (не смешивать с философией Гуссерля!), цель которого, по А. Ш. Пюэшу (Н.-Ch. Puech. En quête de la Gnose, I. P., 1978, с. XIII), в том, чтобы обнаружить «сущность» (essence) в недрах «явлений» (manifestations). Подобно А. Ш. Пюэшу, эти ученые склонны видеть в гносисе особый тип ре-

лигиозности, некий стиль жизни, а потому готовы причислять к гностикам и христианских гностиков, и языческих (мандеев, манихеев, герметистов, творцов «*Oracula Chaldaica*»), присциллиан, павлинистов, богомилов, катаров, создателей средневековой магии, астрологии, алхимии, приверженцев каббалы, некоторых течений в исламе, последователей учений на Дальнем Востоке, наконец, в современной Европе (там же, с. 186).

⁵⁰ В этом отношении автор настоящей работы присоединяется к тем ученым, которые вслед за А. Гарнаком настаивали на теснейшем взаимодействии гностицизма и раннего христианства. Сопоставление Ветхого и Нового завета, противоположность творения и откровения, Иисус как божество в душе гностика — это и многое другое прямо касается христианства. О христианском происхождении гностицизма см.: S. Pétrement. *Le Colloque de Messina et le problème du gnosticisme.* — «*Revue de Métaphysique et de Morale*». 1967, № 3.

⁵¹ «Не спрячут предмета большой ценности в большом сосуде, но часто мириады, которые не счесть, бывали брошены в сосуд (стоимостью) в ассарий. Подобным образом с душой; предмет ценный, она заключена в презренное тело» (Н.-Х., II, соч. 3,22); «Жемчужина, если она брошена в грязь, не станет более презираемой, и, если ее натрут бальзамом, она не станет более ценной. Но она всегда ценна для ее обладателя. Подобным образом сыновья Бога, где бы они ни были, они всегда имеют ценность для их Отца» (Н.-Х., II, соч. 3,48); «Осел, ходя вокруг жернова, сделал сто миль, шагая. Когда его отвязали, он находился все на том же месте. Есть люди, которые много ходят и никуда не продвигаются. Когда вечер настал для них, они не увидели ни города, ни села, ни творения, ни природы, ни силы, ни ангела. Напрасно несчастные трудились» (Н.-Х., II, соч. 3,52).

⁵² Подобно тому как ценности новой для Египта христианской религии получали там свое выражение с помощью греческих слов, философская терминология в коптских гностических текстах была преимущественно греческой, хотя осмыслялись и оценивались понятия по-разному. Ср., например, у Платона («Тимей», 29а): «...ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин» (цит. по: Платон. Сочинения. Т. 3. Ч. 1. М., 1971, с. 470. Пер. С. С. Аверинцева). В гностическом тексте: «Мир (cosmos) произошел из-за ошибки. Ибо тот, кто создал его, желал создать его негибнущим и бессмертным. Он погиб и не достиг своей надежды. Ибо не было нерушимости мира и не было нерушимости того, кто создал мир...» (Н.-Х., II, соч. 3,99).

⁵³ Были гностические секты кайнитов, содомитов. Поклонялись Иуде, предательством своим положившему начало страданиям Иисуса и тем самым спасению людей.

⁵⁴ Три ступени прошло египетское монашество, по мнению одного из исследователей (Farag Rofail Farag. *Sociological and Moral Studies in the Field of Coptic Monacism.* Leiden, 1964): 1) отшельничество; 2) полуобщезитие, связанное с именем Антония (251—356); 3) общежитие, установленное Пахомием (ок. 286—346) — отшельники поселялись в одном монастыре, подчиняясь правилам, которые установил Пахомий (ср.: *Les pères du désert. Texte choisis et présentés par René Draguet.* P., 1949; W. L. Westermann. *On the Background of Coptic.* — *Coptic Egypt.* The Brooklyn Museum. 1944).

