

## МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

*И.И. Евлампиев*

### Евангелие Истины и рождение христианской философии

*Евлампиев Игорь Иванович* – доктор философских наук, профессор. Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: yevlampiev@mail.ru

В статье анализируются особенности метафизической системы, изложенной в Евангелии Истины. Этот памятник гностического христианства рассматривается как исток оригинальной философской традиции, проходящей через всю историю европейской христианской философии. Ее ключевыми особенностями являются пантеистическая модель отношений Бога и мира; идея Бога, который не обладает существованием, является Божественным Ничто; идея «самопроизвольного» возникновения существующего мира из не-сущего Бога; идея наличия некоторой «глубины» в Боге, которая является источником зла и несовершенства в мире; понимание пространства и времени как форм присутствия воли Бога в существующем мире; идея сверхрациональной связи человеческой личности с не-сущим Богом. Анализируется оригинальная христология Евангелия Истины, согласно которой Христос несет сверхрациональное знание о Боге, но не имеет функции искупителя грехов, как в ортодоксальном христианстве. Демонстрируется связь Евангелия Истины с Евангелием от Иоанна; вместе эти два памятника можно понять как главный источник метафизики и этики гностического христианства.

**Ключевые слова:** раннее христианство, пантеизм, гностицизм, Евангелие от Иоанна, не-сущий Бог

Согласно общепринятой точке зрения, рождение христианской философии в III–IV вв. было обусловлено синтезом чисто религиозных принципов христианства с развитыми системами античной (языческой) философии (стоицизм и неоплатонизм). Такая позиция позволяет обосновать непрерывность философского развития от античности к средним векам, но сводит роль христианства в этом процессе к внедрению нескольких новых принципов (идея Творения, личный характер Бога, противопоставленность человека Космосу и др.) в завершённые системы античной мысли. В конечном счете такой способ понимания развития философии в первые века нашей эры ведет к тому, что собственно христианский, религиозный элемент признается, по сути, чуждым философии, которая во всех своих основных составляющих сводится к системам античной мысли.

Такой подход искажает реальные процессы, протекавшие в сфере философии в I–IV вв., и связано это искажение с тем, что христианство воспринимается однозначным и определенным, сводится к ортодоксальной, церковной традиции, которая в своих истоках была враждебна по отношению к любой форме философии и поэтому, действительно, внесла в философское развитие достаточно мало своеобразных идей (вспомним филиппики Тертуллиана против рационального знания). Однако, если мы

учтем, что раннее христианство было совсем не таким, каким его на протяжении столетий изображали церковные историки, что оно было «полицентричным», первоначально включало очень разные, если не противоположные направления, то ситуация предстанет совершенно иной: «христианская философия» оказывается гораздо более сложным феноменом, чем просто модификация античной философии.

Самым главным здесь оказывается наличие гностической традиции в самых истоках христианской мысли. Церковные историки изображали гностицизм как достаточно позднее еретическое явление, возникшее во II в. на периферии «монолитного» ортодоксального христианства и благополучно «искорененное» церковью к IV в. На деле, такое представление ничего общего не имеет с действительностью, современные объективно настроенные исследователи признают гностическую традицию не менее древней, чем ортодоксальная, и в не меньшей степени восходящей к учению Иисуса Христа<sup>1</sup>. По существу, гностицизм в его истоках нужно понимать не как «ересь», а как равноправную *версию* христианства, вероятно, даже более массовую и более яркую в первые два столетия христианского развития, чем ортодоксальная традиция, получившая перевес только в III–IV вв., благодаря тому, что она соединилась с языческим государством ради обретения власти над всеми людьми.

При учете этой второй составляющей христианства его роль в философском развитии предстает совсем другой. Гностические учения с самого начала обладали очень развитой философской основой, и она была существенно иной, чем основы уже существовавшей античной философской традиции. В русской историко-философской науке впервые заговорил о философской оригинальности гностических учений Лев Карсавин; в частности, он утверждал, что новаторскую идею не-сущего Бога, т. е. Бога не обладающего качеством существования, которую историки философии всегда считали открытием неоплатонизма, на самом деле впервые выдвинул Василид, великий гностический учитель II в. [Карсавин, 1994, с. 67]. Некоторые современные исследователи, развивая эту тенденцию, приписывают гностикам также философскую разработку других фундаментальных богословских представлений, например, идеи троичности Бога [Афонасин, 2002, с. 167, 183].

Такого рода выводы до недавнего времени (до конца XX в.) имели очень приблизительный характер и основывались на косвенных свидетельствах борцов с ересями и на анализе более поздних форм христианской философии, возникших в Средние века, – поскольку было известно слишком мало аутентичных памятников первых веков христианства. Только после открытия в 1945 г. библиотеки рукописных кодексов Наг-Хаммади появилась возможность исследовать процесс зарождения самобытной христианской философии в ее собственных истоках. Хотя все рукописи библиотеки уже давно изданы и переведены на основные европейские языки, анализ их философской стороны практически еще не начинался. Особенно это относится к двум самым сложным и философски нагруженным текстам – к Евангелию от Филиппа и Евангелию Истины. Хотя эти памятники названы евангелиями, они в большей степени похожи на философские трактаты, чем на традиционные евангелия, входящие в Новый Завет.

