

**Федеральное агентство по образованию
ГОУ ВПО «Тульский государственный педагогический
университет им. Л.Н.Толстого»**

На правах рукописи

РОДИН ЕВГЕНИЙ ВИКТОРОВИЧ

**ГНОСТИЧЕСКИЙ ЭТОС И ПРАВСТВЕННАЯ
МЕТАФИЗИКА Л.П. КАРСАВИНА**

Специальность 09.00.05. – этика

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание учёной степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор ***Назаров В.Н.***

Тула 2006

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава 1. Понятие гностического этоса в «историческом гностицизме»	15
1.1. Гностический этос и либертинизм	19
1.2. Гностический этос и аскетизм	48
1.3. Гностический этос в свете анализа гностических текстов	73
Глава 2. Нравственная метафизика Л.П. Карсавина	94
2.1. Метафизика добра и зла	96
2.2. Метафизика любви	112
2.3. Метафизика смерти	126
Заключение	143
Библиография	146

Введение

Актуальность исследования. На сегодняшний день ощущается острая необходимость в специализированном научном философско-этическом исследовании, посвященном гностическому христианству и его продолжателям в русской религиозной философии. Христианский гнозис, являющийся составной частью христианства как одной из религиозных моральных доктрин, остается малоизученным. Отсутствие должного интереса к данной проблематике в отечественной научной литературе объясняется атеистической ориентацией отечественной науки в советское время и избеганием «еретических» тем со стороны религиозных авторов в постсоветский период. Более проработанными оказываются такие разделы христианской этики, как этика Библии (ветхозаветная этика и новозаветная этика), нравственное учение святых отцов, индивидуальная христианская этика. Гностическая традиция, долгое время воспринимавшаяся как нечто чуждое и даже враждебное по отношению к традиционному христианству, оказалась фактически на периферии научных исследований, а ее этос – непонятым и недооцененным. Гностический этос как научное понятие не встречается в работах предыдущих исследователей. Вместо него используются следующие относительно близкие понятия: «этика», «нравственность», «мораль». Однако ни одно из вышеназванных понятий не отражает специфики этоса как фундаментальной категории, определяющей экзистенциальный характер христианской гностической традиции. Об особой гностической морали говорить трудно, равно как и об особой гностической этике или нравственности, поскольку христиане-гностики не считали нужным писать объемные нравоучительные трактаты и сами не придавали

большого значения нравственной стороне отношений (их в гораздо большей степени заботила проблема спасения, которое достигалось с помощью божественного откровения – гносиса). Учитывая экзистенциальный характер христианских гностических учений, наиболее удачным термином для характеристики нравственной составляющей гностической традиции является этос. Опираясь на 8 смыслов слова «гностический», предложенных М. Тардье, мы считаем возможным говорить о гностическом этосе не только в «историческом гностицизме» (прямой смысл в классификации Тардье), но и в целом в гностической традиции (психологический или экзистенциальный смысл). В нашем определении «гностический этос» является мировоззренческой парадигмой, определяющей нравственно-практическое своеобразие гностической традиции. Актуальным представляется изучение гностического этоса в нравственной метафизике Л.П. Карсавина, который являлся одним из наиболее талантливых и ярких исследователей гностической традиции в России. К сожалению, пока не было работ по данной тематике, а все предыдущие исследования были направлены на изучение либо метафизики Карсавина, либо гностических истоков его философии. Нравственная метафизика Л.П. Карсавина представляет большой интерес, поскольку философ оказался не только исследователем христианской гностической традиции, но и прекрасным теологом, сумевшим в рамках обновленческого богословия адаптировать этос «исторического гностицизма» для христианской этики. Л.П. Карсавин был одним из представителей традиции всеединства, у истоков которой стоял В.С. Соловьев. Вся традиция всеединства в той или иной степени была гностична, то есть испытывала влияние иудейского, христианского и собственно исторического или «лжеименного» гносиса. Карсавин не отрицал своей связи с