⁵⁵ Феодор, преемник Пахомия, обращаясь к своей пастве, ссылается на послание александрийского епископа Афанасия от 367 г., адресованное церквям в Египте: еретики «составили то, что называется апокрифическими книгами, возводят их к древности и дают им имена святых». Далее Феодор говорит: «Но будем настоюще, дабы не читались книги сии, составленные еретиками нечистыми, безбожными и воистину неверующими...» (L. Th. Lefort. *Les Vies coptes de saint Pachôme et ses premiers successeurs*. Louvain, 1943, с. 205—207). Гностические рукописи из Наг-Хаммади, найденные вблизи одного из монастырей Пахомия, были при нем же или немного позже заложены в тайник, где их обнаружили в 1945—1946 гг. Один из первых исследователей этих рукописей, Ж. Доресс, настаивает на том, чтобы крайней датой считать начало V в., когда монастыри Пахомия были полностью подчинены ортодоксальной христианской церкви (см.: *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*. Introduction. Leiden, 1972, с. 5).

⁵⁶ Ср.: «Чем же здесь гордиться истолковывающему? Даже самому Хрисиппу гордиться несправедливо, если он только истолковывает волю природы, а сам не следует ей» (I,17,17). «Беседы Эпиктета» даны в русском переводе Г. А. Тароняна, опубликованном в ВДИ за 1975—1976 гг.

⁵⁷ «Такова ведь природа живого существа: оно все делает для себя. Ведь и солнце все делает для себя, да в конце концов и сам Зевс. Однако когда Зевс хочет быть Ниспосылателем дождя, Подателем плодов, Отцом людей и богов, то видишь, что он не может осуществить эти дела и названия без того, чтобы не быть полезным для общего блага. И вообще он устроил природу разумного существа такой, чтобы оно не могло осуществлять ни одного личного блага без того, чтобы не приносилась какая-то польза для общего блага» (1,22,11—13).

Глава 2

¹ S. Giversen. *Apocryphon Iohannes*. Copenhagen, 1963.

² R. Bultmann. *Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen, 1921.

³ О последовательности операций над текстом синоптических евангелий по этому методу см.: Fr. C. Grant. *The Gospels. Their Origin and their Growth*. L., 1957, с. 40—51.

⁴ А. Юлихер, *Религия Иисуса и начало христианства до Никейского собора*. Пер. с нем. (в серии *Общая история европейской культуры*). Т. V, отдел I. СПб., (6. г.), с. 160.

⁵ См.: W. R. Farmer. *The Synoptic Problem*. N. Y.—L., 1964.

⁶ Правда, в литературе эта мысль неоднократно высказывалась и раньше. Она встречается уже у Н. S. Reimarus (1694—1768). Об этом см.: M. Perrin. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. L., 1967, с. 210.

⁷ Fr. C. Grant. *The Gospels. Their Origin and their Growth*, с. VIII.

⁸ В нумерации изречений мы пошли за Ж. Дорессом, который в 1959 г. первым предложил деление памятника на 188 глав-изречений (J. Dorese. *L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes*

de Jésus). В дальнейшем многие исследователи приняли деление на 114 изречений, предложенное в том же 1959 г. в издании: *L'Évangile selon Thomas. Texte corré et trad. par A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till et Iassah abd al Masih*). На 114 изречений, хотя и несколько иначе, чем в предыдущем издании, разделено в: R. M. Grant with D. N. Freedman. *The Secret Sayings of Jesus*. L. and Glasgow, 1960.

⁹ J. Doresse. *L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*.

¹⁰ R. M. Grant with D. N. Freedman. *The Secret Sayings of Jesus*. London — Glasgow, 1960, с. 142.

¹¹ R. Mc L. Wilson. *Studies in the Gospel of Thomas*. L., 1960, с. 60—61, 147, 151.

¹² J. Doresse. *L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*, с. 183—184.

¹³ Переводы из Нового завета даны по изд. Московской патриархии. М., 1956.

¹⁴ R. M. Grant with D. N. Freedman. *The Secret Sayings of Jesus*, с. 159 и 173.

¹⁵ R. Mc L. Wilson. *Studies in the Gospel of Thomas*, с. 99—100.

¹⁶ Эта формула, неоднократно встречающаяся в канонических евангелиях (Матф. 13,9; Марк. 4,9 и 4,23; Лук. 8,8 и т. д.), у Фомы присутствует в изречениях 8, 26, 29, 67, 69, 100.

¹⁷ «Евангелие от Фомы», введение: «И он сказал: Тот, кто обретает истолкование этих слов, не вкусит смерти».

