

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ  
ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ

Государственное образовательное учреждение высшего  
профессионального образования  
ОРЕНБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

---

# **ВЕСТНИК**

ОРЕНБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО  
ПЕДАГОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

---

ГУМАНИТАРНЫЕ И ЕСТЕСТВЕННЫЕ  
НАУКИ

**2006**

**№ 2 (44)**

---

Оренбург  
Издательство ОГПУ  
2006

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 141.12

**В. Н. Акатушев, аспирант кафедры философии и культуры Востока**

Санкт-Петербургский государственный университет

**ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ГНОСТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ  
НА ОСНОВЕ ТЕКСТОВ ИЗ НАГ ХАММАДИ (I,3; I,5; X,1; XI,2; XI,3)**

Исследуя феномен гностицизма, на определенном этапе нельзя не заметить, что проблема его дефиниции заключается не только в трудностях, связанных с вопросом о происхождении (место и время), в неудовлетворительном состоянии источников и даже не только в отсутствии общепринятой дифференциации понятий «гносис» и «гностицизм», так или иначе подобные трудности возникают во многих областях исследования религиозных феноменов, а скорее в самой попытке определения. Дело в том, что подобная попытка изначально будет ущербной, поскольку стремится вместить и определить то, что по своему содержанию и значению ее превышает, и потому может быть только формальной, что в рамках накопления научного потенциала оказывается полезным, но мало приближает к пониманию самого феномена. Ни формальное определение, налагающее узкие рамки, ни пустое сравнительное описание, снимающее всякие рамки, не подводят к искомому, но разворачивание смыслового поля феномена, его анализ позволяют проступить собственному облику явления.

В данном смысле собрание коптских рукописей из Наг Хаммади позволяет напрямую обратиться к исследованию феномена гностицизма, а самому феномену заново поставить когда-то заданные вопросы от первого лица.

Поэтому не будем более останавливаться на данной проблеме, обозначим исследуемый феномен как гностические учения, круг исследуемых проблем предопределим как онтологический, центральный материал которых базируется на группе текстов, обнаруженных в районе Наг Хаммади.

На фоне тематического разнообразия, разнородности и различной исторической принадлежности текстов выделяется некая идеологическая общность, то, что позволяет охарактеризовать эту группу текстов как «гностическая библиотека». Даже если принять во внимание определенную долю условности этой характеристики, то, во всяком случае, можно говорить о явном присутствии основного смыслового пласта, имеющего непосредственное отношение к гностическим учениям. Именно из него вырисовывается круг постановок и проработок проблем, определяемых как онтологические. Выявление и рассмотрение этих проблем входит в сферу данного исследования.

С точки зрения заданной онтологической проблематики была поставлена задача проанализировать тексты библиотеки из Наг Хаммади<sup>1</sup>: «Евангелие Истины»<sup>2</sup> (I, 3), «Трех-

частный Трактат»<sup>3</sup> (I, 5), «Марсан»<sup>4</sup> (X, 1), «Валентинианское Учение»<sup>5</sup> (XI, 2), «Аллоген»<sup>6</sup> (XI, 3).

**Онтологическая проблематика.** Ясно, что о собственно «гностической» онтологии можно говорить лишь условно, поскольку рассматриваемые тексты в своем подавляющем большинстве имеют ясно выраженную религиозную направленность. Тем не менее их анализ позволяет выявить определенную «гностическую» систему мировоззрения, т.е. отличное понимание бытия. Более того, сквозной темой проходит напряженный вопрос о его смысле, складывается впечатление, что владелец библиотеки руководствовался неким единым замыслом или вопросом при выборе текстов. За рядом эманаций, множеством эонов, туманными пассажами стоит тот скрытый гносис, к которому призывается читатель. Путь к нему лежит через явленное в текстах. Евгност Блаженный так описывает принцип гносиса: «Тот, кто хочет поверить словам, написанным здесь, пусть он идет от того, что скрыто, до конца того, что видимо, и эта Мысль научит его как вера в вещи, которые невидимы, основаны на том, что видимо. Это принцип гносиса»<sup>7</sup>.

В этом смысле вопрос о гносисе неразрывно связан с вопросом об устройстве бытия сущего. И здесь просматривается возможная методология исследования: разбор устройства бытия сущего, как оно представлено в гностических текстах, очертит область самого гносиса. Гносис определяется истинным бытием, является его выразителем. Обретение гносиса означает обретения истинного бытия. С другой стороны, язык текстов, на котором озвучиваются данные проблемы, по большинству случаев далек от философского, — прежде всего, это мифологический язык. Миф здесь выполняет свою первоочередную функцию, он рассказывает историю. Эта функция отвечает основной задаче гностического учения — рассказать историю бытия сущего, тогда как философский дискурс требовал бы определения бытия сущего как такового. Гностическая же история проходит через возведения одного сущего к другому. В этом просматривается определенная нацеленность на преодоление множественности модусов сущего и на обращение к истинному единому бытию. Гностический миф разворачивается как история трансцендентного мира (Плеромы) и завершается историей мира феноменального (космоса). За пределами этого повествования остается сверхбытие, сфера невыразимого, сфера всех устремлений гносиса и его источник. Миф позволяет подвести к этой сфере, но не раскрывает ее. Гносис не есть только миф, он, по сути, начинается там, где миф заканчивается, т.е. в области религиозного.