гностической традицией. Ученик Л.П. Карсавина по лагерю Абези А.А. Ванеев сохранил свидетельства философа о том, что он сам признавал свою философскую систему гностичной. По образованию историк, Карсавин начал с изучения средних веков, а его первыми работами стали «Очерки религиозной жизни в Италии XII – XIII веков» (1912) и «Основы средневековой религиозности в XII – XIII веках, преимущественно в Италии» (1915). Во второй работе (докторской диссертации) Карсавин продемонстрировал интерес не только к истории, но также к культуре и метафизике средних веков. В «Основах средневековой религиозности» Л.П. Карсавин исследует «пантеистическую мистику». Особый интерес у него вызывают следующие мистики: Иг, Бернарад, Ришар, Бонавентура, а также Бёме, Экхарт, Эриугена и Кузанский. В дальнейшем многие из этих мыслителей будут встречаться на страницах произведений Л.П. Карсавина, определяя характер его философствования. В 1919 году Карсавин публикует свою первую этическую работу «Saligia, или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах», в которой автор впервые задается гностическими вопросами, выходя за рамки ортодоксальной этики. В 1922 году Л.П. Карсавин пишет ряд гностических по своему духу работ, посвященных не только отдельным этическим категориям в христианской культуре, но и этосу христиан-гностиков: «О свободе», «О добре и зле», «Глубины сатанинские», «София земная и горняя. Неизданное гностическое сочинение», «Noctes Petropolitanae. Хотя Л.П. Карсавин не использовал словосочетание «гностический этос», его этическое определение гносиса вполне может быть отнесено и к его собственной философии. Поэтому мы имеем полное право говорить о гностическом этосе в нравственной метафизике Карсавина. Философ не копирует этос христианской гностической традиции, но

преображает его, приближая к традиции ортодоксального христианства. Обращение к этосу гностической традиции и к его развитию в нравственной метафизике Карсавина позволяет лучше понять христианскую культуру и ее этос, дать оценку «историческому гностицизму» и определить его значение для становления христианской этики.

Степень разработанности проблемы. Научное изучение «исторического гностицизма» началось сравнительно недавно – в XIX веке. Существуют и более ранние работы¹, однако массовое научное изучение гностицизма приходится на XIX век. В конце XVIII века научной общественности были представлены два кодекса гностических текстов, Codex Askewianus (большую часть которого занимает Pistis Sophia) и Codex Brucianus, названные в честь бывших владельцев – английского доктора и собирателя древних манускриптов Аскью (Askew) и шотландского путешественника Джеймса Брюса (James Bruce)². Появились научные работы, затрагивающие вопросы «исторического гностицизма»³, а к концу XIX века Codex Askewianus и Codex Brucianus были переведены и изданы на немецком⁴, французском⁵ и английском⁶ языках.

Собственно о возникновении западной научной традиции по изучению гностицизма принято говорить в связи с работами Р.

¹ *Gottfrid A.* Unparteiischen Kirchen und Kerzerhistorie. – 1677; *Massuet.* Dissertationes praeviae in Irenaei libros. Dissertatio (prior) de haereticis, quos libro primo recenset Irenaeus eorumque actibus, scriptis et doctrina. – 1712.

² См. *Поснов М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. – Брюссель, 1991. – С. X, XIV.

³ *Matter J.* Histoire critique du gnosticisme. Т. I – III. – Paris, 1843; *Neander A.* Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. – Hamburg, 1843.

⁴ *Schmidt C.* Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus. – Leipzig, 1892. Codex Askewianus был переведен и издан на немецком лишь в XX веке: *Schmidt C.* Koptisch-gnostische Schriften. Erster Band. Die Pistis Sophia. – Die Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk. – Leipzig, 1905.

⁵ *Amelineau M.E.* Πιστις Σοφία (Pistis Sophia), ouvrage gnostique de Valentin, traduit du Copte en Français avec une introduction (Les classiques de l'occulte). – Paris, 1895.

⁶ *Mead G.R.S.* Pistis Sophia. A Gnostic gospel (with extracts from the books of the Saviour appended) originally translated from Greek into Coptic and now for the first time englished from Schwartz's Latin version on the only known Coptic M. S. and checked by Amélineau's French version with an introduction. – London, 1896.