¹⁸ Все сказанное ранее о сочетании в гностическом творчестве начала экстатического и рефлекслирующего, о близости его искусству и т. д. не мешает, как думается, рассматривать «Евангелие от Фомы» в виде системы. Другой вопрос, как ее характеризовать.

¹⁹ J. Doresse. *L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*, с. 184.

²⁰ R. M. Grant with D. N. Freedman. *The Secret Sayings of Jesus*, с. 161.

²¹ Там же.

²² R. Mc L. Wilson. *Studies in the Gospel of Thomas*, с. 100—101.

²³ M. Perrin. *Rediscovering the Teaching of Jesus*, с. 15—53.

²⁴ Там же, с. 110—114.

²⁵ Речь идет об одном из действующих лиц сюжета, рассказанного в Талмуде. Приводим по: M. Perrin. *Rediscovering the Teaching of Jesus*, с. 111—112.

²⁶ Там же, с. 113—114.

²⁷ Однако этот апокриф хорошо знали в древности. Очень интересное наблюдение было сделано А. Ш. Пюэшем, который в ранее найденных трех папирусах из Оксирина обнаружил совпадение нескольких фрагментов, содержащих греческую версию изречений Иисуса, с коптским текстом евангелия (об этом см., в частности, статью 1957 г., перепечатанную в: H.-Ch. Puech. *En quête de la Gnose II. Sur l'Évangile selon Thomas*. P., 1978, с. 33 сл.).

²⁸ R. Mc L. Wilson. *Studies in the Gospel of Thomas*, с. 9.

²⁹ Ссылка на статью Г. Гарриет — она осталась автору настоящей работы недоступной — имеется в книге: R. M. Grant with D. N. Freedman. *The Secret Sayings of Jesus*, с. 99.

³⁰ R. M. Grant with D. N. Freedman. The Secret Sayings of Jesus, с. 112.

³¹ «Евангелие от Фомы» скорее наводит на мысль о беседе Иисуса с толпой, а не только с отдельными учениками (см., например, изречение 83: «Женщина в толпе сказала ему...»; изречение 76 — восстановление очень правдоподобно: «[Некий человек сказал] ему...»).

³² «Иисус сказал: Блажен тот лев, которого съест человек, и лев становится человеком. И проклят тот человек, которого съест лев, и лев станет человеком». Мы присоединяемся к А. Ш. Пюэшу, который предлагает читать в конце: «человек станет левом».

³³ Р. Грант — Д. Фридман тоже рассматривают изречения 11 и 12 как одно (см.: R. M. Grant with D. N. Freedman. The Secret Sayings of Jesus, с. 123).

³⁴ О семантических рядах в мифологии см.: И. М. Дьяконов. Введение. — Мифология древнего мира. М., 1977.

³⁵ Ср. также о доме, построенном на камне (Матф. 7, 24—25 и Ис. 11, 2).

³⁶ Этот образ, употребленный в ином контексте, может ассоциироваться не с «миром», но с «царством» (см. II, соч. 3, 24). Об образах подробно говорится в «Евангелии от Филиппа», где раскрывается их место в бытии и познании.

³⁷ В литературе существуют различные версии перевода: Ж. Доресс: *Soyez vous <comme> des passants*; А. Ш. Пюэш: *Soyez passant*; Р. Грант — Д. Фридман: *Come into being as you pass away*. Мы склонны присоединиться к варианту Доресса — Пюэша. В правильности его убеждает грамматический разбор, любезно выполненный по нашей просьбе А. И. Еланской.

³⁸ R. M. Grant with D. N. Freedman. The Secret Sayings of Jesus, с. 148.

³⁹ Изречение 57 приводит Блаженный Августин (*Contra adversarium legis et prophetarum*, II, 4, 14): Иисус разъясняет апостолам, спрашивающим его о пророках, что те оставили живого и говорят о мертвых.

⁴⁰ См. выше, с. 64—65.

⁴¹ См. выше, с. 66—67.

⁴² Изречение 69 — ср. Матф. 21, 33—41; Марк 12, 1—9; Лук. 20, 9—16. Изречение 70 — ср. Матф. 21, 42; Марк 12, 10; Лук. 20, 17.