Большинство современных исследователей признают, что Евангелие Истины происходит из школы Валентина [Schoedel, 1980]; вероятно, именно его упоминает Иринея Лионский в своем известном сочинении против ересей, написанном около 180 г. Это позволяет датировать памятник первой половиной II в. Даже при беглом чтении нетрудно заметить две характерные особенности этого сочинения по сравнению с более ранними христианскими текстами (как каноническими, так и апокрифическими). Во-первых, в тексте этого сочинения почти не видны следы мифологической картины мироздания, которая составляет важное слагаемое обеих ветвей

<sup>1</sup> Впервые эта точка зрения получила обоснование в известной работе Вальтера Бауэра «Ортодоксия и ересь в раннем христианстве», изданной в 1934 г. [Baueer, 1934]. Изложение современных аргументов в пользу этой позиции см.: [Ehrman, 1993]; см. также: [Эрман, 2010].

христианства (ортодоксального и гностического), изложенное в известных (и очень похожих!) памятниках, приписываемых одному и тому же автору, ап. Иоанну, – в Откровении Иоанна и Апокрифе Иоанна (во втором из них описан процесс *возникновения* всего существующего, а в первом – *уничтожения* всего существующего). Евангелие Истины представляет собой пример *чисто философского* изложения учения раннего христианства, причем здесь наглядно проявляется самостоятельность и оригинальность возникающей христианской философии (в ее гностической ветви), тяготеющей к последовательному *пантеизму*. При этом пантеизм мы понимаем не в смысле выдуманного церковными борцами с ересями и никем реально не разделяемого тезиса о «тождестве Бога и мира», а в том вполне последовательном философском смысле, который разъяснял Шеллинг: «...пантеизм означает не что иное, как учение об имманентности вещей в Боге <...>» [Шеллинг, 1989, с. 90]. Как указывал Шеллинг, отношение Бога и вещей в пантеизме не является обратимым: вещи *имманентны* Богу, но Бог *трансцендентен* вещам; «все единичные вещи, взятые в своей совокупности, не могут, как обычно предполагается, составить Бога, ибо нет такого соединения, посредством которого то, что по своей природе производно, способно перейти в то, что по своей природе изначально, так же как единичные точки окружности, взятые в своей совокупности, не могут составить окружность, поскольку она как целое необходимо предшествует им по своему понятию» [там же, с. 92].

Во-вторых, в Евангелии Истины доведена до ясного предела тенденция к превращению Иисуса Христа из человека, каким он предстает в синоптических евангелиях, в метафизический принцип, в Слово-Логос, порождаемое Богом. Правда, при этом у Христа-Логоса исчезает самая главная функция, которая ему приписывалась в ортодоксальном учении: *он не рассматривается как творящая сила*. Как мы увидим ниже, понятие творения вообще теряет привычный смысл в метафизике этого памятника. Главная и, по сути, единственная функция Христа-Логоса состоит в том, что он несет истину всем тем существам земного мира, которые способны ее воспринять.

Исследователи находят множество скрытых ссылок на Евангелие от Иоанна в Евангелии Истины; уже первая фраза последнего явно намекает на концепцию Христа-Логоса, содержащуюся в прологе Евангелия от Иоанна: «Евангелие Истины – это радость для тех, кто получил милость от Отца Истины, – узнать Его в силе Слова, вышедшего из полноты, Того, Кто в Мысли и Уме Отца, то есть Того, Кого называют Спасителем» [Евангелие Истины, с. 95]. Спаситель-Христос несет людям Истину о Боге-Отце, именно эта Истина является содержанием Слова (Логоса), выражаемого Христом.

Начало всего существующего, называемое *Отцом*, но ни разу не названное Богом, описывается в Евангелии Истины так же, как и в других известных гностических сочинениях (например, как в Апокрифе Иоанна): будучи *непостижимым*, Отец *содержит в себе* все существующее, охватывает все существующее. Тем самым выстраивается последовательная пантеистическая концепция, в которой главной проблемой является объяснение земного мира: ведь он тоже пребывает в Боге, но каким-то образом оказывается не тождественным ему. Как объяснить пребывание относительного, конечного и злого в абсолютном, бесконечном и благом начале, т. е. в Боге? В Евангелии Истины мы находим глубокую модель объяснения возникновения мира в Боге, которая дальше станет весьма популярной в европейской философии, мы находим ее последовательное развитие, например, в системах Шеллинга и В.С. Соловьева: в самой структуре бытия, происходящего из Бога-отца и охватываемого им, обнаруживается некоторая особенность, некоторый аспект, который и является источником относительности, конечности и зла в нашем мире – продолжающем пребывать, несмотря на все эти негативные качества, в Боге. Вот как это описывается в самом начале текста: «Поскольку все искало Того, из Кого оно вышло, и все было внутри Него, непостижимого, немислимого, превосходящего всякую мысль, незнание Отца стало испугом и страхом. Испуг же стал плотным, как туман, чтобы никто

не смог увидеть. Поэтому оно обрело силу, заблуждение, оно потрудились над своим веществом в пустоте. Не зная истины, оно появилось в творении, готовя в силе (и) в красоте замену истине. / И это не было уничтожением для Него, непостижимого, немислимого, ибо это было ничто – испуг, и забвение, и творение лжи, а постоянная истина неизменна, невозмутима, неприкрасима» [там же].