Липсиуса⁷ и А. фон Гарнака⁸, видевшими в гностицизме эллинизирующее течение внутри христианства. Такая позиция совпадала со взглядами христианских ересиологов. Этической заслугой А. фон Гарнака было исследование гностической этики, в частности, этики Маркиона⁹. В XX веке среди зарубежных исследователей необходимо отметить Р. Бультмана, рассматривавшего гностическую мифологию в рамках экзистенциальной этики¹⁰. Г. Йонас (ученик Хайдеггера и Бультмана) также подчеркивал экзистенциальный характер гностической этики¹¹. В декабре 1945 года вблизи поселка Наг Хаммади (Хенобоскион) были обнаружены гностические тексты, повлиявшие на весь дальнейший ход научных исследований. Описание «исторического гностицизма» происходило в контексте экзистенциальной этики. Евангелие от Фомы стало одним из главных аутентичных источников гностической этики. На данный момент переведены все гностические тексты, однако многие из них нуждаются в языковом и философском комментировании. А.Ш. Пьюэш продолжил экзистенциальный подход¹², отметив страх как главную составляющую человеческого существования в манихействе и «историческом гностицизме». Ф. Уиссе считал, что аскетическая этика является объединяющим фактором для текстов Наг Хаммади¹³. М.А. Уильямс переосмыслил значение аскетизма и либертинизма в гностической традиции¹⁴, а Р. Валантасис развил его идеи на основе Евангелия от Фомы¹⁵.

⁷ Lipsius R.A. Die Quellenkritik des Epiphanius. – Wien, 1865.

⁸ Harnack A. Lehbuch der Dogmengeschichte. – 1886.

⁹ Гарнак полагал, что Маркион не был гностиком. Эта позиция была оспорена Мидом (Mead) и Посновым.

¹⁰ Bultmann R. Das Evangelium des Johannes. – Göttingen, 1941.

¹¹ Jonas H. Gnosis und spätantiker Geist. Göttingen. Die mythologische Gnosis. – 1934.

¹² Puech H.-Ch. Le manichéisme. Son Fondateur. Sa doctrine. – Paris, 1949.

¹³ Wisse F. The Nag Hammadi Library and the Heresiologists. – Vigiliae Christianae 25. 1971. P. 205-223.

¹⁴ Williams M.A. Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, NJ: Princeton University Press. – 1996. 335 p.

¹⁵ Valantasis R. Is the Gospel of Thomas Ascetical? Revisiting an Old Problem with a New Theory. Journal of Early Christian Studies 7.1. – 1999. P. 55-81.

В России «исторический гностицизм»¹⁶ становится предметом научного изучения в конце XIX – начале XX века с появлением работ В.В. Болотова¹⁷ и В.С. Соловьева¹⁸. В.В. Болотов отмечает пессимистический характер гностической этики, а В.С. Соловьев говорит о фатальности мирового процесса в гностическом мировоззрении, что приводит к отрицанию всякой этики. Основной работой по гностицизму стала докторская диссертация проф. М.Э. Поснова¹⁹, превосходящая большинство других работ по количеству и качеству приведенной информации. М.Э. Поснов касается вопроса гностической этики в контексте всего гностического учения, выделяя два направления: строгий аскетизм и аморальный либертинизм. Главным объединяющим элементом для биполярной гностической этики является гностическая сотериология. А.Ф. Лосев, изучавший «исторический гностицизм» в рамках истории античной эстетики²⁰, указывал, что Поснов недостаточно отчетливо разграничил христианскую и гностическую сотериологию²¹. При этом для Лосева либертинизм является одним из главных признаков «исторического гностицизма», а о гностической этике не идет речи. М. К. Трофимова в своих работах²² предпринимает текстологический анализ «исторического гностицизма», переводя и комментируя тексты из Наг Хаммади. Разбирая этическую сторону гностической мифологии, Трофимова тяготеет к экзистенциальному пониманию гностицизма, причем зло оказывается главной категорией, определяющей

¹⁶ Речь идет именно об историческом гностицизме, поскольку можно еще вспомнить о масонском движении, начавшемся в России в XVIII веке и обращенном к другим источникам.

¹⁷ Болотов В.В. Учение Оригена о Св. Троице. – СПб., 1879.

¹⁸ Соловьев В.С. Гностицизм // Собрание сочинений. Т. 9 (дополнительный). – СПб., 1907.

¹⁹ См. Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. – Брюссель, 1991. (Первое издание данной работы выполнено в Киеве в 1917 году).