В то же время гностический миф, при единстве своей задачи, разворачивается в разнообразии форм, соответствующем разнообразию гностических учений. Отсутствие единой гностической доктрины позволяет говорить об отсутствии такой необходимости, гносис не ставит задачи единения, но призывает к Единому, сверхбытию. В этом смысле допускаются различные способы ответа на его (гносиса) призыв. Свидельством тому служит разнообразие рукописей библиотеки из Наг Хаммади и учения различных гностических школ.

**Гностический миф.** Приступая к анализу гностического мифа, следует отметить, что главная задача состоит не в сведении к некоей единой парадигме под названием «гностический миф», но в разборе его вариаций с точки зрения заданной методологии. Выделение такой парадигмы возможно, но не отвечает структуре самого мифа. (Миф не догма, он требует вариативности, — тем и живет.) Анализу подвергается структура гностического мифа, точнее, ее элементы, соответствующие онтологической проблематике.

**Гностический Абсолют.** Основные онтологические характеристики гностического Бога предстают в виде его атрибутов, которые не относятся к его сущности, поскольку она принципиально непознаваема, но являются его своеобразными наименованиями. В «Трехчастном Трактате» говорится буквально следующее: «Ни одно из имен, которое постигается, говорится, видимо или осознается, ни одно из них не приложимо к нему, даже если оно превосходяще великолепное, возвеличивающее и почитающее. Но возможно произносить эти имена во славу и честь его, в соответствии со способностью каждого, кто воздает ему хвалу»<sup>8</sup>.

Несмотря на преимущественную апофатику, в текстах Наг Хаммади выделяются следующие черты гностического Бога<sup>9</sup>:

1. Абсолютный трансцендент, непостижимый по своей природе, полностью идентичный самому себе.

2. Бог-Отец — первоначало Всего, единый источник гносиса и причина Плеромы.

В основной массе текстов онтологический статус гностического Абсолюта проясняется в контексте его собственного проявления (эманаций), деятельности по устройству Плеромы. Однако особняком в данном отношении стоят тексты «Марсан» и «Аллоген», где проблема онтологического статуса эксплицитно обсуждается.

В «Аллогене» апофатика достигает своего апогея. Абсолют предстает в такой степени трансценденции и непознаваемости, что не нуждается не только в существовании, но и в не-существовании, т.е. обладает только ему присущим бытием<sup>10</sup>, сверхбытием — «не-бытийствующим существованием»<sup>11</sup>, не подпадающем ни под одну предметную категорию. Он является источником бытия, так как содержит в себе все, но, будучи самодостаточным, он не является его создателем.

Его проявление осуществляется в гносисе и «первоначальном откровении», исходящем от него. «Он — первоначальное откровение и знание самого себя, и он единственный, кто знает самого себя»<sup>12</sup>. Это «альфа» и «омега» гносиса. Знание собственного бытия выступает в «Аллогене» единственной положительной онтологической характеристикой Абсолюта.

Несущий Бог превышает всякое описание и понимания, всякого атрибута, он самодовлеющий. Непознаваемость Абсолюта составляет, как ни парадоксально, ядро гносиса и трактуется как «непостижимое знание», которое не поддается выражению: «Если кто-либо понял бы, каким образом он (абсолют. — В. А.) непостижим, или понял бы его, как он есть, во всех отношениях, или сказал бы, что он есть что-то похожее на знание, тот согрешил бы против него и подлежал бы осуждению, поскольку он не знает Бога».

В «Марсане» Нерожденный предстает как Дух, не обладающий бытием<sup>13</sup>. Опять же отказ Абсолюта в бытии не означает его тождественность ничто, но указывает на его все превосходящую природу.

Следующая ступень разворачивания гностического мифа предстает как самораскрытие гностического Абсолюта. Причем самораскрытие происходит посредством вневременного акта познания, помышления Абсолюта о самом себе, в результате чего Абсолют эманурует сущность, тождественную самому первоакту, но которая обретает личностное существование в виде одного из первых эонов<sup>14</sup>.

В «Трехчастном Трактате» Сын является сущностью мысли Отца. Как мысль существует в Отце, так и Сын существует в нем, будучи его первопорождением, он наделен собственным существованием и, будучи сущностью его мысли, он — «нерожденный» и «не имеющий начала и конца». Как самосущий Сын раскрывается в действиях по созданию Плеромы, и, будучи проявлением Отца<sup>15</sup>, он продолжает его самораскрытие.

В «Валентинианском Учении»<sup>16</sup> Абсолют, потенциально содержа в себе все (он описывается как «корень всего»), актуализируется через Сына, который выступает его мыслью, откровением и благодатью. Благодаря Сыну откровение становится доступно и всей Плероме. Будучи «Умом Всего», Сын является устроителем всех вещей.

В «Евангелии Истины» Сын предстает именем Отца, т.е. выразителем и носителем его сущности, более того, Сын тождественен имени Отца и был порожден как имя, которое Отец дал самому себе. Через Сына Отец актуализируется, а Сын становится самой актуальностью Отца<sup>17</sup>.

