

Проблема гносиса в свете коптских рукописей первых веков нашей эры

М.К. Трофимова

Проблема гносиса, центральная в гностицизме, очевидно, соприкасается с темой настоящей конференции, посвященной формам мышления. Поэтому в нашем докладе мы намерены поделиться некоторыми наблюдениями, касающимися гносиса, сделанными при изучении текстов, составленных его приверженцами. Эти тексты сохранились на коптском языке в собрании рукописей из Наг Хаммади, а также в Берлинском папирусе 8502, в Аскевианском и Бруцианском кодексах.

Понятие "гностицизм" принадлежит историографии нового времени. Гностицизм стал проблемой научного исследования в работах Р.Л. Липсиуса "Критика источников Епифания" (1865) и А. фон Гарнака "История догматов" (1886). Они положили начало критическому изучению источников и созданию на этой основе нетрадиционной концепции гностицизма. Стали обсуждаться вопросы о том, какое место в гностицизме занимает философия, какая религия, проходит ли он путь развития от философии к религии или наоборот, какова его суть, в какой мере к его характеристике приложимы понятия "дуализм" и "монизм", в чем видеть его корни, какую роль в его формировании сыграли античное наследие, христианство, религиозная история иудаизма, вавилонская, древнеегипетская, иранская культуры. Из явления, поначалу описываемого в пределах истории раннехристианской церкви ("ересь"), уже у сторонников "школы истории религии" гностицизм превратился в явление, возникшее до и вне христианства, только впоследствии повлиявшее на последнее, и, в свою очередь, что-то воспринявшее от него. Подходы к вопросу о происхождении гностицизма множились, гипотезы сменяли друг друга. При этом снова и снова оказывалось необходимым определять черты самого феномена, контуры которого постоянно менялись с находками новых генетических связей и типологических подобий. Явление оказалось возможным рассматривать с разных точек зрения : историко-религиозной, философской, социологической, семиотической, сравнительной мифологии, психоанализа и т.д. Всё это, как и трудности источниковедческого анализа текстов, сделали проблему гностицизма одной из наиболее сложных, интересных и спорных, но едва ли приблизили ее разработку к завершению.

Различиям в объеме понятия "гностицизм" отвечают разные смыслы, вкладываемые в слово "гностический", начиная с древности вплоть до наших дней. Ведущий французский исследователь М. Тардье, предлагая историю этого слова[1], указывает на восемь смыслов. Первым по времени он называет эпистемологический смысл, идущий от Платона. Вторым оказывается, по его обозначению, "прямой смысл", относимый им к еретическому гносису или "историческому гностицизму", развившемуся с I по V век на Востоке (Египет, Сирия, Аравия, Месопотамия) и на Западе (Италия, долина Роны) у писателей и в неортодоксальных христианских течениях. Третий смысл ересиологический, четвертый у Климента Александрийского, пятый у Евагрия Понтийского, шестой эсотерический, седьмой синкретический, восьмой психологический (иначе: феноменологический, экзистенциальный).

Разработку проблемы гностицизма заметно стимулировали коптские рукописи, найденные египетскими крестьянами в декабре 1945 г. вблизи Наг Хаммади. Это были тринадцать кодексов, датированных четвертым веком, содержащих 52 текста (свыше 1100 страниц)

разного характера : откровения преимущественно космологического содержания, догматические рассуждения, беседы, молитвы, евангелия, послания, деяния, апокалипсы в собственном смысле слова.

Даже теперь, по прошествии почти полувека со времени находки в Наг Хаммади, трудно вполне оценить значение этого события. Сочинения, обогатившие фонд документов по истории духовной культуры древности, прежде всего гностических учений, еще многие годы будут возбуждать интерес исследователей. Пищу для размышлений найдет в них историк и языковед, литературовед и философ, психолог и этнограф. Сами по себе труды, посвященные рукописям из Наг Хаммади, примечательны не только своей научной ценностью. Они оказались заметными фактами истории культуры нашего времени, чутко отзываясь на его запросы.