⁴³ Изучавшие изречение 71 А. Ш. Пюэш, Ж. Доресс и Р. Грант — Д. Фридман предлагают разные переводы. Коптский текст не содержит безусловных доказательств в пользу какого-либо одного варианта. Приведем поэтому все три.

Пюэш: «*Jésus a dit: Celui qui connaît le Tout, étant privé de soi-même, est privé du Tout*»;

Доресс: «*Jésus dit: Celui qui connaît le Tout, qui n'a besoin que de lui-même, il a besoin de tout le Lieu!*»;

Грант — Фридман: «*Jesus said: He who knows the All, in that he alone has need, has a need everywhere*».

⁴⁴ Об образах см. II, соч. 3, 26, 60, 61, 67, 69, 72, 86, 124, 125.

⁴⁵ О «покое» ср. изречение 56.

⁴⁶ Ср. II, соч. 3, 87.

⁴⁷ А. Гарнак. История догматов. — Общая история европейской культуры. Т. V Отд. 1, с. 228.

¹ Сошлемся в качестве примера на обстоятельную монографию Ж. Э. Менара (J. E. Ménard. *L'Évangile selon Philippe*, Strasbourg, 1967). Анализ теологии евангелия позволил ученому прийти к выводу, что этот памятник относится к среде валентинианского толка типа «Пистис София», причем заметна близость его к манихейской традиции. Менар считает «Евангелие от Филиппа» более древним, чем «Евангелие от Фомы». Он полагает, что «коптский переводчик имел перед глазами греческий оригинал, который отразил сирийскую среду и который восходит, самое большее, к III веку... Можно также заключить, что, несмотря на все семитские влияния, «Евангелие от Филиппа» представляет собой гностический труд эллинистического типа. Оно находится на слиянии двух больших греческих философских школ — неоплатонизма и стоицизма» (с. 35).

² Как и в «Евангелии от Фомы», исследователей увлекает задача — обнаружить разные наслоения в памятнике, представить текст в виде работы ряда редакторов (см., например, R. Kasseg. *L'Évangile selon Philippe* — *Revue de théologie et de philosophie*. СIII, I, 1970, с. 18—19). Но подобное расщепление текста далеко не всегда выглядит убедительно.

³ К этому вопросу исследователи возвращаются постоянно. Вот несколько примеров, по которым можно оставить представление о разнообразии мнений. Преобладает мысль об аристократичности гностического мировосприятия, о его элитарности — см., например, H.-Ch. Puech. *En quête de la Gnose*. T. I. P., 1978, с. XXII. (Однако, строго говоря, это еще не есть определение социального лица его adeptов). Ср. Б. Б. Маргулес, О социальных корнях христианского гностицизма (доклад, прочитанный на международном коллоквиуме в Галле в 1967 г., отд. оттиск, с. 160). В последней работе делался упор на возможность увидеть в гностических учениях Египта «социальные взгляды и чаяния народных масс» (с. 164—165). Автор связал христианский гнозис Египта с крестьянством (с. 162). «Голос предместий» больших городов древности, подобных Александрии, Антиохии или Ктесифону, слышался в гностических текстах другим исследователям (см.: M. Tardieu. *Trois mythes gnostiques*. P., 1974, с. 39).

⁴ Ср. изречение 110: «Тот, кто обладает знанием истины, свободен. Свободный не творит греха, ибо тот, кто творит грех, — раб греха... Знание истины возвышает сердце тех, кому не дано творить грех. Это делает их свободными и делает их выше всего. Но любовь созидает. Итак, тот, кто стал свободным из-за знания, из-за любви, раб тех, кто еще не смог подняться до свободы знания...»

Глава 4

¹ M. Krause u. Pahor Labib. *Gnostische u. Hermetische Schriften aus Codex II u. Codex VI*. Glückstadt, 1971, с. 26.

² В «Толковании о душе» встречается это греческое слово, так как коптское *hêt* — вместилище разума — могло бы заменить его лишь весьма приблизительно. Здесь, как, впрочем, и во множестве других решающих случаев, связанных с новыми для египтян темами, копты предпочитали заимствовать греческие слова.

³ Об этом подробнее см.: П. П. Блонский. *Философия Плотина*. М., 1918, с. 169.