В «Аллогене» и, по всей видимости, в «Марсане» функцию актуализации Абсолюта берет на себя Триединная Сила, которая состоит из Ума, Жизненности и Сущего. В «Марсане» Триединная Сила определяется как энергия Абсолюта, направленная на устройство Плеромы<sup>18</sup>.

В «Апокрифе от Иоанна» первая мысль Отца, направленная на самого себя, становится его первопорождением, обретая отдельное от него, личностное существование, и становится Пронией<sup>19</sup>, прародительницей всего.

Во всех рассмотренных текстах тема самопознания Абсолюта связана с проблемой его актуализации. Мыслительный акт выступает, с одной стороны, как форма познания, с дру-

гой стороны, как способ реализации потенциально заложенного в Абсолюте бытия, т.е. гносис осуществляется в становлении бытия, и наоборот, что выражает сущность, максимально приближенная к Абсолюту, выполняющая функции медиатора гносиса и устройства бытия. Обратной стороной проблемы актуализации является проблема нисхождения<sup>20</sup> божественной личности, что прослеживается в истории Плеромы, истории творения материального мира и истории пребывания божественного элемента в нем.

**Плерома**<sup>21</sup>. Потенциально Абсолют содержит в себе всю Полноту, актуализируясь через Сына или посредника. Плерома, состоящая из эонов, как целое, воплощает в себе Единое, тождественное бытию. Плерома представляет собой осуществление бытия, т.е. является источником сущего и множественности. Сверхбытие Абсолюта явлено только Абсолюту (вернее, он сам его и представляет) и бытийствует отдельно от его актуализации<sup>22</sup>, т.е. остается тождественным самому себе совершенством, тогда как его актуализация предполагает развитие, историю, разделение и ущербность и возвращение к совершенству.

Плерома как единое, состоящее из эонов, есть явленность<sup>23</sup> атрибутов Абсолюта, каждый из эонов несет часть от сущности<sup>24</sup> Отца, будучи его духовной эманацией.

В «Трехчастном Трактате» эоны изначально пребывают в мысли Отца сперматично, т.е. потенциально. Отец помыслил дать им существование в своей мысли как ментальной сущности, так и существование для самих себя. Он наделил их первоначальной формой с тем, чтобы они могли узнать самого Отца. Обретя собственное существование, но, будучи порождением, не имея собственного бытия и, соответственно, не зная полностью своей природы, эоны находятся в состоянии поиска абсолюта и осознания его существования<sup>25</sup>, что тождественно поиску своей сущности. Это состояние выражается в восхвалении и восхищении Отцом<sup>26</sup>.

Отец открывает себя через Сына<sup>27</sup>, и Сын приносит гносис об Отце всей Плероме. Сын, как и Отец, знает самого себя и являет собой всю Полноту и каждого из ее составляющих, т.е. все эоны существуют в Сыне согласно своим индивидуальным качествам и единым образом<sup>28</sup>. Все эоны стремятся к познанию Отца по причине духовной сущности, которой наделил их Отец<sup>29</sup>.

Процесс порождений или эманаций эонов происходит не как процесс разделения, но как процесс расширения, распространения Отца, так что каждый эон по своей сущности потенциально может отождествиться с Отцом<sup>30</sup>. Эоны составляют вечное единое бытие (Полнота) и тем самым выступают временной характеристикой гносиса. Поскольку возникновение бытия явилось результатом самопознания (гносиса) Абсолюта, постольку Полнота не ограничена в своем вечном стремлении познать Отца, т.е. обрести все совершенство бытия. С другой стороны, будучи самостоятельными сущностями, обладая собственным существованием, эоны, составляющие Полноту, которую содержит в себе Абсолют, несут в себе истину, которая едина по сути и множественна в своих именах, выражениях<sup>31</sup>.

Завершение образования плеромы связано с нарушением целостности ее структуры, в основе которой, как было уже сказано выше, лежит единое стремление всех ее составляющих эонов к гносису Абсолюта. По мере актуализации, т.е. по мере осуществления заложенного в Абсолюте бытия, происходит удаление от самотождественного сверхбытия, самого Абсолюта, что соответствует умалению заложенной в каждой из эманаций Абсолюта его сущности. А поскольку сущность эона и составляет вечное стремление к познанию Абсолюта, и это стремление тем больше увеличивается, чем дальше эон отстоит от Абсолюта<sup>32</sup>, постольку последний из эонов, движимый своим незнанием, пытается познать абсолютную сущность во всей ее непознаваемости<sup>33</sup>, что приводит к нарушению целостности плеромы. Незнание, противоположное гносису, сопровождается аффектами страдающего эона, полагается началом разделения<sup>34</sup> и образования чувственного, материального мира<sup>35</sup>, который заключает в себе часть божественной сущности. Вся дальнейшая история — история борьбы за возвращение отпавшего божественного элемента, история восстановления плеромы<sup>36</sup>.

Поскольку Абсолют в гностическом мифе не является творцом материального мира и плерома резко противопоставляется тварному миру, то встает вопрос о теодицеи, т.е. по какой причине было допущено его творение.