50-е годы, на которые пришлось усилие первых зарубежных ученых, взявшихся за эти рукописи, для многих из них были временем тяжелого внутреннего кризиса, рожденного второй мировой войной и ужасами фашизма. Нужно было осмыслить горький жизненный опыт, приобретенный в эти годы, когда люди оказались поставленными в экстремальные условия существования, стали свидетелями больших социальных перемен, утраты многих ценностных ориентиров, потрясения привычных нравственных устоев. В найденных рукописях эти ученые были изумлены показавшимся им близким настроением глубокой неудовлетворенности реальной жизнью, ощущением потерянности человека в мире, его одиночества. Многих привлекала установка древних текстов, далекая от теоретической философии нового времени, напоминавшая им экзистенциальные поиски их собственных учителей и современников.

Первым исследователям собрания Наг Хаммади принадлежат взволнованные рассказы-исповеди [2] о том, что значила для них встреча с коптскими рукописями, какой толчок для определения своей мировоззренческой позиции они получили от их чтения. Но даже там, где нет ссылок на собственный опыт, и выбранный угол зрения, и тональность, в которой говорится о найденных произведениях, ясно свидетельствуют о высокой ценности для этих авторов прочитанного ими в текстах. Большая сила, заключенная в этих документах, вопрошающих о смысле человеческого существования с его тоской и тревогой, о спасении, заслонила отчасти на время важность их собственно исторического изучения и провоцировала их рассмотрение в русле феноменологических и психоаналитических исследований.

Так, например, тексты из Наг Хаммади, наряду с некоторыми другими рукописями, найденными в XX столетии, послужили материалом для изучения гносиса как религиозного феномена в работах А.Ш. Пьюэша. Как он сам писал в последствии [3], его подход только наполовину был историческим, поскольку его интересовал прежде всего гносис как таковой, а не происхождение или распространение его. В понимании А.Ш. Пьюэша, гносис постоянно воспроизводится в самых разных проявлениях, из которых "классический" гностицизм только один из многих. В трудах К. Юнга и его последователей тексты из Наг Хаммади и тема гностицизма рассматривались в ракурсе психологического процесса идентификации человека со своим "Я".

Но традиционный интерес к гностицизму под углом зрения истории христианства также не угасал, хотя утверждение одного из исследователей его и коптских текстов, Ж. Киспеля, что "гностицизм есть христианизация греческой философии и восточного мистицизма на основе евангелия" [4] явно противостоит знаменитому определению А. фон Гарнака : гностицизм это "острейшая эллинизация христианства" [5]. Оставаясь верным исторической определенности гностицизма, свое понимание его предложил Г.-М. Шенке,

который видел в "гносисе" "освободительное религиозное движение поздней античности" 6 с отчетливо выраженным отрицательным мировоззрением. На Международном коллоквиуме в Мессине в 1966 г. прозвучал тезис, что определить происхождение гностицизма означает определить его сущность. Путь этот, далеко не бесспорный, осложняется в данном случае тем, что именно в гностических текстах заметно сочетание самых разных культурных традиций.

Опуская множество весьма плодотворных исследований, направленных на изучение гностицизма в связи с историей поздней античности, религиозных и философских учений, мифологии, мистериальных обрядов и проч., заметим, что в настоящее время дискуссия вокруг вопросов о хронологических и пространственных границах гностицизма, его корнях, характерных признаках и разновидностях продолжается. Но все громче раздаются голоса в пользу менее "концептуализированного" подхода к теме, разностороннего и детального анализа отдельных текстов. Именно в этом ряд исследователей видит возможность ее дальнейшей разработки.

Мы также, имея в виду проблему гносиса, шли от рассмотрения ее в каждом тексте как таковом, старались уяснить, какой стороной она повернута в нем, как и в чем выражена. Нам представляется, что только таким способом, оберегая индивидуальность каждого текста, мы не поступимся широким спектром допущений, присущих гностицизму, наличием в нем многих крайностей.