²⁰ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. VII. Кн.1. – М., 1992.

²¹ На наш взгляд, в этом замечании просматривается существенное различие в позициях: Поснов называет гностицизм «антихристианством» (См. Поснов М.Э. *op. cit.* – С. V, VI), однако у гностицизма «всегда можно и должно поучиться» (*Ibid.* С. 801). Лосев занимает более ортодоксальную позицию, отмечая сатанинский характер гностической мифологии.

²² Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг Хаммади, 11, сочинения 2, 3, 6, 7). – М., 1979. – С. 16-18, 57-58.

гностическое существование, зло имеет причиной низшего бога. Также следует отметить работы таких авторов, как А.Л. Хосроев²³, Р.В. Светлов²⁴, Е.В. Афонасин²⁵. В целом, отечественные исследования сильно отстают от зарубежных, особенно в плане философско-этического осмысления гностической проблематики.

К работам, не затрагивающим гностические истоки метафизики Л.П. Карсавина, относятся работы В.В. Зеньковского²⁶, Н.О. Лосского²⁷, Г.А. Веттера²⁸, сосредоточенные в большей степени на раннем периоде карсавинской философии. Наиболее всесторонний разбор философии Карсавина предпринял С.С. Хоружий²⁹, правда, обойдя вниманием гностические истоки метафизики Л.П. Карсавина. Многие для понимания жизненных истоков философии Карсавина дают записи его последнего ученика А.А. Ванеева³⁰, в которых говорится о том, что сам Карсавин признавал свою принадлежность к гностической традиции³¹. Свой вклад в комментирование и публикацию философского наследия Карсавина внесли В.Н. Назаров³² и С.В. Мосолова³³. Соотношение этики и метафизики в философии Л.П. Карсавина разобрано в кандидатской диссертации А.Е. Митько³⁴.

²³ Хосроев А. Из истории раннего христианства в Египте (На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади). – М., 1997.

²⁴ Светлов Р.В. Античный платонизм и александрийская экзегетика. – СПб., 1991.

²⁵ Афонасин Е.В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. – СПб., 2002; Афонасин Е.В. Гнозис в зеркале его критиков: античный гностицизм в контексте платонической философии поздней античности // Историко-философский ежегодник. – М., 2002. – С. 176-212; Афонасин Е.В. Гностицизм второго века н. э.: Античные свидетельства. – Новосибирск, 1999. – 44 с.; Афонасин Е.В. Философия Климента Александрийского. – Новосибирск, 1997.

²⁶ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II, Ч. 2. – Л., 1991.

²⁷ Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. – С. 348-366.

²⁸ Веттер Г.А. Л.П. Карсавин // Русская религиозно-философская мысль XX века: Сб. статей. Под ред. Н.П. Полторацкого. – Питтсбург, 1975. – С. 251-261.

²⁹ Хоружий С.С. Карсавин и де Местр // Вопросы философии. – 1989. – №3. – С. 79-92; Хоружий С.С. Лев Платонович Карсавин // Литературная газета. – 1989. – №8, 22 февр. – С. 5; Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. – Т. I. – М., 1992. – С. V-LXXIII.

³⁰ Ванеев А.А. Два года в Абези. Наше наследие. – 1990. – № 3. – С. 75.

³¹ Ibid. С. 75.

³² Назаров В.Н. «Каждый из нас в глубине своей есть София» // Вопросы философии. – 1991. – № 9. – С. 171-189.

³³ Карсавин Л.П. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Предисл. и коммент. С.В. Мосоловой. – М., 1994. – С. 3-10, 170-176.

³⁴ Митько А.Е. Место этики в философии всеединства Л.П. Карсавина. Автореферат канд. дис. – М., 1998.

Среди авторов, затрагивающих гностические основания метафизики Л.П. Карсавина, следует отметить кандидатскую диссертацию А.В. Дьякова³⁵ и прекрасное исследование И.И. Евлампиева³⁶. А.В. Дьяков рассматривает связь русской религиозной философии XX века с гностической традицией в рамках религиоведческого исследования. Л.П. Карсавину в исследовании А.В. Дьякова уделяется мало внимания, однако справедливо указываются основные гностические основания метафизики Карсавина. И.И. Евлампиев в своем масштабном исследовании русской метафизики уделяет значительное внимание гностическим истокам карсавинской метафизики. К сожалению, оба автора, сумевшие выделить гностические элементы в философии Карсавина, не рассмотрели карсавинскую этику. На данный момент наиболее полным исследованием представляется работа И.И. Евлампиева.