Как было сказано выше, следствием незнания становится творение материального мира. Незнание не просто противопоставляется гносису, в «Евангелии Истины» Абсолют выступает причиной, по которой незнание стало существовать, но не является источником его существования<sup>37</sup>. Незнание, как и все им порождаемое, не имеет онтологического статуса<sup>38</sup>, но предполагает преодоление его отсутствия и утверждение гносиса, как воли Абсолюта<sup>39</sup>, т.е., в определенном смысле, рассматривается как необходимое условие<sup>40</sup> ее реализации.

Гносис Абсолюта, раскрываемый посредством Сына<sup>41</sup> в откровении, требует своего воплощения, области раскрытия, т.е. истории. *Эта история повествуется в форме гностического мифа и предстает как путь гносиса*: «Это гносис книги живых, которую он (Отец. — В. А.) открывал эонам в конце как буквы, открывая, как они не есть гласные и согласные, кто-то мог читать их и думать о чем-то дурном, но скорее это буквы истины, на которых говорят только те, кто знают их. Каждая буква — это полная мысль, как полная книга, поскольку они — буквы, написанные Единным, Отец написал их для эонов с тем, чтобы посредством этих букв они узнали бы Отца. В то время как его мудрость созерцает Слово, его учение произносит его, его гносис открывает его»<sup>42</sup>.

**История гносиса.** Производными незнания являются копии и подобию<sup>43</sup> плеромы<sup>44</sup>, которые порождают материальный мир и тварное человечество<sup>45</sup>. Не будучи сущностями, их существование определяется наличием божественного элемента<sup>46</sup>, отпавшего от плеромы вследствие действий одного из последних эонов и заключающегося в избранном человеческом роде.

Вся дальнейшая история предстает как история борьбы за отпавший божественный элемент<sup>47</sup>, находящийся в материальном мире и являющийся продолжением истории восстановления плеромы. Этот божественный элемент составляет духовная субстанция, которая заложена в человеке<sup>48</sup>. Строение природы человека дублирует строение мироздания, образовавшегося после нарушения целостности плеромы, и представляет собой смешанную структуру, состоящую из духовной, душевной и материальной сущности<sup>49</sup>. Духовная сущность оказывается заключенной в материи и находится под ее властью. Материальный мир, берущий свое начало от аффектов, вызванных деятельностью эона, нарушившего целостность плеромы, соответственно, расценивается как средоточие страданий и незнания.

Обращение к духовной сущности происходит посредством гносиса, явленного Спасителем, который и открывает ее существование<sup>50</sup>. Приход Спасителя означает своеобразный онтологический поворот во всем мироздании: он не только приносит гносис человечеству, но и всей плероме, устраняя нарушение ее единства<sup>51</sup>. Спаситель несет духовному человеку гносис об истинном бытии<sup>52</sup> и этим открывает путь возвращения к нему, с его приходом обретается смысл существования<sup>53</sup>. Истинное бытие отождествляется с гносисом Абсолюта, проявлением которого становится Спаситель<sup>54</sup>. В то же время гносис для духовного человека становится освобождением от материального мира<sup>55</sup> и условием его возвращения к истинному бытию. Если Спаситель приносит в мир гносис как откровение, т.е. сообщает об истинной природе духовного рода, то принимающий откровение должен совершить своеобразный духовный переворот<sup>56</sup>, выражающийся в самопознании, т.е. в обращении к своей истинной природе и восприятию ее. Самопознание освобождает от власти материального мира<sup>57</sup>, сообщая его ложную сущность<sup>58</sup>, оно становится приобщением и отождествлением с истинным, абсолютным бытием<sup>59</sup>.

Самопознанием достигается собственное бытие, исходящее от Абсолюта и актуализируемое посредством Спасителя. Здесь прослеживается свертывание истории — повторение первоакта Абсолюта, самопознания, как отправной точки, и возвращение к истинному бытию, как восстановлению изначального совершенства.

Итак, в рассмотренных гностических текстах гносис отождествляется с истинным совершенным единым бытием, их анализ позволяет выделить следующую онтологическую проблематику.

1. Гносис есть актуализация Абсолюта (Сын), потенциально содержащего в себе все, осуществляющаяся в ходе его самопознания.

2. Гносис заключает в себе абсолютную сущность, пребывающую во всех своих проявлениях, обладающих собственным существованием (зоны, духовное человечество).

3. Как таковой, гносис выступает причиной всего сущего, но не его источником, источником сущего полагается незнание Абсолюта его проявлениями, в которых знание своей абсолютной сущности уменьшается по мере отдаления от самого Абсолюта.

4. Таким образом, гносис предполагает реализацию во времени, т.е. свое историческое воплощение, которое заключается в познании проявлениями Абсолюта своей сущности, где незнание рассматривается как необходимое временное условие познания абсолютной сущности.

5. История гносиса разворачивается как история преодоления несовершенства существования (история восстановления плеромы, история освобождения от материального мира), порожденного незнанием, и возвращения к совершенному истинному абсолютному бытию.