Проблема гносиса в гностицизме имеет множество аспектов, из которых самопознание один из важнейших. Собрав прямые высказывания в текстах с требованием познать себя, один из исследователей, Ж. Менар, заключил, что "гносис Наг Хаммади, прежде всего, есть познание самих себя" 7 . Но по достоинству оценить значение темы самопознания для гносиса можно только путем рассмотрения каждого текста в целом под ее углом. Мы выбрали "Апокриф Иоанна" для такого изучения. Он складывался в течении двух столетий и был окончательно оформлен в начале IV в. На коптском языке сохранилось его четыре версии, мы работали с пространной, из кодекса II Наг Хаммади (Nag Hammadi II.1).

Много места в апокрифе занимают гностические мифы. Их изложение порой прерывают размышления о смысле сказанного, налицо рефлексия, иногда явная, иногда скрытая, дающая знать о себе в компоновке образов. Однако читатель имеет дело не со случайным скоплением мало согласованных друг с другом частей. При всем их разнообразии произведение цельно как ответ на заданные в начале умозрительные вопросы. Оно воспринимается как некий замкнутый мир, как микрокосм, отражающий по-своему макрокосм. Оно не только наставляет читателя, но и вызывает определенный психологический эффект.

В композиции памятника присутствует двусмысленность. Он представляет собой картину мироздания, вписанную в исповедь человека о его пути постижения тайного знания. Но переломный момент в жизни человека, наступающий с открытием последних тайн бытия, приобщением человека к знанию, оказывается, вместе с тем, решающим для всего мироздания в целом, которое, в свою очередь, раскрывается как самопознание.

Как это свойственно гностическим текстам, "Апокриф Иоанна" направлен на возбуждение интерпретаторских усилий читателя, на достижение им некоего знания, на переориентацию сознания.

В архитектонике памятника легко узнаваем прием рассказа в рассказе. Обрамляющее повествование начинается от третьего лица. Оно посвящено Иоанну, который по дороге к Иерусалимскому храму повстречал фарисея по имени Ариман. Ариман подтолкнул его своими презрительными словами о спасителе к раздумию о миссии последнего, о сокрытом смысле его учения. Рассказ незаметно переходит к первому лицу. Повествует Иоанн. Как бы в ответ на свои внутренние размышления он видит пугающий его образ, смысл которого ему не понятен, а затем слышит голос явившегося, обещающий наставить его в том, что есть, что было и что должно произойти. Это откровение о судьбах мироздания и месте в нем человека Иоанн излагает дальше.

Центральная часть начинается с того, что названо Единым. Все содержащее в себе, Единое не познаваемо. Оно не описуемо, поскольку нет ничего внешнего относительно него. При попытках описания неопишуемого использованы приемы апофатики. Далее повествуется о сущностях высшего мира зонах, в которых Единое открывает себя и которые неизменно свидетельствуют, что помнят о своем происхождении и связи с Единым. Затем следует упоминание о самовольном действии последней сущности высшего мира Софии, что ведет к появлению новой сущности сына Софии, Иалдабаофа, не подозревающего о связи с высшим миром и претендующего на единственность. Он становится творцом низшего мира. Унаследовав от матери частицу высшего мира, Иалдабаоф по своему незнанию отдает ее человеку, сотворенному им и его "властями". Все дальнейшее есть рассказ о борьбе за человека сил высшего мира и низшего, света и тьмы, знания и незнания, жизни и смерти. В этом рассказе, насыщенном событиями, как почти все откровение, говорится о нескольких спасителях, посланцах мира высшего, света к человеку, таящему в себе искру света, о которой он не подозревает. Их цель помочь ему справиться со своим незнанием о себе, о своей светлой природе, разбудить ее в нем, сделать его сильным и знающим. Преодоление незнания в человеке, открытие им своего происхождения, своей принадлежности миру света важно для всей полноты света, страдающей от ущерба, нанесенного ей ошибкой Софии. Только прозрение человека восстанавливает нарушенную полноту света, потревоженный высший мир.

