

Гнозис коринфян?

Нильс Хильдал

Религиозно-философская школа, основанная в Геттингене исследователями Ветхого и Нового Заветов на заре XX века, а в дальнейшем развиваемая и поддерживаемая (по крайней мере до середины того века) влиятельным ученым Рудольфом Бультманном (включая только *instar omnium*), утверждала, что гнозис или гностицизм имели дохристианское происхождение. Ученые предполагали наличие различных видов первоисточников гностицизма, таких как иранских, вавилонских, египетских или даже греческих, тогда как лишь немногие поддерживали версию его иудейского происхождения. Религиозно-исторический взгляд (не путать с Либеральной теологией и ее психологическим методом, представленным в это же время в Берлине великим Адольфом Гарнаком) делает возможным предположение, что эллинистическое христианство находилось под гностическим влиянием и было, во всяком случае, частично, показателем гностической мысли. Свитки Мертвого Моря, открытые лишь немного времени спустя после обнаружения текстов в Наг-Хаммади, казались обосновывающими правильность не только воззрения, согласно которому гностицизм был дохристианским феноменом, но также и воззрения, что гностицизм просочился в древнейшие слои собственно самих новозаветных писаний: дуализм света и тьмы, добра и зла, жизни и смерти, столь характерный как для Кумранских текстов, так и для литературы Корпуса Иоанна, был понят именно как утверждение, что всё это действительно так и было – даже кумранитское движение, однозначно предшествовавшее христианству, было (по крайней мере, по мнению некоторых ученых) изначально гностическим. Тогда почему же не могло само христианство, даже христианство палестинское, быть движением, на которое очень сильно повлиял гностицизм?

Данные два комплекса открытий – с одной стороны, текстов Мертвого моря, а с другой стороны, манускриптов из Наг-Хаммади, открытий, сделанных в одну и ту же эпоху – могли бы, таким образом, дополнить друг друга. Как до, так и после начала христианской эры, гностицизм существовал, и влияние его на новую религию было всеохватным.

Сегодня все мы знаем, что это – упрощенческий способ мышления. Было бы не только преждевременным определить тексты Мертвого моря как гностические – чтобы говорить об их гностицизме, нужно нечто большее, чем дуализм и контраст между светом и тьмой, добром и злом, жизнью и смертью. Но также и относительно поздняя датировка документов из Наг-Хаммади (все они были переписаны примерно в середине 4-го века н.э.) могла бы быть предостережением против слишком ранней датировки первоисточника самого гностицизма, даже если многие из этих манускриптов являются (вторичными) переводами более старых греческих трудов, о которых известно, что они составлены и написаны во втором веке н.э. Существует обширный промежуток времени между переписыванием даже позднейших текстов Мертвого моря в Кумране и, соответственно, переписыванием коптских документов из Наг-Хаммади: действительно, зазор почти в 400 лет – это ведь то же самое, что промежуток времени между Шекспиром и нашим временем. Ведь все мы знаем, как на самом деле происходит нечто действительно быстрое.

Вдобавок к этому, есть и более серьезное, двоякое возражение против предположения о раннем происхождении гностицизма. Во-первых, Религиозно-историческая школа в Германии, вопреки всем этим ценным соображениям, не была способна отстаивать свои воззрения, но лишь с еще большей силой продемонстрировала собственную слабость. Книга Карстена Коулпа *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösungsmythos* (FRLANT 78), Göttingen, 1961, являет нам не менее чем фатальный удар по наиболее яркому усилию этой школы, особенно по усилиям Рихенштайна и Бультманна: по попыткам утверждать, что за фигурой небесного спасителя и искупителя стоял целый комплекс гностических идей

дохристианского происхождения. В самом деле, есть искушение сказать, что год, когда появилась книга Коулпа, также был и годом, в котором пальма первенства в новозаветных исследованиях перешла от немецких ученых к ученым американским. Что касается значения этого альтернативного метода, то он даже более адекватно указывает на Эрнста Касемана, одного из учеников самого Бультмана. Почти одновременно с публикацией Коулпом своей книги, Касеман в своей статье *Die Anfänge christlicher Theologie (Zeitschrift für Theologie und Besinnungen, II, Göttingen, 1964, стр. 82-104)* выступил резко против своего учителя, провозглашая абсолютно отличный от гностицизма источник христианской теологии, а именно иудейскую апокалиптику вместе с ее вертикальным водоразделом «небо – земля». Даже несмотря на то, что это могло быть известно только посвященным, утверждение Касемана всё же сыграло роль серьезной атаки на Бультмана и на все его теологическое мышление: поддерживать идею, что апокалиптика была «матерью» христианской теологии, то есть, что она и сформировала источник христианства, было тем же самым, что утверждать, будто демифологизацию Бультмана с ее восстановлением водораздела между небом и землей следовало бы, в свете возрождения апокалиптического мышления, пересмотреть вовсе. Это также было аналогичным утверждению, что существовала непреодолимая пропасть между апокалиптикой и гностицизмом, или, другими словами, что был вновь поднят вопрос о разграничении между тем, что обозначалось как «апокалиптическое» и как «гностическое».