Как видно по этому описанию, возникновение мира нужно мыслить состоящим из двух этапов: сначала Отец творит, точнее, «выделяет» из себя некие идеальные сущности, которые после своего возникновения продолжают существовать внутри него, составляя божественный мир, Плерому; этот акт рождения Плеромы из неведомого, непостижимого Бога-Отца описан во множестве гностических текстов, особенно подробно в Апокрифе Иоанна. Однако та новая версия этой концепции, которая изложена в Евангелии Истины, обладает резким отличием от своей исходной модели: совокупность совершенных сущностей, «приистекающих» из Отца, в данном случае нельзя понимать как *Плерому*, т. е. как абсолютную целостность и абсолютное единство. В Евангелии Истины пронизательно подмечено, что невозможно считать Отца *непостижимым* для происходящих из него существ (даже для совершенных), если не видеть в них некоторой неполноты и нецельности. Если бы божественный мир и божественные существа, произошедшие из Отца, действительно составляли божественную Плерому в точном смысле этого понятия, то Отец должен был бы быть для них так же доступен в познании и «прозрачен», как и они для него.

Важнейшим принципом метафизики, излагаемой в Евангелии Истины, является полагание незнания Отца *общим качеством всего, что произошло из него*. Если истинное знание – это главное позитивное определение существующего, означающее ясную связь с Отцом, то незнание Отца – это радикально негативное качество, обуславливающее *отделение, разрыв* с началом всего. Получается, что всё, возникающее из Отца и в нем, является сразу, «от рождения», глубоко несовершенным. В связи с этим возникает сомнение, можно ли вообще в этих условиях описывать акт возникновения отдельных «незнающих» сущностей в Отце как *акт творения*. Как бы ни мыслить ясную мысль и волю Отца, их невозможно предполагать несовершенными и направленными на несовершенство, поэтому их невозможно признать источником указанного акта возникновения. Скорее, следовало бы говорить о том, что возникающие сущности появляются как бы «сами собой», благодаря какой-то скрытой особенности Отца, позволяющей им произвольно обособиться от него и существовать, не зная его, хотя и будучи связанными с ним по своей бытийной сущности. Эту «скрытую особенность» Отца невозможно описать и понять, но именно она является самым глубоким, непостижимым корнем зла в мире.

Незнание, понятое онтологически как отделенность от Отца, порождает в появившихся существах *испуг* и *страх*, который становится источником негативной материальности, косной вещественности нашего мира. Можно было бы считать эту идею рудиментом мифологического понимания творения и оценить как несущественную, если бы мы не знали, что в XX в. возникли версии метафизики, которые точно таким же образом отождествляли самые глубокие основания всего существующего с универсальными аффективными состояниями человека (*экзистенциалы* фундаментальной онтологии М. Хайдеггера). Учитывая важнейший принцип гностического христианства – убеждение, что Неведомый Бог может явить себя в мире как существующий *только в форме человека* (совершенного и несовершенного), – это представление можно признать достаточно логичным.

В конечном счете оказывается, что источником существования мира является *ничто*, которое есть то же самое, что «испуг, и забвение, и творение лжи», как сказано в приведенной выше цитате. Поскольку вне Отца и помимо Отца невозможно ни существование, ни несуществование, то и это *ничто* нужно признать *частью Отца или свойством Отца*. Получается, что несовершенный земной мир возникает все-таки в Отце и благодаря ему, хотя и не по его благой воле. Впрочем, в Евангелии

Истины признается, что мир возник если и не по «замыслу» Отца, то все-таки по его «согласию». «Изъян вещества не возник из бесконечности Отца, приходящего дать время изъяну, хотя никто не смог сказать, что Он придет так, Нетленный. Но она умножилась, глубина Отца, и она не была с Ним, мысль заблуждения, дело слабости, которое легко исправить обретением пришедшего к Тому, Кто возвратит его, ибо возвращение называют покаянием» [там же, с. 104]. В этом описании можно увидеть намек на то, что именно «бездонная» глубина Отца («приходящего дать время изъяну»), характеризующая его непостижимость, и является причиной незнания, т. е. тем *ничто*, которое есть основание нашего мира и источник его несовершенства. Хотя одновременно говорится и противоположное, отрицается происхождение заблуждения от Отца: «Забвение не произошло от Отца, хотя оно и произошло о Нем» [там же, с. 95]. Но каким образом могли возникнуть «забвение», «заблуждение», «изъян», если Отец объемлет все и ничего не может возникнуть помимо него? Эта проблема является наиболее глубокой и принципиальной в Евангелии Истины; она останется таковой и во всей последующей христианско-гностической философии.

Здесь необходимо вспомнить, что Отец является не-сущим Богом, т. е. для нашего мира он выступает именно как *ничто*; «в себе» он есть Божественное Ничто как абсолютная полнота и целостность, но для вышедших из него существ он предстает как *непостижимый*, непознаваемый, т. е. как *ничто* в смысле отсутствия и отрицания, в негативном, а не в позитивном смысле. Это ничто и является основой существующего мира; возникновение мира можно понять как некий «спонтанный» акт, который произошел «с согласия» Отца, но не по его воле, или, точнее, как акт, в котором воля Отца явила себя *в неполноте*, в качестве ограниченной воли существ, решивших существовать самостоятельно, хотя и не в отрыве от Отца.