6. Носителем гносиса во всей его полноте выступает Спаситель, будучи актуализацией Абсолюта, он открывает знание об абсолютной сущности, пребывающей в его проявлениях, и, таким образом, дает возможность обращения к совершенному бытию.

7. Обращение к совершенному бытию происходит в процессе самопознания проявлениями Абсолюта своей сущности, которое, в свою очередь, является ее (сущности) актуализацией и условием обретения истинного единого бытия, т.е. осуществлением гносиса.

В «Трехчастном Трактате»<sup>60</sup> гносис достигает своего наиболее полного определения и предстает как «знание всего, что может быть мыслимо», «богатство», «прибавление для увеличения знания», «откровение тех вещей, которые первые были узнаны», «путь к гармонии и к предсуществующему единому, что есть увеличение тех, которые покинули величие, которое принадлежало им в устройении по воли, так чтобы конец был как начало».

#### Примечания

1. Новая волна и импульс в изучении гностицизма связаны с обнаружением в декабре 1945 года собрания коптских рукописей местными крестьянами в Верхнем Египте в районе Наг Хаммади, возле древнего поселения Хенобоскион.

2. «Евангелие Истины» идентифицируется как гностический и, возможно, валентинианский трактат. Его название, следующее из самого текста, может соответствовать «Евангелию Истины», упомянутому Иринеем. В этом случае его можно датировать серединой или второй половиной второго века н.э. (см.: The Nag Hammadi Library in English, 1977. P. 37; также: Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3) / А. Л. Хосроев ; отв. ред. К. Н. Юзбашян. М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 28).

3. «Трехчастный Трактат» берет свое название от трех частей текста, повествующего о происхождении и истории мироздания от начала до ожидаемого «восстановления всех вещей». Используемый в трактате понятийный язык имеет сходства с языком последователей Валентина и, возможно, принадлежит западному учителю валентинианства Гераклиону (см.: The Nag Hammadi Library in English, 1977. P. 54, Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 34).

4. «Марсан» — один из наиболее фрагментарных текстов, его название обнаруживается в конце текста. Этот трактат представляет собой апокалипсис, приписываемый гностическому пророку Марсану. Согласно Порфирию, возможно, это один из гностических апокалипсисов, обсуждавшийся в школе Плотина в Риме. «Марсан» первоначально был написан на греческом, вероятно, сирийским автором в начале третьего века (см.: The Nag Hammadi Library in English, 1977. P. 417; Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 42).

5. «Валентинианское Учение» излагает начало творения и процесс спасения в терминах валентинианской теологии. Текст, наиболее вероятно, принадлежит западной школе валентинианства (см.: The Nag Hammadi Library in English, 1977. P. 434).

6. «Аллоген» представлен в жанре откровения, где некий Аллогена (*ἄλλογενής* — принадлежащий другому роду, чужой) получает божественное откровение и записывает его для своего сына Месса. Неоплатоник Порфирий упоминал трактат с тем же названием, известный Плотину, исходя из чего можно предположить, что первоначально текст был на греческом языке, имел хождение в третьем веке и был переведен на коптский около 300 года н.э. (см.: The Nag Hammadi Library in English, 1977. P. 442; Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 42).

7. «Послание блаженного Евгноста» (III, 3.). Здесь и далее тексты цитируются по изданию: The Nag Hammadi Library in English. Leiden: Brill, 1977. При цитировании используется пагинация, принятая в этом издании, перевод мой.

8. «Трехчастный трактат» (I, 5. 54, 1—11).

9. Там же (I, 5).

Бог-Отец — абсолют, корень всего, единый и единственный Бог, существует до всякого существования, нерожденный и бессмертный, без начала и конца (51—53,6). Источник знания, причина Полноты (55, 36—56). Саморожденный и невыразимый. Поскольку он саморожденный, постольку он постигает сам себя и знает сам себя, но непостижим для кого-либо (54, 40—55, 14). Неизменный в своем вечном существовании и в своей тождественности.

«Евангелие Истины» (I, 3).

Отец — совершенный, непостижимый, невообразимый, создатель Полноты, всезнающий (27, 23—25) и источник эманацій всех космосов (20, 15—22). Ничего не случается без воли Отца, поскольку он знает начало и конец, но его воля неисследима. От него все получило начало и к нему все вернется (37, 21—35).

«Апокриф Иоанна» (II, 1).

Единое — Бог Истинный и Отец Всего. Абсолют, совершенный и безграничный, вечный, непостижимый, бестелесный. Создатель эонов и жизни. Источник блаженства, знания, добра, благодати. (2, 26—4, 15). Отец всего, от которого все вещи стали существовать, первый Человек, ибо он открыл свой вид в человеческой форме (5, 4—11).

«Евангелие Египтян» (III, 2).

Отец — великий, невидимый Дух. Свет света эонов света, свет слова и истины. Отец тишины сокрытый, бесконечный. Невидимый Отец духовного человека (40, 12—41, 7).

«Валентинианское учение» (XI, 2).

Отец Невыразимый — невыразимая Монада, обитающая в Диаде в паре с Тишиной (22, 17—24). Первоначало, Отец открыл себя в себе, затем откровение стало доступно всей Полноте (24, 26—39). Два требования Отца: 1) не позволять, чтобы что-либо происходило в Плероме вне сизигий, и 2) чтобы всегда эоны производили и приносили плоды (36, 29—34).