Развязка, произошедшая приблизительно в 1960 г. в немецкой школе по изучению Нового Завета, была самоубийственной для ее же собственного непосредственного будущего. Религиозно-историческая школа была подведена Коулпом к своему финалу, а Касеманом, наиболее компетентным из его учеников, была подвергнута остракизму как неадекватная изучаемым текстам программа Бультмана по демифологизации. Однако ученые за пределами Германии были готовы преодолеть этот кризис. И действительно, очень скоро французский историк религии Симона Петремен, остро осознававшая произошедшее в немецкой ученой среде, вновь выдвинула ее тезис о том, что гностицизм имел свой источник, но не в дохристианской эпохе, но, как раз напротив, в самом христианстве. Это очевидно из ее книги *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme, Paris 1984 (= A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism, London 1991)*. Нет гностицизма вне христианства. Это означает, что всё казавшееся гностицистическим в новозаветных текстах, на самом деле было лишь квази- или пред-гностицизмом, но вовсе не заслуживало названия «гностицизм».

Во-вторых, приблизительно в том же году, в котором была издана книга Симоны Петремен, предпринимались новые попытки понять, что же в действительности означает апокалиптика. Становилось все более и более ясно, что апокалиптическое и эсхатологическое мышление не были просто двумя аспектами одного и того же (также и Посидоний имел собственную эсхатологию, а именно, учение о посмертной судьбе души), и эта апокалиптика заслуживала больше внимания, чем ей уделялось до сих пор. В этой связи я назову три имени. Первое – Джон Дж. Коллинз, в 1979 г. проведший эпохальный морфологический анализ в американском журнале “*Semeia 14*”: *Apocalypse: Morphology of a Genre*, в котором он пытался определить, что же именно означает весь этот литературный жанр, называемый «апокалипсисом»; ср. с его книгой *The Apocalyptic Imagination (New York, 1984)*. Второе имя – Кристофер Роулэнд, опубликовавший в Англии свою книгу *The Open Heaven: a Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity (London, 1982)*, которая, как уже предполагает ее заголовок, показывает, что апокалиптическое мышление характеризуется своим мировоззрением: согласно ей, мир состоит из двух физически разделенных частей, неба и земли, и что лишь время от времени можно пройти от одной сферы к другой, причем небо или распахнуто и Бог сам себя делает слышащим, или же избранный пророк путешествует по небу, где его информируют обо всем увиденном, а после возвращения на землю он рассказывает своим соратникам о своих опытах, а также о том, как эти небесные опыты могут объяснять земные явления. И, в-третьих, в 1994 г. молодой датский теолог Генрих Троньер опубликовал статью об апокалиптическом *angelus interpres* и о Логосе (см. в изд.: *Fra dybet. Festschrift til John Strange i anledning af 60 års fødselsdagen den 20. Juli 1994, Forum for Bibelsk Eksegese 5, Copenhagen 1994, стр. 253-273*). Свои идеи он развил в своей

книге, также изданной на датском – *Transcendence and Transformation in First Corinthians* (Tekst & Tolkning 10, Copenhagen, 1994). В этих своих работах Генрих Троньер показывает, что апокалиптика, вместе с ее водоразделом между небом и землей, напрямую зависит от греческой философской мысли, особенно в том ее виде, в котором она представлена в так называемом среднем платонизме. Нет апокалиптики вне греческой философии. Она отличается от нее преимущественно в том, что апокалиптика физически отделена друг от друга то, что в греческой философии лишь концептуально разделяется на идеи и феномены; противопоставляя Филона Александрийского и Поля Тарзусского, Троньер показывает, что в то время как Филон придерживается философского понимания проблемы, миропонимание Поля – типично апокалиптическое.