Последние фразы произведения снова написаны от третьего лица и принадлежат обрамлению. Они содержат наставление Иоанну : записать услышанное, хранить это в тайне и не передавать никому, кроме его духовных сотоварищей.

Композиция апокрифа подчинена не только принципу рассказа в рассказе. Можно различить две линии, проведенные через весь памятник : линию Иоанна, соответствующую пути познающего, и линию спасителя, Пронойи, пути посвящающего. Эти линии существуют в постоянном взаимодействии друг с другом. Сближение их соответствует все более глубокому внутреннему пониманию самопознанию Иоанна. В конце концов путь постижения оборачивается путем наставления. Связь подчеркивается и эффектом зеркального отражения.

Объединены друг с другом и такие, на первый взгляд, разные части, как, с одной стороны, обрамление с его рассказом о внешних событиях, предшествовавших откровению, и внутренних терзаниях Иоанна, и, с другой стороны, заключительный гимн Пронойи. При видимой разнице в характере повествования обе части по-своему драматичны и психологичны. В этом смысле они смыкаются, как, согласно гнозису, смыкаются в самопознании человек и мироздание.

Уже из сказанного о содержании текста очевидно, что тема знания самопознания звучит в нем с неизменной силой, хотя и многократно меняет свою окраску и форму. Так, например, в пределах этой темы решается проблема, весьма занимавшая мыслителей

древности, о переходе от монады к множеству. В апокрифе создание мира высшего описывается как самооткровение Единого, названного здесь незримым девственным Духом. Начало множеству положено актом самопознания Единого открытием себя в образе, эоне. Далее за первым эоном следуют другие, причем неуклонно повторяются слова о хвале, воздаваемой открывающимися, свидетельствуя об их знании своего происхождения. Высший мир описан как единство, представленное во множестве, обеспеченное двусторонним знанием самопознанием Единого и эонов.

В отличие от этого низшему миру свойственно отсутствие истинного знания, его нет у составляющих его частей. Относительно мира высшего описание низшего мира дается как бы со знаком минус. Картина резко меняется, знание уступает место незнанию, но непроходимой пропасти между мирами нет, поскольку низший следствие ошибочных действий последнего эона высшего мира, Софии, и связан тем самым с ним своим происхождением. Космическая драма, о которой повествует апокриф и в которой участвуют оба мира, разворачивается вокруг попыток восполнить изъян, нанесенный высшему миру ошибкой его части, причем полем битвы становится человек.

С темой знания соприкасается проблема зла, к которой постоянно возвращаются гностические тексты. В апокрифе нашло свое отражение понимание зла как незнания. Та же ключевая тема выражена и в противопоставлении творения откровению. Глагол "творить" десятки раз употреблен применительно к деятельности протоархонта Иалдабаофа и его властей. Творению присуще то незнание, которое есть в его создателе. Налицо явное расхождение с библейской традицией, не отделявшей Бога откровения от Творца. Столкновение двух принципов откровения и творения прослеживается в части апокрифа, посвященной созданию человека.

И в дальнейшем битва за человека мира высшего против протоархонта разворачивается по той же линии противоборства знания незнанию. Самопознания человека больше всего опасаются власти Иалдабаофа, давая "порождению Адама испить воду забвения".

Опуская разнообразные проявления темы знания-самопознания, нельзя пройти мимо включенного составителем апокрифа в его текст под самый конец гимна Пронойи. Он мог предшествовать по времени произведению. Так или иначе, гимн превосходно вписан в его общий строй. Эффект отражения, занимающий в произведении важное место, возникает еще раз с помощью гимна. Встреча Иоанна со спасителем, о которой рассказал Иоанн, описана вновь, но уже не тем, кому было откровение, а тем, кто открылся, то есть Пронойей, "мыслью девственного Духа", иначе говоря, спасителем. Есть сходство между описанием того, как мучающийся сомнениями Иоанн получает откровение, и картиной пробуждаемого ото сна "того, кто слышит".