10. «Аллоген» (62, 20—27): «И он есть нечто вместе с присущим ему бытием».

11. «Аллоген» (62, 20—63, 13).

12. Там же (63, 14—16).

13. «Марсан» (X, 1): «...Нерожденный, который не обладает бытием, который есть Дух» (4, 13—19).

14. Здесь просматривается тождественность природы (сущности) эона и исполняемой им функции.

15. «Трехчастный трактат» (далее «ТрТракт») (57, 40—58, 8): «Поскольку как Отец есть единое и открывает себя как Отца ему одному, так же и Сын явился братом ему (Отцу) одному, в силу того, что он нерожденный и безначальный».

16. «Валентинианское Учение» (23, 31—38).

17. См.: «Евангелие Истины» (38, 7—5).

18. В «Аллогене», как и в «Марсане», функцию образования Плеромы берет на себя Триединая Сила. К сожалению, из-за лакун в тексте, сложно сказать, чем она является по отношению к Абсолюту. Можно лишь предположительно говорить о сходстве ее функций с Триединой Силой из «Марсана».

19. Πρόνοια — предусмотрительность, мудрость, предвидение.

20. В «Валентинианском Учении» Сын является не только Мыслью Отца, но также и его нисхождением (23, 32—38).

21. Здесь мы не будем рассматривать все многообразие плеромических образований, представленных в текстах Наг Хаммади, основное внимание уделим «Трехчастному Трактату», приписываемому школе Валентина, где, как нам кажется, представлена концептуальная разработка вопросов, касающихся природы и истории Плеромы и ее составляющих эонов.

22. «ТрТракт» (71, 13—18): «Хотя Отец бесконечно открывает себя, он не желал, чтобы они (эоны. — *А. В.*) познали его, поскольку он дает быть познанным таким путем, чтобы быть искомым, при этом сохраняя свое непостижимое первоначальное бытие».

23. «ТрТракт» (62, 20—27): «...поскольку они (эоны. — *А. В.*) проявления Отца, который совершенный и полный, так же как и те, которые произошли от него, которые совершенны тем обстоятельством, что они прославляют Отца».

24. «ТрТракт» (73, 8—17): «Каждый из эонов есть имя каждого из свойств и сил Отца, поскольку он существует во множестве имен, которые смешаны и гармоничны друг с другом».

25. «ТрТракт» (61, 20—28): «Младенец, будучи в форме плода самодостаточен до тех пор, пока не увидит того, кто зачал его. Поэтому у них (у эонов. — *А. В.*) была единственная задача — искать его (Отца. — *А. В.*), понимать, что он существует, всегда желать выяснить, что существует».

26. «ТрТракт» (63, 10—30) «Хотя Отец, как он есть, непостижим. С тем, чтобы он мог получать славу от каждого (эона. — *А. В.*), Отец открывает себя, но в своей невыразимости он скрыт как невидимый, в то же время он умственно познает себя. Поэтому величие его высоты заключается в том, что они свидетельствуют о нем и видят его. Он становится проявлением, так чтобы он мог быть прославляем в богатстве своей сладости».

27. «ТрТракт» (64, 28—39): «Отец в соответствии со своим возвышенным местоположением над Полнотой, будучи неизвестным и непознаваемым, обладал таким величием и величиной, что если бы он открыл себя внезапно и быстро всем возвышенным эонам, происшедшим от него, то они пострадали бы. Поэтому он передавал свою силу и неисчерпаемость в том, в котором он пребывал».

28. «ТрТракт» (67, 10—14): «Он (Сын. — *А. В.*) принес Отца Полноте. Он также есть Полнота, поскольку он тот, кто есть знание для себя, и он есть каждое из свойств».



29. «ТрТракт» (71, 35—72, 5): «Вся полнота эонов любит и желает совершенного, полного открытия Отца, и это их свободное согласие... Посредством своей воли Отец, тот, кто возвышен, узан, и это посредством духа, который дышит в Полноте и дает им идею поиска непознанного».

30. «ТрТракт» (73, 18—28): «Эманация Полноты, которая существует от того, кто существует, не происходила как отделение одного от другого, как отброшенное тем, кто порождает. Скорее их порождение похоже на процесс расширения, как Отец расширяет себя до тех, кого любит, так что те, кто произошли от него, могли бы стать также им».

31. «ТрТракт» (73, 18—74, 17): «Как настоящий век, хотя и един, разделен на единицы времени, а единицы времени разделены на годы, а годы разделены на времена года, времена года — на месяцы, месяцы — на дни, дни — на часы, а часы — на минуты, также и эон Истины, поскольку это единство и множество, обретает славу в малых и великих именах, согласно с силой каждого понять его, по сходству с ручьем, который впадает в потоки и озера, и каналы, и рукава рек, или как корень, который распространяется под деревьями и ветвями с плодами, или как человеческое тело разделено неделимым образом на члены, первоначальные и второстепенные, малые и большие».

32. Соответственно увеличивается незнание эона по отношению к Абсолюту.