Но при этом всевластие и всеведение Отца не могло позволить миру существовать независимо от него, поэтому в мире есть нечто, что представляет Отца *во всей полноте его собственной воли*. Это нечто также есть *ничто*, но совершенно другого рода, чем то отрицательное ничто, которое является основой отрицания, несовершенства и зла. «Положительное» ничто, выражающее благую волю Отца, – это *пространство*. Эта очень важная мысль будет в дальнейшем периодически появляться в европейской философии – вплоть до идеи И. Ньютона о пространстве как *sensorium Dei*. Пространство является парадоксальным *существующим ничто*, поэтому оно наиболее подходит на роль того сущего в нашем мире, которое выражает *волю не-сущего Бога*. Точнее, можно говорить, что пространство (или «пространства», как сказано в нашем памятнике) есть форма *явления* воли Бога как *существующей* в нашем мире. Кажется, именно так нужно понимать важное выражение, которое описывает возникновение пространства (пространств): «...все пространства, пребывающие в Отце, – они от Сущего, установившего их из Не-сущего <...>» [там же, с. 101].

«Сущий» в этом высказывании – это Отец, становящийся существующим, приходящий к существованию в нашем мире; «Не-Сущий» – это тот же Отец «в себе», как пребывающий за гранью постижения для всего существующего в нашем мире, но являющий свою волю в форме пространства. «Он явил сокровенное Свое, Он разъяснил его. Ибо кто вмещает, если не один Отец? Все пространства – отпрыски Его. Они узнали Его, ибо они вышли из Него, как дети, которые во взрослом человеке» [там же, с. 100].

Поскольку именно пустое пространство являет волю не-сущего Отца и ничто иное не может более прямо свидетельствовать о его воле, он называется соответствующим образом: «Тот, из Кого вышли все пространства», и «Тот, Кто объемлет все пространства»; при этом совершенство Отца в нашем мире можно описать только как абсолютное знание пространства и всего, что существует в пространстве: «...Он совершенен, зная все пространства, которые в Нем» [там же, с. 97, 98, 100].

Всё, существующее в нашем мире, существует в пространстве, это точно отражает пантеистическую природу отношений мира и Отца. Как не-сущий, Отец содержит в себе всё, но это отношение *с точки зрения Отца* невыразимо никаким ра-

циональным образом; в противоположность этому, отношение мира и Отца *с точки зрения мира* рационально выразимо: это есть включенность всего существующего в пространство. При этом Отец «знает» (абсолютным знанием) все пространства, а через них и всё существующее; кроме того, он и творит – то, что он творит *по своей воле*, – через посредство пространства.

Если Он пожелает, Он являет то, чего Он желает, давая ему образ и давая ему имя. Он дает <им> имя и Он побуждает <их> появиться, тех, кто, пока они не появились, не знают о Том, Кто создал их. Я не говорю, что они ничто – те, кто пока не появились, но все вещи, которые еще не явились, пребывают в Том, Кто пожелает, чтобы они появились, если Он пожелает, как время грядущее. Он знает то, что Он произведет, но плод, который еще не явлен, не знает ничего и не делает еще никакого дела. Так все пространства, пребывающие в Отце, – они от Сущего, установившего их из Не-сущего, ибо у неимеющего корня нет и плода, но думая (о) себе: “Я появился!” – затем он исчезает сам собой [там же, с. 100–101].

Этот отрывок очень важен для понимания метафизической концепции Евангелия Истины. Прежде всего здесь содержится оригинальное понимание времени: оно оканчивается, как и пространство, явленной, существующей волей Отца, т. е. пространство и время – это два разных аспекта *творящей воли*, являющейся в мире. Поэтому всё, что возникает в мире, возникает во времени и в пространстве. При этом у каждого возникающего по воле Отца сущего есть два аспекта, определяющих его к существованию: *образ* и *имя*. Образ – это та часть пространства, которое занимает данное сущее, т. е. его собственное отношение к Отцу и к его воле. Не имея определенного отношения к воле Отца, т. е. не будучи в неразрывном единстве с ним, никакое сущее не может существовать. Имя – это еще более важный аспект существующего, это его сверхвременная и сверхпространственная определенность в Отце, его «корень» в самом Не-сущем. Поэтому имя есть особый мистический акт связи существующего с самим не-сущим Отцом, этот акт не может иметь такой же ясной рациональной формы, как образ. Этот акт можно метафорически описать как опознание не-сущим Отцом своего порождения как «части» себя. И то странное сущее, которое упомянуто в конце приведенной цитаты, которое думает, что оно появилось, но тут же исчезает, не имея возможности «закрепиться» в бытии, можно понять только как сущее *не имеющее имени*. О «несчастных» сущих этого рода довольно много говорится в рассматриваемом памятнике.

В Евангелии Истины имя называется также *призывом*, и это обозначение выражает мистический характер связи отдельного сущего с его основанием в Не-сущем. Конкретное сущее может искать Отца, но оно не может само его найти; Отец должен своим действием открыть себя, дать нечто существующее как бытийное основание для обнаружения себя, это и есть имя как призыв. «Так что некто, если он знает, он свыше. Если он призван, он слышит, он отвечает, и он обращается к призывавшему его, он восходит к Нему, и он понимает, как он призван. Зная, он творит волю призывавшего его, он хочет делать угодное Ему, он получает покой. Имя его дается ему. Итак, тот, кто узнает, понимает, откуда он вышел и куда идет» [там же, с. 98].

Утверждение, что *не все* существа нашего мира имеют имя, и, значит, не ко всем обращен призыв Отца, является одним из самых загадочных в Евангелии Истины. Если иметь в виду человеческие личности, то получается, что не все они «укоренены» в Отце, часть людей является своего рода «призраками», и они не смогут спастись, вернуться к Отцу, их судьба – *абсолютное уничтожение*.