⁴ *Die Exegese hinsichtlich der Seele. Die sechste Schrift aus Nag-Hammadi-Codex II eingeleitet u. übersetzt von Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften. Federführend: Hedda Bethge. Машиноп. экз.*

⁵ Обратимся к аллегорическому истолкованию библейских текстов и «Одиссеи», которое связано с приемом отождествлений. Примеры излюбленного гностиками аллегорического истолкования можно найти у Ж. Доресса (J. Dorese. *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*. P., 1958, с. 208 сл.). Но в чем смысл этого движения мысли, этого желания гностических авторов обнаружить и раскрыть аллегорию? Мир относительный скрывает абсолютное. Поэтому знание, помимо прочего, — умение увидеть в явленном тайное, в открытом — сокрытое, прочесть аллегорию.

⁶ Ср. «Евангелие от Филиппа», II, соч. 3, 44.

⁷ Есть связь между противоположностью материального и духовного и противоположными состояниями: одно связано с материальным началом, с существующим, с относительным бытием и рассудочным знанием, другое — с духовным началом, с сущим, с абсолютным бытием и мистическим знанием.

⁸ W. C. Robinson. *The Exegesis on the Soul.* — Nov. Test. XII, 1970; K. M. Fischer. *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*. B., 1973.

⁹ Ж. Доресс назвал Толкование комментарием, не претендующим на то, чтобы быть «великим пророческим откровением» (J. Dorese. *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, с. 209). Примечательно, что и здесь прорываются черты, общие для того мистического направления, с которым связаны рукописи из Наг-Хаммади.

¹⁰ Так, знатоку гностических текстов многое может сказать аллегорическое толкование Библии и «Одиссеи»; см.: J. Dorese. *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, с. 208 сл. У исследователей возникают вопросы: нет ли общего с симонианством и не повторяется ли в тексте миф о Елене, спутнице Симона, не указывает ли отсутствие каких бы то ни было антииудейских штрихов в Толковании, немногочисленность действующих лиц, простота мифа на раннюю его разновидность, как понимать образ брата — жениха и спасителя, как относится он к христианской и гностической традиции.

¹¹ Было бы неверным, разумеется, отрицать наличие моральной темы в Толковании. Оно ставит вопрос о совершенной жизни, однако в форме иной, чем, скажем, стоики, христиане или Плотин. Исходным пунктом морали Толкования служит анализ человека. Но интеллектуалист Плотин, признававший путь постепенного восхождения к созерцательной жизни, критиковал гностиков: их совет «обратить взор к Богу» не удовлетворял Плотина своей бессодержательностью, молчанием о том, что такое добродетель, сколько их, как их приобретают, какова их роль в движении человека к созерцанию (Епп. II, 9, 15). Толкование полностью следует порицаемой Плотинем гностической традиции: оно не касается вопроса о добродетелях, об отношении к людям как средстве достигнуть совершенной жизни. Очищение и возрождение мыслятся как уход от материальных, частных целей и внутренняя активность, прямо не связанная с людьми, с обществом. Этим Толкование отличается и от

стоического, и от близкого последнему христианского идеала. Гностический характер апокрифа выражен достаточно определенно. Психологизм в сочетании с пренебрежением к социальной природе человека — черта чисто гностическая. Самоволие души, понижение целей у нее как основа ее падения, следующею затем раскаяние как путь души к утраченному единству — все это обычные элементы гностицизма.

Глава 5

¹ Koptisch-agnostische Schriften. I Bd — Die Pistis Sophia... В., 1954, с. 44—45.

² Ср. Лук. 24, 13 сл.; Деяния, 1, 3.

³ Ср. «Пастырь Гермы».

⁴ «Уже познал ты, и назовут тебя познавшим себя самого, ибо тот, кто себя не познал, не познал ничего» (II, 138).

⁵ «Но тот, кто познал себя самого, уже получил знание о глубине всего» (II, 138).

⁶ «Тела же сии, которые явлены, поедаемы созданиями, им подобными. Потому-то тела изменяются. Но то, что изменяется, погибнет и оскудеет, и нет уже надежды на жизнь, ибо тело скотское» (II, 139).

⁷ Тема самопознания тесно соприкасается с темой благодати. Обе они развиваются и в другом апокрифе из второго сборника, «Толкование о душе». Примечательно, что в отличие от христианского учения здесь очень важная роль отводится именно самопознанию — основе самостоятельного решения и действий человека, его самосовершенствования.