33. См. «ТрТракт» (75, 28—77, 36), «Евангелие Истины» (17, 5—20) (далее «ЕвИст»).

34. В результате разделения и отпадения от плеромы последнего эона образуется область, лишенная знания (κένωμα γνώσις).

35. См. «ТрТракт» (85, 7—12), «ЕвИст» (17, 5—20). Интересно отметить, что именно аффектные чувства: страх, печаль, сомнения — дают начало чувственно воспринимаемому, материальному миру.

36. В нашу задачу не входит реконструкция всего гностического мифа во всех его вариациях. Здесь мы опускаем историю кеномы, т.е. рождение Демиурга, его творений, страдания последнего эона и его преобразований.

37. «ЕвИст» (18, 2—3): «Забвение не стало существовать от Отца, хотя оно, конечно же, стало существовать по причине Отца». Также в «ТрТракт» (126, 1—2): «Как восприятие знания о нем есть его проявление отсутствия ревности и откровение богатства его сладости, которое является его второй славой, так же он полагается причиной незнания, так же как он есть источник знания».

38. Однако нельзя сказать, что оно есть ничто.

39. «ЕвИст» (22, 27—37): «Удивительно, что они были в Отце, не зная его, они были готовы выйти сами по себе, поскольку они не могли понять или узнать того, в котором они находятся. Так как, если бы его воля не исходила, таким образом, от него, поскольку он открывал ее в виде знания, в котором все эманации действовали совместно». И еще (37, 21—25): «Ничего не случается без него, ничего не случается без воли Отца, но его воля неисследима».

В «Трехчастном Трактате» эон Логос, от которого пошло разделение, с одной стороны, был порожден не самим Отцом, но не без его воли, с другой стороны, действуя согласно своей, свободной воле, Логос произвел устройство вещей, которое было предопределено к возникновению (77, 6—11): «Поэтому не подобает осуждать движение, которое есть Логос, но подобает, чтобы мы говорили о движении Логоса как о причине устройства, которое было предопределено к возникновению».

40. «ЕвИст» (18, 4—11): «Но то, что возникает в нем (Отце. — А. В.), — это гносис, который появился с тем, чтобы забвение могло исчезнуть и Отец мог быть узан. Поскольку забвение стало существовать, поскольку Отец не был познан, тогда если Отец будет узан, забвение не будет существовать с этого момента». И далее (24, 28—32): «Недостаток стал существовать, поскольку Отец не был узан, поэтому, когда Отец будет узан, с этого момента, недостаток не будет существовать».

41. В «ЕвИст» Сын отождествляется со Словом, Именем Отца (16, 31—38): «Евангелие истины есть радость для тех, кто приобрел от Отца истины милость знания его, через Слово, исходящее от плеромы, того, кто в мысли и уме Отца, т.е. того, к кому обращаются как «Спаситель»...».

42. «ЕвИст» (22, 37—23, 23).

43. В качестве таковых в некоторых учениях выступают Демиург, его порождения, архонты и силы тьмы.

44. «ТрТракт» (77, 11—17): «Логос... порождал в тенях, копиях и подобиях». И далее: «Вещи, которые произошли от невежественной мысли, подобны Плероме, которые есть ее копии, тени, подобия и фантазмы, без причины и света, они принадлежат пустой мысли, поскольку не являются продуктом чего-либо».

В «Трактате без названия» или «О происхождении мира» (98, 11—99, 22) после установления структуры плеромы Пистис эманурует подобие, называемое Софией, которая, в свою очередь, производит подобие первозданного света, его тень, отождествляемое с безграничным хаосом. В этом безграничном хаосе София производит материю.

45. «ТрТракт» (85, 7—12): «...их (подобий) зависть, их <...>, их гнев и жестокость, и желание, и преобладающее незнание производят пустые материи и силы разных видов, смешанные в большом количестве друг с другом...».

46. Существование копий и подобий имеет временной характер, в конце времен они подлежат уничтожению. «ТрТракт» (79, 1—4): «Поэтому их конец будет как их начало: от того, что не существовало, они должны вернуться снова к тому, что не будет существовать».

Собственно, сама история в гностическом мифе разворачивается как история отпадения божественного элемента, история нарушения божественной структуры и история его возвращения, история восстановления, тогда как время выступает моделью плеромы. «Послание блаженного Евгноста» (83, 20—84, 11): «Поэтому наш век стал существовать как образ Бессмертного Человека. Время стало существовать как образ Первороди-

теля, его сына. Год стал существовать как образ Спасителя. Двенадцать месяцев стали существовать как образ двенадцати сил. Триста и шестьдесят дней в году стали существовать как образ триста и шестидесяти сил, происшедших от Спасителя. Их часы и минуты стали существовать как образ ангелов, которые произошли от них (сил), которые без числа».

47. «Подлинное Учение» (26, 6—26): «Ничто не возникло помимо его воли. Тогда Он, Отец, желая открыть свое богатство и свою славу, привнес великое состязание в этот мир, желая, чтобы участники состязания явились и чтобы все участники оставили все то, что возникло, и стали презирать это в возвышенном и непостижимом знании и устремились к тому, кто существует. И те, которые сражаются с нами, будучи противниками, сражаясь против нас, мы побеждаем их незнание через наше знание, поскольку мы уже узнали Непостижимого, от которого мы вышли».