Это представление не имеет аналогов в античной философии, но имеет основания в главных памятниках раннего христианства. Прежде всего здесь нужно вспомнить мысль, изложенную в Евангелии от Иоанна, о необходимости для человека «родиться свыше», чтобы обрести Царствие Божие, т. е. подлинную, духовную жизнь. В соответствующем фрагменте Евангелия к Иисусу ночью приходит Никодим, один из уверовавших «начальников Иудейских», он говорит Иисусу, что верит

в то, что он – «учитель, пришедший от Бога». «Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия. Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться? Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:3–8). Здесь неявно присутствует разделение людей на тех, кто обрел духовную связь с Богом, и людей, живых только физиологически, но мертвых духовно в силу их отделенности от Бога. Однако эта идея не свидетельствует о каком-то принципиальном различии людей *от рождения*, принадлежность к «плотским» и «духовным» людям в конечном счете определяется свободной волей личности, и для любого человека открыта возможность перехода от первой формы жизни ко второй.

В известном апокрифическом Евангелии от Филиппа имеется суждение о том, что многие люди только по видимости являются людьми, а на самом деле имеют сущность животных: «Есть много животных в мире, имеющих форму человека» [Евангелие от Филиппа, с. 292] (фрагмент 119). Тем не менее это высказывание можно понять как только метафору, ведь в нескольких фрагментах этого сочинения также говорится о возможности для любого человека войти в духовную жизнь. Но вот в Евангелии Истины уже совершенно определенно сказано о том, что очень многие человеческие существа (возможно, не только человеческие) *не имеют* связей с глубиной Отца, возникли хотя и в его воле, но как бы «случайно», не имея «корня» в Отце. Такие существа не имеют перспективы спасения, все они существуют только как «тени и призрак в ночи» [Евангелие Истины, с. 101]. «Те, чьи имена Он <Отец> предвидел, названы в конце, так что некто знающий – это тот, чье имя произнес Отец. Ибо тот, чье имя не произнесено – незнающий. Поистине, как некто сможет услышать, если его имя не произнесено? Ведь тот, кто незнающий до конца, – творение забвения, и он исчезнет вместе с ним. Если, поистине, нет у этих жалких имени, нет у них и призыва» [там же, с. 97–98].

В связи с концепцией имен-призывов, ведущих к спасению тех, кто укоренен в Отце, можно понять своеобразную христологию Евангелия Истины. Как уже было сказано, Христос-Логос не имеет отношения к акту творения мира, тем более что сам акт творения не очень понятен в своем смысле – мир скорее *самопроизвольно возникает* в Отце, чем *творится* им. Но Иисус Христос, как утверждается в нашем памятнике, – это *Имя Отца*, это явленность сущности Отца (во всей ее полноте) в существующем мире. Как такое единое Имя Отца, Христос обладает двумя «функциями» в своем приходе в мир: с одной стороны, он является знанием об Отце, поскольку выражает его сущность через его Имя; во-вторых, он содержит в себе имена всех подлинно живущих, укорененных в Отце (т. е. существовавших в нем всегда), тем самым Христос несет и все конкретные призывы, обращенные ко всем живущим.

Имя же Отца – это Сын. Он – первый, давший имя вышедшему из Него, и это Он (Сам). И Он родил Его, как Сына, Он дал Ему Свое имя, которое было у Него. Он это, обладающий всеми вещами, которые есть у Него, – Отец. Есть у Него Имя, есть у Него Сын. Его можно увидеть, но Имя незримо, ибо только оно – Таинство Незримого, входящее во все уши, которые Он наполняет им. Поэтому имя Отца не произносятся, явно же оно в Сыне [там же, с. 106].

В тексте неоднократно подчеркивается, что Отец только сам может дать себе Имя, через которое он предстает существующим в мире, причем это Имя не состоит из букв и слов, а конкретно явлено в Иисусе Христе, который, выйдя из не-сущего Отца, дает людям знание о нем. «Нет никого другого, давшего его <Имя> Ему

<Отцу>, но это неизмененный, непостижимый, доколе Он, совершенный, не скажет о Себе Самом. И это Он – способный произнести Свое имя и увидеть Его. / Когда же Ему было угодно, – ибо Его Имя возлюбленное это Его Сын, и Он назвал Его, вышедший из глубины, Он рассказал о Его сокровенном, зная, что Отец незлобивый. Потому-то Он и вынес Сего, чтобы Он рассказал об области и Своем месте покоя, из которого Он вышел, и прославил полноту, величие Своего имени и сладость Отца. Он расскажет каждому о том месте, из которого Он вышел <...>» [там же, с. 107].