Итак, воззрения немецкой Религиозно-исторической школы сегодня уже устарели, и устарели они примерно с 1960 г. Мы же с тех пор усвоили, что:

- 1) апокалиптика и гнозис, хотя и могут быть связаны, суть два различных подхода, и их не стоит смешивать;
- 2) апокалиптика – первична, а гнозис – вторичен;
- 3) апокалиптическое мышление предполагает влияние на себя греческой философии;
- 4) гностицизму предшествовало христианство как предпосылка для его существования.

То есть, иными словами, есть две последовательных мысли, которые следовало бы принять во внимание:

- а) за греческой философией последовала апокалиптика;
- б) за христианством последовал гностицизм.

Остается лишь рассмотреть вопрос, действительно ли после всего этого в случае с Посланием к Коринфянам Павла можно говорить о гнозисе, и каким образом апокалиптика Павла может быть связана с гностицизмом второго века.

ГНОЗИС КОРИНФЯН?

Начиная с 1977 года я все более убеждался в том, что всё происходившее в Коринфянской церкви Павла, где примерно в 54 г. н.э. он и написал 1 и 2 Посл. Коринфянам, было борьбой, с одной стороны, греческой философии александрийско-иудейского происхождения, представленной Аполлосом Александрийским (ср. Деян. 18,24-28), а с другой – собственной теологии Павла, которая была, как можно предположить, теологией апокалиптического типа. Хотя церковь Коринфии и была основана Павлом, а не Аполлосом, последний также трудился там, но только после отъезда Павла; он не воспроизводил его учения, и Павел никогда не встречался с Аполлосом в Коринфии; ср. 1 Кор. 3,6: «Я насадил, Аполлос поливал» – эти слова предполагают хронологическую последовательность действий двух мужей Коринфа.

Я не буду вдаваться в детали. Что здесь имеет значение, так это финальное столкновение между двумя диаметрально противоположными воззрениями. Аполлос не просто, как нам кажется, мог не иметь собственной эсхатологии (не считая того, что он, вероятно, воспринимал как *pois*, наивысшую частицу души, бывшую бессмертной, не имевшей дела с физической смертью), как, впрочем, вообще всё его мышление не было ни в коей мере апокалиптическим. Совсем наоборот, он считал себя и своих последователей царями, поскольку истинные философы подобны независимым и несвергаемым царям – таков хорошо известный философский *topos*. И такая «изысканная» точка зрения сопровождалась очень специфической антропологией, делившей

человечество на три различные категории, начиная с носителей *pneuma*, или пневматиков, к каковым Аполлос причислял и себя, и заканчивая психиками и плотскими. Такое антропологическое размежевание между *pneuma*, *psyche* и *sarx* является чрезвычайно важным и очень характерным для Аполлоса и его философии. Она подразумевает претензию на сверх- и субординацию до такой степени, чтобы Аполлос казался наслаждающимся независимостью от Павла, достаточную для возможности отклонить обращенную к нему просьбу Павла приехать в Коринф (1 Кор. 16,12). Власть Павла была, очевидно, не была признана Аполлосом вовсе. Знание и мудрость, которыми обладали Аполлос и его соратники, и которые сделали их совершенными, *teleioi*, в их собственных глазах и в глазах их последователей, были теми качествами, которыми обладают лишь харизматические и пневматические лидеры, дружно похвалявшиеся своим превосходством, но абсолютно забывавшие о том, что как Филон Александрийский, так и сам Павел могли бы сказать им. Ведь им могли сказать, что всё то, чем обладают они, дано им (т.е. дано Богом), но если они стяжали всё это, то почему же хвастают так, как если бы не стяжали? Мудрость и знание суть вещи, данные Богом посредством чистой милости – в этом отношении и Филон, и Павел согласно выступают против Аполлоса, которого они, будучи из Александрии, должны были знать лучше.

Философия Аполлоса, вероятно, оказала на коринфян огромное влияние, побудив Павла покинуть Коринф и поддерживать связь со своими единоверцами лишь посредством писем. Это была, несомненно, слабая позиция. Зато более удобной для нас, занимающих более удачную позицию, является возможность следовать как мыслям Аполлоса, так и мыслям самого Павла.