В гимне Пронойи встреча-откровение выглядит в виде переданного Пронойей диалога, вернее, двух партий, двух линий. Одна из них линия Пронойи. Вначале в форме "я есмь" она рассказывает, что претерпела, трижды спускаясь в "середину тьмы", "середину темницы" в поисках своего "домостроительства". Другая линия "того, кто слышит", к которому устремилась Пронойя. Вопрошающий также на свой лад представляет себя: "Тяжелые слезы он отер с себя и сказал: Кто тот, который называет имя мое, и откуда эта надежда пришла ко мне, когда я в оковах темницы?". В гимне встречаются выражения, которые применены в других местах источника при описании обретения и передачи знания. О человеке, "кто слышит", говорится как "о восстающем ото сна тяжелого", о "пробуждающемся". Что же касается Пронойи, она стремится "пробудить", "сказать", "заставить вспомнить", "передать", "наполнить уши (слушающего) всеми вещами", она ищет "домостроительство" свое. Передаваемое знание неотделимо от чувства, в

неменьшей мере оно описывается как поступок : "Восстань и вспомни, ибо ты тот, который услышал, и следуй своему корню, который есть я, милосердие, и укрепи себя перед ангелами бедности и демонами хаоса и всеми, кто опутал себя, и стань, оберегаясь ото сна тяжелого и заграждения (?) внутри преисподней".

В словах "следуй своему корню, который есть я, милосердие", сказано даже не о единосущности о тождестве открывающего и того, кому открывается. Это делает акт познания актом самопознания и более того незнание включается как один из моментов в процессе познания. Поэтому откровение Иоанна, приобщающее его к знанию о себе в пределах высшего единства, описано в произведении не только как продолжающее его духовную жизнь, но как распространяемое на судьбу мироздания (этим познанием восполняется изъян, нанесенный Софией Плероме). Гимн Пронойи также являет собой картину постепенного единения одного начала во встречных усилиях Пронойи и человека.

Надо учитывать, что образная система гностического текста многозначна. Она открывает простор толкованиям разного рода. Вместе с тем, множественность уровней толкования (космологический, антропологический и др.) не абсолютна. Допустимость перехода с одного уровня на другой, как и взаимозаменяемость образов, видимо, может быть поставлена в связь с фундаментальным для части гностических текстов представлением о Едином, манифестирующим себя во многих формах.

Итак, вчитываясь в текст удивительного памятника, каким является "Апокриф Иоанна", ошеломляющего громадностью затрагиваемых вопросов и обилием скрестившихся в нем культурных традиций, изумляющего своей неповторимой выразительностью и неизменной надындивидуальностью, как бы открытой любой индивидуальности, легко уловить биение темы знания как самопознания. Обнаруженная, она заставляет по-новому взглянуть на документ, увидеть отсутствие случайности и в композиции, и в стилистике, и в содержании его. Становится ясным, что именно тема самопознания сообщает единство данному памятнику в разных его аспектах, а в запечатленном им мировоззрении играет роль некоего стержня.