Имена всех истинно живущих и достойных спасения содержатся в Иисусе Христе как Имени Отца, образуют в нем «живую Книгу живых», и только тот, кто найдет свое имя в этой книге и ответит на призыв Отца, только тот познает Отца и будет спасен, возвратившись в его полноту. «Он <Христос> стал проводником, спокойным и неторопливым. Он пришел в школы, Он сказал слово, как учитель. Пришли мудрые в своем собственном сердце, искушая Его, Он же посрамлял их, ибо они были суетны. Они возненавидели Его, ибо не были воистину мудрыми. / После них всех пришли малые дети, те, кому принадлежит знание Отца. Укрепившись, они поучались об обликах Отца. Они познали – они были познаны; они были прославлены – она прославили. Явилась в их сердце живая Книга живых, та, которая записана в Мысли и Уме Отца. И от (времени) прежде создания всего она – в непостижимых Его, та, которую никто не может взять, поскольку она оставлена Тому, Кто возьмет ее и будет убит. И никто из доверившихся спасению не смог стать явным, пока она не пришла в середину, эта Книга. Поэтому милосердный (и) верный, Иисус, претерпел, принимая страдания, пока не взял эту Книгу, поскольку Он знает, что смерть Его – жизнь для многих. <...> Те же, кто научится, это живые, записанные в Книге живых. Получая учение о себе самих, они получают его от Отца, возвращаясь к Нему вновь» [там же, с. 96–97].

Отметим, что здесь используется известный гностический термин «середина», который имеет разные смыслы в разных контекстах; в данном случае «середина» – это земной мир, расположенный как бы «между» *ничто* (в его негативном понимании) и Отцом.

Наименее понятный аспект христологии Евангелия Истины – это факт распятия и смерти Иисуса Христа. Очевидно, что эта часть истории Иисуса не играет в гностическом христианстве такой же центральной роли, как в ортодоксальной традиции, где и спасение, и грядущее воскресение обусловлено актом смерти и воскресения Христа (актом «искупления» первородного греха). В последовательной пантеистической метафизике Евангелия Истины «отпадение» мира от не-сущего Бога, точнее, возникновение метафизической «границы» между миром и Богом связано исключительно с тем, что мир *существует* и поэтому для него не-сущий Бог становится недоступным, недостижимым, равным *ничто*. Но акт прихода мира к существованию не связан с «грехом» людей, это скорее «грех» самого Бога, который «позволил» миру существовать и тем самым «отпасть» от себя; этот акт даже трудно назвать актом творения. Поэтому Христу нечего «искупать», он приходит в мир, чтобы явить Имя Бога, т. е. принести миру утраченное им *знание о Боге*. Именно через знание, принесенное Христом, все, имеющие исток в Отце, могут познать его и вернуться к нему, т. е. восстановить полноту своего единства-тождества с Отцом. В этом контексте смерть Иисуса на кресте не является главным элементом его спасительной миссии.

Тем не менее в Евангелии Истины дается два различных объяснения смерти Иисуса. В первом случае смерть Христа объясняется как «месть» «заблуждения», т. е. как «месть» *ничто*, выступающего в качестве негативной основы существующего мира. «Он <Христос> просветил их, Он дал (им) путь; путь же – это истина, о которой Он наставил их. Поэтому оно разъярилось на Него, заблуждение, оно преследовало Его, оно мучило Его, оно обессилело. Он был распят на древе, Он стал плодом познания Отца <...>» [там же, с. 96]. Здесь подчеркивается самостоятельность и сила «заблуждения», *ничто* и, значит, иллюзорность существования мира, «отпавшего» от Бога.

Второй вариант объяснения более сложен и даже не вполне ясен. Смерть Христа, оказывается, была необходима для того, чтобы он смог явить Книгу живых, открыть ее тем, кто имеет имя и должен найти свое имя в этой Книге ради спасения. Как сказано в приведенном выше фрагменте, Книга живых была «оставлена Тому, кто возьмет ее и будет убит». «Поэтому милосердный (и) верный, Иисус, претерпел, принимая страдания, пока не взял эту Книгу, поскольку Он знает, что смерть Его – жизнь для многих». Далее еще раз утверждается то же самое: «...Он явился, Иисус, Он облекся этой Книгой, Он был распят на древе, Он вывесил повеление Отца на кресте» [там же, с. 97].

Из этих высказываний следует, что Иисус не принес Книгу живых от Отца, а облекся ею уже в нашем существующем мире, и этот акт непосредственно связан с его распятием и смертью. Это объяснение слишком лаконично, поэтому его трудно понять до конца; вероятно, имелись какие-то иные сочинения, в которых этот момент разъяснялся более детально, но для нас детали этого объяснения закрыты. Однако можно сделать предположение о смысле этого фрагмента, основываясь на общих принципах гностического христианства. Книга живых несет каждому человеку его имя-призыв, откликаясь на который человек должен познать Отца *через познание себя*. Принцип самопознания как главной формы познания Отца является одним из главных для гностического христианства, в Евангелии Истины об этом говорится достаточно ясно: «Займитесь сами собой, не занимайтесь другими, то есть теми, кого вы изгнали от себя. <...> Творите же волю Отца, ибо вы от Него, ибо Отец сладок и в воле Его то, что благо. Он познал принадлежащее вам, чтобы вы успокоились на нем, ибо по плодам познается то, что принадлежит вам» [там же, с. 103].

Но познать себя означает в первую очередь познать свою окончательную судьбу, которая связана с тайной смерти и воскресения. Это главное знание не может быть абстрактным, оно должно быть конкретно-жизненным, именно такое конкретное, *живое* знание дает каждому человеку Иисус своей смертью и воскресением.

Это объяснение, помимо прочего, позволяет более ясно увидеть принципиальное различие в понимании Христа-Логоса в ортодоксальной и гностической традициях. В ортодоксально-церковном образе Христа-Логоса главным является его понимание как Творца мира, в этом качестве он почти сливается с Богом-Отцом (*существующим*, хотя и трансцендентным миру) и абсолютно противопоставляется земному человеку. Вторая функция Христа – понимание его как Искупителя людских грехов, вступает в заметное противоречие с этим главным представлением. В итоге, ортодоксальная христология представляет собой набор очень искусственных и непонятных тезисов, начиная с самого искусственного и самого непонятного – христологического догмата.