Реакция Павла на эту деликатную ситуацию была не просто противостоянием Аполлосу. Он пытался отыскать общие знаменатели между собой и Аполлосом, чтобы оттолкнуть от него его последователей. К этим общим знаменателям принадлежат первое и последующее убеждение в том, что *logos*, или *pneuma*, или *nous*, являются источником всякой мудрости и всякого знания о том, что строение мира сего, или Вселенной, подобно самому Логосу и может быть истолковано именно в данном ключе. В этом отношении не существует ни малейшей разницы между Аполлосом и Павлом. Они оба могли бы согласиться с данным постулатом. Оба они обращались в основном к тем же самым основам понимания, когда они, наблюдая за хаотическими явлениями мира сего, предполагали, что все всё видимое и невидимое можно отследить назад к одному и тому же Логосу как единственной причине и породителю.

Но они однозначно расходились друг с другом в отношении философской традиции. Аполлос мог бы следовать основной тенденции среднего платонизма в своем выводе, что Вселенная едина и неделима, что разделения между феноменами и идеями лишь концептуальные, и что личность, обладающая даром совершенного проникновения в строение мира сего, также является властителем этого мира. Согласно же Павлу, есть два физически разделенных мира: небо и земля (как и учила его апокалиптическая традиция), а человеческое существо никогда не могло быть властителем, ибо плоть и кровь мира сего не наследуют Царствия Небесного, описуемого не (человеческим) языком, но лишь силою (Божьей). То, что Аполлос и его последователи считали себя царями было, согласно Павлу, лишь иллюзией.

Как Аполлос с его иудео-христианской традицией, так и Павел были чрезвычайно активны в исследовании Писания. Моисеевы законы были общей основой для греческого перевода Септуагинты. Это истолкование было аллегорическим, то есть, оно преследовало цель выявить скрытый смысл Писаний, понятый лишь в Духе и через Дух – *pneuma*. Как Аполлос, так и Павел могли бы согласиться примкнуть к герменевтическим общинам, чьей главной задачей была колоссальная работа по изучению писаний, вдохновленных Самим Богом. Но, согласно Аполлосу, только посвященные, т.е. обладающие *pneuma* или *nous*'ом, личности могли узреть более глубокий смысл Писаний, и не могли этого все прочие люди, как психики, так и – в меньшей степени – плотские. Согласно Павлу, однако, всякий христианин, бывший крещеным, пребывал во владении Духа, и если таким путем, пожалуй, не каждый мог истолковать слова Библии, то каждый, по крайней мере, мог совершать разного рода важные служения, в которых

так нуждалась Церковь. Один и тот же Дух был дан различными способами и в различной степени всем веровавшим во Христа для служения на благо Церкви. Некоторым Дух был дан для истолкования Писаний, но опять же, само по себе истолкование явило, что главенствующим принципом истолкования был именно Дух (2 Кор. 3,17). Но было ошибкой принять на веру, как это делал Аполлос, что лишь некоторые из этих верующих были носителями Духа. Те, кто, подобно Аполлосу и его последователям, подобным образом ошибались, сами были даже не пневматиками, но плотскими, а потому принадлежали этому материальному миру, чтобы в один прекрасный день умереть.

Дойдя в своей статье до этого места, я хочу спросить: а действительно ли оправдан разговор о гнозисе или о гностицизме в Коринфе? Сам я отвечу на этот вопрос утвердительно. Но я надеюсь, что не буду неверно понят. Я не думаю, что Аполлос и его Александрийская философия имели с гностицизмом много общего. Происхождение самого термина «гнозис», который, несомненно, был характеристикой его языка, не является показателем происхождения гнозиса. Пожалуй, интересна сама скрытая возможность того, что собственное апокалиптическое мышление Павла с его физическим разделением неба и земли могло случайно повернуться лицом к гностицизму и отделить сей материальный мир от Бога, который, будучи отделен от него, не мог больше называться его творцом. Ибо это в точности то, что и характеризует гностицизм: Бог не является творцом мира сего; мира, который, напротив, подчинен своему собственному нечестивому князю, от которого должно освободиться царство Духа избранных. Когда Павел пишет о «боге мира * сего» и о «новой твари» (2 Кор. 4,4; 5,17), его апокалиптика, и в самом деле, очень близко подходит к гностицизму, и тогда можно провести прямую линию от Павла к Маркиону, которого я считаю истинным гностиком.

* В оригинале Послания – «бог эона сего», или, в общепринятом и лишь узко буквально верном русском переводе, «бог века сего». – Прим. пер.

Пер. с англ. – Алекс Мома. Источник: The Nag Hammadi texts in the history of religions: Proceedings of the International conference at the Royal Academy of the Sciences and letters in Copenhagen, Sept. 19-24, 1995. On the occasion of the 50-th anniversary of the Nag Hammadi discovery. Ed. by Soren Giversen et al. Copenhagen, 2002.