Согласно тексту, самопознанию обязано появление высшего и низшего миров, разных сущностей, человека. Отсутствие истинного знания о себе, своем корне чревато падением и гибелью, спасение мнится там, где незнание уступает место противоположному. Самопознание предстает в качестве принципа создания мира и его спасения. Мировоззрение, которое раскрывается в произведении, можно назвать самопознанием мироздания в человеке и человека в мироздании. На всех уровнях это самопознание рисуется не в виде чисто интеллектуального действия, наряду с умом в этом переживании принимают участие и чувство и воля. Когда в тексте о самопознании говорится как о воспоминании, это и возвращаемое знание некогда забытой непреходящей сакральной истории, своей истории, и пробуждение своей сущности, безграничной, единой. Неразделенность космического и человеческого постоянно дает знать о себе в апокрифе. Так, полна значения роль Иоанна, чье имя вошло в древнее название произведения. Содержащееся там откровение не есть отстраненное повествование о тайнах мироздания, это откровение определенного действующего лица, его внутренняя жизнь, его самопознание, в свою очередь, как следует из текста, долженствующее изменить мироздание.

При целостном изучении источника, при рассмотрении темы знания - самопознания в контексте всего произведения, она, эта тема, заметно выигрывает, получая звучание более глубокое, всепроникающее и одновременно индивидуальное, чем если дело

ограничивается подбором, в своем роде, общих мест гностических текстов призывов к самопознанию и отдельных предложений по этому поводу.

Тема интерпретации, которая заявляет о себе с первых же строк другого коптского текста "Евангелия от Фомы" (Nag Hammadi II.2) ("Тот, кто найдет истолкование этих слов, не вкусит смерти"), столь же определяющая для гнозиса, как и тема самопознания.

Коптские тексты дают прекрасную возможность изучить гнозис в ее ракурсе. Они не только изобилуют призывами к их истолкованию в таких выражениях, как "обрести истолкование", "прояснить смысл", "найти разрешение" и т.п., подстрекают к интерпретации иносказательного языка, но и содержат ее образцы. Толкование имеет в гностических текстах поистине универсальное значение, выходя далеко за рамки необходимости отыскивать ключ к пониманию того или иного высказывания, притчи, оборота речи. Сам человек, все мироздание становятся в гнозисе предметом осмысления, постижения.

С гнозисом-интерпретацией связана варьируемая в разных формах оппозиция тайного, сокрытого открытому, проявленному. О тайном в "Книге Фомы" говорится как о "сокрытом от людей, о что претыкаются они, ибо не знают этого", как о "глубине всего", как о непреходящем, противоположном изменчивому. В высказываниях о тайном совмещаются онтологический и гносеологический подходы : "тайна" как характеристика бытия и "тайное учение", "тайные слова".

Еще одна сторона гностической интерпретации, направленной на абсолютное и предполагающей отсутствие границы между субъектом и объектом, выражена в "Евангелии от Филиппа" (Nag Hammadi II,3). Два разных видения противопоставлены друг другу. 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" (44).

В контрастном описании видения "в мире" и "в истине" ясно проступает важнейшее свойство гностического постижения : его тяготение к единому, к снятию противоположности субъекта и объекта, бытия и познания. Это та самая установка на единое, которая определила развитие темы знания как самопознания.

Говоря о гнозисе коптских текстов, приходится прибегать к таким выражениям, как переживание, цельность, неотторжимость познающего от познаваемого. На первый взгляд это напоминает первобытное сознание, в котором исследователи склонны видеть субъектно-объектную неразделенность. Тогда что же такое гнозис ? Чудом сохранившийся осколок седой старины ?

И да и нет. Вполне вероятно преемственность гностической практики от очень отдаленных времен. Изучая происхождение гнозиса, называют и орфические таинства и учения упанишад, и религию древнего Египта, и многое другое. Весьма вероятно, что некие верования и навыки психотехники уходят своими корнями очень глубоко. Но в

гностицизме это было осознано, сопоставлено с иным мышлением, и потому стало совсем иным. Была взята вполне определенная установка на преодоление отторгнутости познающего от познаваемого. Гностики стремились уйти от аналитического способа познания, связывали его с ненавистным им образом мира, но, размышляя об этом, платили дань тому самому способу познания, от которого так настойчиво хотели избавиться.