⁸ «И, приступив, ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им?»

Он сказал им в ответ: Для того, что вам дано знать тайны царства небесного, а им не дано» (Матф. 13, 10—11).

⁹ О Фоме и тех, кто с ним, Иисус говорит: «Если дела истинны, явленные в мире, трудны, дабы вам делать их,— как ныне хотите вы делать то, что принадлежит величию возвышенному, и то, что принадлежит исполнению, которые не явлены? Как назовут вас делателями? Потому вы — ученики и не получили еще величия совершенства» (II, 138). И далее: «Потому-то вы малы, покуда не станете совершенными» (II, 139). Еще: «Но если все избранные покинут скотскую сущность, тогда возвратится свет к своей сущности» (II, 139); «Если ныне желаете вы стать совершенными, следуйте этому, если нет, ваше имя — незнающий» (II, 140).

¹⁰ «Но если свет выходит наружу и скрывает тьму, тогда дело каждого должно открыться. Ты — наш свет, ибо ты светишь, Господи. Иисус сказал: Свет в свете. Заговорил Фома, сказав: Господи, почему свет явленный, который светит для людей, восходит и заходит? Спаситель сказал: О блаженный Фома, ведь свет явленный стал светить для вас, дабы не остались вы в этом месте, ушли из него. Но если все избранные покинут скотскую сущность, тогда возвратится свет к своей сущности. И его (света) сущность воспримет его, ибо он — помощник добрый» (II, 139).

¹¹ К. Юнг, наверное, отнес бы тип сознания, представленный в апокрифе, к «интравертированному чувствованию» или «интравер-

тированному мышлению». Он, как известно, в некоторых случаях не проводил между ними никакого различия, полагая, что при ярко выраженной внутренней направленности основные идеи являются в такой же мере эмоциональными ценностями, в какой они имеют значение как идеи (см.: К. Г. Юнг. Психологические типы. М. [б. г.], с. 70).

¹² «Если дела истины, явленные в мире, трудны, дабы вам делать их,— как ныне хотите вы делать то, что принадлежит величию возвышенному, и то, что принадлежит исполнению, которые не явлены? Как назовут вас делателями? Потому вы — ученики и не получили еще величия совершенства» (II, 138).

¹³ «Но тот, кто познал себя самого, уже получил знание о глубине всего».

¹⁴ «...и восцарствует с царем, будучи одно с ним» (II, 145).

¹⁵ Понятие «покой» — очень важное в учениях, подобных тому, которые мы рассматриваем. Но содержание его заслуживает специального и осторожного исследования.

¹⁶ «То, что явлено, что погибнет и что изменится...» (II, 140); «...спешащие к явленному, те, кто далек от истины» (II, 140); «Ведь сосуд плоти пропадет, и когда он пропадет, он будет в явленном» (II, 141).

¹⁷ «...и нет уже надежды на жизнь, ибо тело — скотское» (II, 139).

¹⁸ «Те, которые смотрят не на явленное, но без первой любви, погибнут в заботах жизни и жаре огня» (II, 141); «Бодруйтесь и просите, дабы вы не пошли в плоть, но вышли из оков горечи жизни» (II, 145).

Приложение 1

¹ Анализу концепции Р. Бултмана как одного из представителей «неортодоксальной школы» в протестантизме уделил внимание Д. М. Угримович в статье «Попытка „экзистенциальной“ интерпретации христианства» («Вопросы философии». 1966, № 8, с. 100—104).

² R. H. Fuller. The New Testament in Current Study. Some Trends in the Years 1941—1962. L., 1963; Schubert M. Ogdén. Christ without Myth. A Study based on the Theology of Rudolf Bultmann. L., 1962.

³ R. Bultmann. Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung.— Kerygma and Mythos. I. Ein theologisches Gespräch. Hamburg—Bergstadt, 1960.

⁴ R. Bultmann. Glauben und Verstehen. Tübingen, 1930—1960.

⁵ R. Bultmann. Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Zürich—Stuttgart, 1963.

⁶ R. Bultmann. Die Geschichte der synoptischen Tradition. Hamburg, 1962.

⁷ R. Bultmann. Das Evangelium des Iohannes. Göttingen, 1941.