В гностической версии раннего христианства концепция Христа-Логоса, на первый взгляд, также приводит к его отделению от обычных людей. Однако Евангелие Истины наглядно показывает, что эта тенденция не доходила здесь до тех крайностей, которые были характерны для ортодоксальной традиции. Христос не имеет отношения к акту творения мира и полностью принадлежит *существующему миру*, поэтому он лишь относительно противопоставлен обычным людям. Более того, если верно приведенное выше объяснение смерти Иисуса, главным в его образе оказывается его *кенозис*: он принимает смертную человеческую природу, чтобы наглядно явить истину о человеке – истину о непосредственной связи с Отцом *каждого человека*. Являясь Именем Отца, он несет истину об Отце, но в своей главной части эта истина оказывается истиной о самом человеке, тождественном в определенном смысле Отцу, выражающем Отца как существующего.

Здесь мы подходим к самому главному принципу гностического христианства, резко отличающему его от победившей в истории ортодоксальной традиции. Этим главным принципом является *единство*, точнее, даже *единство-тождество* Бога и человека. Бог-Отец «в себе» не допускает никакого познания и описания, поскольку он находится за гранью всего существующего и для нашего мира выступает в

качестве (Божественного) Ничто. Но после того как из него неким непостижимым образом проистекает существующий мир, он сознательно являет себя в мире в форме *существующего* Бога, это и есть Христос как *универсальный, абсолютный человек*; любой другой человек оказывается таким же точно явлением Бога, только в неполной и несовершенной форме, в отличие от Христа.

Нужно отметить, что основа для такого понимания Христа содержится в Евангелии от Иоанна, которое многие исследователи считают важным источником гностической версии христианства [Афонасин, 2002, с. 119–120]. Действительно, в Евангелии от Иоанна Христос постоянно говорит и о своем неразрывном единстве с Отцом и о единстве-тождестве со своими учениками, а через них и со всеми людьми. «Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин. 14:10). «Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить. В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14:19–20; курсив мой. – И.Е.). «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин. 14:22–23; курсив мой. – И.Е.). В начале Евангелия от Иоанна Христос говорит о том, что он находится в единстве-тождестве с Богом-Отцом; чем ближе момент расставания Христа с учениками, тем чаще он повторяет тезис *о своем единстве-тождестве с учениками и всеми верующими в него*. Эти два тезиса вместе, безусловно, означают, что люди могут быть в непосредственном единстве с Богом-Отцом, с тем Началом бытия, о котором говорится в первых строках Евангелия от Иоанна. Приведенные выше слова из Ин. 14:23 имеют особенно важный смысл: в них утверждается не просто *единство* Бога, Иисуса и его учеников, но *имманентность* Иисуса Богу-Отцу, а учеников Иисусу, т. е. *имманентность человека Богу*.

Главный тезис гностического христианства о том, что Христос (а через него каждый человек) есть явление *неведомого* Бога в существующем мире, прямо высказан в Евангелии: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:17). Этот тезис повторяется в словах Иисуса в конце тайной вечери, когда на недоумение учеников (Фомы и Филиппа), которые не понимают, куда Христос уходит и почему утверждает, что они уже видели Отца, он так отвечает им: «Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его. <...> Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца?» (Ин. 14:7, 14:9). Слова Христа означают, что *он есть полное и исчерпывающее «явление» Бога в мире* и никакого другого Бога *существовать* не может. Если и можно говорить о каком-то Боге-Отце, не совпадающем со Христом, то это как раз тот самый Бог, которого «никто никогда» не видел и *не может увидеть*, т. е. это *несуществующий (не-сущий)*, или, может быть, более точно, *непроявленный*, Бог.

Таким образом, Евангелие Истины выражает достаточно последовательную философскую систему пантеистического типа, которую можно считать развитием гностической версии раннего христианства, истоки которой находятся в Евангелии от Иоанна. Соответствующая система не осталась изолированным эпизодом в интеллектуальной истории Европы, а породила влиятельное направление философского развития, охватывающее множество известнейших мыслителей, среди которых можно назвать Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, Дж. Бруно, Я. Бёме, Г. Лейбница, И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга, В.С. Соловьева, А. Бергсона [Евлампиев, 2015; Евлампиев, 2010]. Детальное исследование этой традиции еще остается делом будущего, однако прямая зависимость философских построений некоторых из указанных мыслителей (Бёме, Фихте, Шеллинга, Соловьева) от гностического христианства уже хорошо известна. Философский анализ главных апокрифических памятников должен помочь выполнить указанную задачу в полном объеме и доказать, что именно в рамках гностического христианства сформировались самые оригинальные концепции европейской философии.