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 первобытности целостное восприятие и отвечающие ему представления о мире и поведении в нем, видимо, в основном удовлетворяли опыту, давали людям силы жить в этом мире словом, не были и не воспринимались как нечто чуждое окружающей их действительности. Иначе было во время гностицизма. 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.

Рассматривая толкования в связи с проблемой гносиса, мы стремились не отступать от принятого решения : идти по линии конкретного изучения отдельных текстов.

Обратившись к коптскому тексту, известному под названием "Пистис София" (Аскевианский кодекс), мы исследовали в нем отношение покаянных гимнов Софии к привлеченным для их истолкования псалмам Давида. С точки зрения истории текста не вызывает сомнения тот факт, что псалмы служили образцами при создании гимнов, они были переведены в знаковую систему гностического мифа. Однако в композиции "Пистис Софии" псалмы и гимны поменялись местами : здесь с помощью псалмов интерпретировались гимны. Отличаясь друг от друга по содержанию, гимны и псалмы перекликаются между собой, причем их сходство доходит порой до совпадения целых пассажей. Формальная близость столь же очевидна, как и наличие разных знаковых систем, опирающихся на гностическую мифологию и соответствующее миропонимание, с одной стороны, и религиозность библейского псалма, с другой.

Повторяющееся в "Пистис Софии" утверждение касательно псалмов, что в них есть "разрешение тайны покаяния Пистис Софии" не только согласуется с тенденцией, свойственной многим гностическим памятникам : увязать смысл того или иного события гностического мифа с библейским текстом, "прочитать" это событие как предреченное в Писании, но вызвано и другим обстоятельством. Оно опирается на важнейшее для гностиков представление о Едином, о единой реальности, манифестирующей себя во множестве форм. В том же, чтобы подняться в постижении манифестируемых форм к этой реальности, гностики видели цель интерпретации, спасение.

Тема Единого прямо или косвенно определяла содержание многих текстов. Она стояла за пространственными описаниями мифологических существ и их исхождений. Учение о внутреннем пути человека, ориентированном на анамнесис, центрирована на Едином. Острая неприязнь к миру вещественному, как крайнему проявлению отъединенности, изменчивости, множественности, была в несомненной зависимости от гностической трактовки темы Единого. Она придавала гностическим толкованиям своеобразие относительно других образцов экзегезы, необычно распространенной в эпоху поздней античности. Единое вот, что раскрылось, в конечном счете, в гностических соответствиях, переводах, взаимозаменяемости частей.

В заключение несколько слов еще об одном аспекте проблемы гносиса его языке. Если, как мы не раз повторяли, в каждом коптском тексте различим свой собственный гносис, то и язык гносиса рассчитан на индивидуальное восприятие его каждым, на индивидуальную активность каждого. Этот язык в большинстве случаев неоднозначен, метафоричен, полон символами, загадками, недомолвками. Парадоксальность сокрытости и явленности этого языка отвечает сути гносиса как познания мистического, мало похожего на познание рационального типа.

Примечания:

- [1] {Tradieu M., Dubois J.-D.} Introduction a la litterature gnostique. T. I. Paris, 1986. P. 21-37.
- [2] См., например, {Jonas H.} Retrospective View // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, 1977. P. 1.
- [3] {Puech H.-M.} En quete de la Gnose. Gallimard, 1978, P. X.
- [4] {Quispel G.} Valentinan Gnosis and Apocryphon of John. // Rediscovery of Gnosticism. I. The School of Velentinus, Leiden, 1980.
- [5] {von Harnack A.} Lehrbuch der Dogmangeschichte. Vol. I, 5. Aufl. Tbingen, 1931, S. 250.
- [6] {Schenke H.-M.} Hauptprobleme der Gnosis // Kairos, 1965, Heft 2, S. 116.
- [7] {Mnard J.E.} La Gnose et les textes de Nag-Hammadi // Colloque International sur les textes de Nag-Hammadi (Quebec, 22-26 aout 1978). Quebec ; Louvain., 1981. P.7.