⁸ R. Bultmann. Theologie des Neuen Testaments, 1956—1958 (англ. изд.: Theology of the New Testament. L., 1956—1958).

⁹ R. Bultmann. Jesus. Tübingen, 1964.

¹⁰ R. Bultmann. History and Eschatology. Edinburgh, 1957.

¹¹ Два эпитета existentiell и existential в системе Р. Бульмана связаны с разными понятиями: existential передает оттенок философского понимания существования в целом, а existentiell — того понимания, которым руководствуется индивидуум в каждый данный момент в своей практической деятельности (Schubert M. Ogden. Christ without Myth, с. 53 сл.). Об этой терминологии, отвечающей различному пониманию задач философии существования М. Хайдеггером и К. Ясперсом, см.: A. de Waelhens. La philosophie de Martin Heidegger. Louvain, 1942. Предисл.

¹² R. H. Fuller. The New Testament in Current Study, с. 15.

¹³ «Kerygma u. Mythos». Цит. по: Schubert M. Ogden. Christ without Myth, с. 52.

¹⁴ См.: R. Bultmann. Glauben und Verstehen, III, с. 109 сл. О месте герменевтики в теории исторического познания см.: R. Bultmann. History and Eschatology, гл. VIII.

¹⁵ Дискуссия отражена в многократно переиздававшихся сборниках «Kerygma und Mythos».

¹⁶ K. Barth. Rodolf Bultmann: Ein Versuch ihn zu verstehen. Zürich, 1953.

¹⁷ Там же, с. 4.

¹⁸ См.: R. H. Fuller. The New Testament in Current Study, с. 24.

¹⁹ Этой полемике посвящена книга: K. Jaspers, R. Bultmann. Die Frage der Entmythologisierung. München, 1954.

²⁰ Ход дискуссий отражен в кн.: J. M. Robinson. A New Quest of the Historical Jesus. L., 1959 (нем. изд.: J. M. Robinson. Kerigma and Historical Jesus. Zürich, 1960).

²¹ R. Bultmann. Jesus and the World. N. Y., 1936, с. 9.

²² H. Conzelmann. The Theology of St. Luke. L., 1960.

²³ См.: M. Dibelius. Aufsätze zur Apostelgeschichte. Göttingen, 1951 (англ. изд.: M. Dibelius. Studies in the Acts of the Apostles. L., 1956).

²⁴ E. Henchen. Die Apostelgeschichte, Kristisch-exgetischer Kommentar. Göttingen, 1954.

²⁵ R. A. Edwards. The Gospel According to St. John, Eyre and Spottiswood, 1954.

²⁶ E. C. Hoskyns. The Fourth Gospel. L., 1940.

²⁷ R. Bultmann. Das Evangelium des Iohannes. Göttingen, 1941.

²⁸ C. H. Dodd. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953.

²⁹ C. K. Barrett. The Gospel According to St. John.— SPCK. 1955.

Приложение 2

¹ M. Krause u. Pahor Labib. Gnostische u. Hermetische Schriften aus Codex II u. Codex VI. Glückstadt, 1971, с. XV.

² «Мы старались переводить столь дословно, сколь возможно».

³ Tractatus tripartitus. Pars I. De Supernis. Ed. R. Kasser, M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, Jan Zandee, Bern, MCMLXXII, с. 8.

Сочинение 3

- ¹ Букв. «приписывает».
- ² Букв. «Мертвый, если он наследует живое, не умрет, но, мертвый, он еще будет жить».
- ³ Букв. «себе рабом».
- ⁴ Букв. «из прочного». В коптском тексте здесь употреблен тот же термин, что и в изречении 11.
- ⁵ Если допустить ошибку переписчика в коптском тексте — «отец».