48. В «Трактате без названия» (112, 25—113, 10) Первоархонт и ангелы творят человека по образу собственного тела и по подобию света, явленного им по замыслу Пистис, так что созданный ими человек становится формой вложения божественного света.

49. «ТрТракт» (106, 6—25): «Духовная субстанция есть единая сущность и единый образ, и ее слабость заключается в определении многими формами. Что касается субстанции душевной, то ее определение двойное, поскольку она имеет знание и признание возвышенного, и она не склонна ко злу из-за наклона мысли. Что касается материальной субстанции, то ее путь различен и во многих формах, и она была слабостью, которая существовала во многих формах отклонения.

Первое человеческое существо имеет смешанное строение и есть смешанное создание, и несет вклад как от левого, так и от правого, и духовное слово, чье обращение разделено между двумя субстанциями, от которых он берет свое существование».

50. В «ТрТракт» (118, 14—28) Спаситель приносит знание о разделении человечества на три расы, духовную, психическую и материальную: «Человечество явилось в трех сущностных родах, духовном, психическом и материальном, соответственно тройному расположению Логос, который произвел материальных, душевных и психических. Каждый из трех сущностных родов узнается по своему плоду. И они сперва не были узаны, но только с приходом Спасителя, который пролил свет на праведников и открыл каждую из них».

В «Ипостаси Архонтов» (98, 33—35) знание о существовании духовного элемента остается скрытым до прихода истинного человека: «До тех пор, пока истинный человек, внутри созданной формы, не откроет существование духа истины, который был послан Отцом».

51. Миссия трансцендентного Спасителя начинается еще до сотворения материи и обусловлена нарушением структуры плеромы. В этом смысле Спаситель является преобразователем, восполнителем ущербной полноты. Деятельность трансцендентного Спасителя представляется прообразом деятельности Спасителя в мире материи.

В «Валентинианском Учении» (26, 31—34) Сын Абсолюта, Ум, Христос, выполняет функции «разделителя, утвердителя, производителя формы и субстанции». Он отделяет Глубину от эонов, тем самым не допуская повторения несанкционированного познания эонами Абсолюта, и упорядочивает страсти Софии, оформляя их (27, 30—38).

52. В «Книге Фомы Атлета» (138, 12—13) Спаситель определяет себя как знание истины: «И я знаю, что ты (Фома. — А. В.) понял, ибо ты уже понял, что я есть знание истины».

53. «ТрТракт» (120, 12—14): «Ангел, человек ли, когда он (Спаситель. — А. В.) был послан на службу им, они получили смысл существования».

54. «ТрТракт» (123, 30—34): «...Сын, который есть спасение, что есть путь к непознаваемому Отцу, что есть возвращение к предсуществующему...». Также в «Премудрости Иисуса Христа» (117, 9—11) Спаситель говорит: «Тогда тот, кто знает Отца чистым гносисом, отправится к Отцу и будет покоиться в Нерожденном Отце».

55. «ТрТракт» (132, 16—20): «Когда мы исповедовали царство, которое во Христе, мы избегали множественности форм, неравенства и изменений (характеристики материального мира. — А. В.)».

Также «2-й апокалипсис Иакова» (48, 5—7): «...и посредством гносиса я избегну плоти».

56. Аллоген в одноименном тексте пытается понять, найти непознаваемый Абсолют, на что получает ответ от источника света (61, 25—31): «Прекращай препятствовать бездеятельности, что существует в тебе, посредством поисков непостижимых материй, но услышь о нем (о Непостижимом Боге. — А. В.) посредством первоначального откровения и откровения». Также «Аллоген» (60, 37—61, 8): «Я был наполнен откровением посредством первоначального откровения Непознаваемого. И хотя я был незнающим его, я знал его, и я получил силу от него. Будучи постоянно укреплен, я знал Того, кто существует во мне и Трединую Силу, и откровение его неограниченности».

57. «ЕвИст» (25, 11—18): «В Едином каждый обретет себя, в знании он очистит себя от множества, поглощая материю внутри себя, как огонь, как тьма поглощается светом, смерть — жизнью».

58. Особая роль принадлежит познанию материального мира, которое проясняет его действительную сущность, позволяет отказаться от нее и обратиться к истинному бытию. В «Книге Фомы Атлета» (138, 27—34) Спаситель открывает Фоме, что, не постигнув сущности вещей этого мира, невозможно постигнуть мир невидимый: «Если вещи, которые видимы тебе, неясны тебе, как ты можешь услышать о вещах невидимых? Если дела истины, которые видимы в этом мире, трудны тебе для свершения, как тогда ты сможешь исполнить дела, принадлежащие возвышенной высоте и плероме, которые невидимы?».

59. «Аллоген» (56, 15—20): «Если ты ищешь совершенным поиском, тогда ты познаешь Благо, которое внутри тебя, тогда ты познаешь также самого себя, как тот, кто происходит от Бога, кто истинно предсуществует».

60. «ТрТракт» (127, 7—24).