### Список литературы

- Афонасин, 2002 – *Афонасин Е.В.* Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. 368 с.
- Евангелие Истины, 2008 – Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний / Под ред. А.С. Четверухина, пер. Дм. Алексеева. Ростов н/Д.: Феникс, 2008. 541 с.
- Евангелие от Филиппа, 1989 – Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан / Пер. М.К. Трофимовой. М.: Мысль, 1989. С. 274–296.
- Евлампиев, 2010 – *Евлампиев И.И.* Два полюса восприятия Николая Кузанского в русской философии (С. Франк и Л. Карсавин) // *Вопр. философии*. 2010. №. 5. С. 125–138.
- Евлампиев, 2015 – *Евлампиев И.И.* Майстер Экхарт и неклассическая философия // *Verbum*. Альманах Центра изучения средневековой культуры. Вып. 17: Майстер Экхарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта. Псков: Изд-во Псков. ун-та, 2015. С. 96–111.
- Карсавин, 1994 – *Карсавин Л.П.* Глубины сатанинские (офиты и Василид) // *Карсавин Л.П.* Малые соч. СПб.: Алетейя, 1994. С. 58–75.
- Шеллинг, 1989 – *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 86–158.
- Эрман, 2010 – *Эрман Б.Д.* Иисус, прерванное Слово. Как на самом деле зарождалось христианство / Пер. У. Сапциной. М.: Эксмо, 2010. 352 с.
- Bauer, 1934 – *Bauer W.* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 10) Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934. 247 S.
- Ehrman, 1993 – *Ehrman B.D.* The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament. N. Y.: Oxford University Press, 1993. 328 p.
- Schoedel, 1980 – *Schoedel W.R.* Gnostic Monism and the Gospel of Truth // *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Heaven, Connecticut, March 28–31, 1978 / Ed. B. Layton. Vol. 1: The School of Valentinus. Leiden: E.J. Brill, 1980. P. 379–390.*

## The Gospel of Truth and the Birth of the Christian Philosophy

*Igor Evlampiev*

DSc in Philosophy, Professor. Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University. 5 Mendeleevskaya line, St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: yevlampiev@mail.ru

The article analyzes the features of the metaphysical system described in the Gospel of Truth. This text of Gnostic Christianity is regarded as the original source of the philosophical tradition passing through the whole history of European Christian philosophy. The Gospel's key features are the pantheistic model of God-world relations; the idea of God, who has no existence, who is Divine Nothing; the idea of "spontaneous" appearance of the existing world from the non-existent God; the idea of certain "depth" in God, which is the source of evil and imperfection in the world; the understanding of space and time as forms of the presence of God's will in the world; and the idea of super-rational connection of a human person to the non-existent God. The author explicates the original Christology of the Gospel of Truth, according to which Christ bears the super-rational knowledge of God, but does not function as the redeemer of sins as in Orthodox Christianity. The Gospel of Truth has an affinity with the Gospel of John such that these two texts together can be understood as the main source of metaphysics and ethics of Gnostic Christianity.

**Keywords:** early Christianity, pantheism, Gnosticism, Gospel of John, non-existent God

## References

- Afonasin, E. V. *Antichnyj gnosticizm. Fragmenty i svidetel'stva* [Ancient Gnosticism. Fragments and Testimonies]. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2002. 368 pp. (In Russian)
- Bauer, W. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum.* (Beiträge zur historischen Theologie, Band 10.) Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934. 247 pp.
- Ehrman, B. D. *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament.* New York: Oxford University Press, 1993. 328 pp.
- Ehrman, B. D. *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (And Why We Don't Know About Them).* New York: Harper Collins Publ., 2009. 304 pp.
- Evangelie Istiny. Dvenadcat' perevodov hristianskih gnosticheskikh pisanij* [The Gospel of Truth. Twelve Translations of the Christian Gnostic Writings], ed. A. S. Chetveruhin, trans. by Dm. Alekseev. Rostov-in-Don: Feniks Publ., 2008. 541 pp. (In Russian)
- Evangelie ot Filippa* [The Gospel of Philip], *Apokrifij drevnih hristian* [The Apocrypha of Ancient Christians], trans. M.K. Trofimova. Moscow: Mysl' Publ., 1989, pp. 274–296 (In Russian)
- Evlampiev, I. I. “Dva poljusa vosprijatija Nikolaja Kuzanskogo v russkoj filosofii (S. Frank i L. Karsavin)” [The Two Poles of Understanding of Nicholas of Cusa in Russian Philosophy (S. Frank and L. Karsavin)], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2010, no. 5, pp. 125–138 (In Russian)
- Evlampiev, I. I. “Meister Eckhart i neklassicheskaja filosofija” [Meister Eckhart and Non-classical Philosophy], *Verbum. Al'manakh Centra izuchenija srednevekovoj kul'tury* [Almanac of the Center for Medieval Culture Studies], vyp. 17. Meister Eckhart i sv. Grigorij Palama: aktual'nost' duhovnogo opyta. Pskov: Pskov University Publ., 2015, pp. 96–111 (In Russian)
- Karsavin, L. P. “Glubiny sataninskie (ofity i Vasilid)” [Depths of Satan (the Ophites and Basilides)], in: Karsavin L.P. *Malye sochinenija* [Minor Works]. St. Petersburg: Aletejja Publ., 1994, pp. 58–75 (In Russian)
- Shelling, F. V. J. “Filosofskie issledovanija o sushhnosti chelovecheskoj svobody i svjazannyh s nej predmetah” [Philosophical Study of the Essence of Human Freedom and Related Subjects], in: Shelling F.V.J. *Sochinenija v 2 tomah* [Works in two volumes], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1989, pp. 86–158 (In Russian)
- Schoedel, W. R. “Gnostic Monism and the Gospel of Truth”, *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Heaven, Connecticut, March 28–31, 1978*, ed. B. Layton, vol. 1, The School of Valentinus. Leiden: E.J. Brill, 1980, pp. 379–390.