Сочинение 6

- ¹ Букв. «и мужеженщина по своему облику».
- ² Букв. «как мужья верные и честные».
- ³ Букв. «она же становится».
- ⁴ Букв. «я дам отчет тебе».
- ⁵ Букв. «она есть такого рода».
- ⁶ Иерем. 3, 1—4.
- ⁷ Ос. 2, 2—7.
- ⁸ Букв. «она не будет Мне женой, и Я не буду ей мужем».
- ⁹ Букв. «как в день, когда она родилась».
- ¹⁰ Иез. 16, 23—26а.
- ¹¹ Деяния 15, 20, 29; 21, 25; 2 Кор. 7, 1.
- ¹² 1 Кор. 5, 9—10.
- ¹³ Эфес. 6, 12.
- ¹⁴ Быт. 2, 24б.
- ¹⁵ Быт. 3, 16б.
- ¹⁶ Псал. 44, 11—12.
- ¹⁷ Быт. 12, 1б.
- ¹⁸ Ср. Иоан. 6, 63; 2 Кор. 3, 6.
- ¹⁹ Псал. 102, 1—5.
- ²⁰ Букв. «который простил... который исцелил... который избавил... который увенчал... который насытил...».
- ²¹ Ср. Тит. 3, 5; Матф. 19, 28.
- ²² Иоан. 6, 44.
- ²³ Буквально следовало бы перевести деепричастным оборотом: «воздыхая... каясь... исповедуя... постигая... плача... сокрушаясь... ненавидя».
- ²⁴ Матф. 5, 4.
- ²⁵ Букв. «будут помилованы».
- ²⁶ Ср. Лук. 14, 26.
- ²⁷ Ср. Матф. 1, 4; Лук. 3, 3; Деян. 13, 24.
- ²⁸ 1 Клем. 8, 3.
- ²⁹ Исход 30, 15.
- ³⁰ Исход 30, 19—20.
- ³¹ Букв. «Вновь не будет отныне, чтобы приблизились».
- ³² Ср. Од. 1, 48 сл.; 4, 555 сл.; 5, 82 сл.; 151 сл.
- ³³ Буквально следовало бы перевести деепричастным оборотом: «плача и печалясь... отвернув ... желая ...».
- ³⁴ Букв. «свой город». Ср. Од. 5, 215 сл.
- ³⁵ Ср. Од. 1, 57 сл.
- ³⁶ Букв.: «в свой город». Ср. Од. 13, 350 сл.

³⁷ Ср. Од. 4, 261 сл.

³⁸ Ср. Исход 3, 7 сл.; 20, 1; Втор. 5, 6.

³⁹ Псал. 6, 7—10а.

Сочинение 7

¹ Букв. «ты».

² Ср. Марк. 16, 19; Лук. 24, 51.

³ Ср. Матф. 9, 37; Лук. 10, 2.

⁴ Последние четыре строки этой страницы (144) рукописи сильно попорчены.

⁵ Допустим и другой перевод: «...ибо вы оставили за собой труд и поношение сердца. Ибо когда вы выйдете из трудов...» (ср. Н.-Х., II, соч. 2, изречения 63 и 111).

⁶ Гиверсен полагает, что Атлет — переписчик, мастерски выполнивший свою задачу, и что приписка сделана им (The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary by S. Giversen. Copenhagen, 1963).

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	: : : 3
ГЛАВА 1. ГНОСТИЦИЗМ	16
ГЛАВА 2. НАГ-ХАММАДИ, II, СОЧИНЕНИЕ 2	59
ГЛАВА 3. НАГ-ХАММАДИ, II, СОЧИНЕНИЕ 3	99
ГЛАВА 4. НАГ-ХАММАДИ, II, СОЧИНЕНИЕ 6	110
ГЛАВА 5. НАГ-ХАММАДИ, II, СОЧИНЕНИЕ 7	122
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ИСТО- РИИ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА	142
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. ПЕРЕВОДЫ С КОПТСКОГО	159
ПРИМЕЧАНИЯ	199

Марианна Казимировна Трофимова

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ ГНОСТИЦИЗМА
(Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7)

Утверждено к печати Институтом всеобщей истории Академии наук СССР

Редактор Л. Ш. Фридман. Младший редактор А. В. Бодянская
Художник А. Н. Жданов. Художественный редактор Б. Л. Резников
Технический редактор Л. Е. Синенко. Корректор Р. Ш. Чемерис

ИБ № 13584

Сдано в набор 9.07.79. Подписано к печати 22.11.79. А-13362. Формат 84×108¹/₃₂.
Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая.
Усл. п. л. 11,34. Уч.-изд. л. 12,6. Тираж 7000 экз. Зак. № 471. Цена 75 коп.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

75 коп.