Объектом исследования является гностический этос в нравственной метафизике Л.П. Карсавина.

Предметом исследования являются основные категории гностического этоса и их взаимосвязь в «историческом гностицизме» и в нравственной метафизике Л.П. Карсавина.

Цель и основные задачи диссертационного исследования. Целью диссертационного исследования является этико-философский анализ «исторического гностицизма», являющегося одним из идейных источников метафизики Л.П. Карсавина, а также анализ нравственных составляющих гностического этоса в метафизике Л.П. Карсавина.

Цель диссертационной работы достигается посредством решения следующих исследовательских задач:

³⁵ Дьяков А.В. Гностицизм и русская философия (опыт историко-философского исследования). – Курск, 2003.

³⁶ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. – СПб.: Алетейя, 2000.

- рассмотрение гностического этоса в «историческом гностицизме» как одном из источников нравственной метафизики Л.П. Карсавина;

- исследование гностического этоса в нравственной метафизике Л.П. Карсавина;

- выявление категориальных соответствий в «историческом гностицизме» и в нравственной метафизике Л.П. Карсавина.

Методология диссертационного исследования определяется направленностью и характером исследования. Исходной методологической установкой нашего исследования является принцип объективного этико-философского анализа христианской гностической традиции в ее исторической форме и в нравственной метафизике Л.П. Карсавина. В этой связи одними из главных методов в данной работе оказываются методы текстологического и контекстного анализа гностических текстов, а также текстологический и контекстный анализ философских трудов Л.П. Карсавина, позволяющие дать оценку христианской гностической традиции, ее роли и месту в творчестве Л.П. Карсавина. В диссертационном исследовании используется метод категориального анализа, дающий возможность представить гностический этос в виде ключевых этических категорий, а также компаративистский, синхронический и диахронический методы, с помощью которых решаются проблемы соотношения и взаимосвязи категорий гностического этоса в «историческом гностицизме» и в нравственной метафизике Л.П. Карсавина. Структурная целостность и историческая последовательность изложения достигается с помощью хронологического метода.

Источниковую базу исследования составили переводы текстов ересиологов и христиан-гностиков, выполненные российскими

учеными, отечественные и зарубежные исследования по «историческому гностицизму», работы Л.П. Карсавина и научная критическая литература. В качестве дополнительного эмпирического материала использовались различные публикации по данной тематике в научных изданиях, материалы научно-практических конференций и ресурсы Интернета.

Научная новизна исследования заключена в целостном анализе и реконструкции нравственной метафизики Л.П. Карсавина, выявлении гностического этоса как нравственно ориентированной мировоззренческой парадигмы, тесно связанной с гностической традицией христианства, и в определении категорий гностического этоса. В диссертации дан анализ гностического этоса в нравственной метафизике Л.П. Карсавина. Гностический этос выражается в следующих категориях: «добро», «зло», «спасение», «разврат», «жизнь», «смерть», «грех», «любовь», «вера» и «мудрость». Сравнительный анализ данных категорий в «историческом гностицизме» и в нравственной метафизике Л.П. Карсавина указывает на тесную этическую связь философа с христианской гностической традицией, а этический анализ данных гностических категорий подтверждает их глубокую укорененность в ортодоксальной христианской культуре.

Теоретическая и практическая значимость исследования заключаются в том, что результаты диссертационного исследования могут быть использованы при составлении и чтении спецкурсов по этике, религиозной философии и истории религий. Анализ гностического этоса в нравственной метафизике Л.П. Карсавина имеет определенное научное значение, поскольку позволяет по-новому взглянуть на становление и развитие русской религиозной

этической мысли, а также на развитие православного богословия в XX веке.

Апробация материалов исследования осуществлялась в ходе выступлений автора на международных научно-практических конференциях «Россия и Гнозис», проходивших в Москве в 2003, 2004, 2006 гг., а также на круглом столе ««Евангелие от Иуды»: новые вызовы гностицизма» в Москве в 2006 г.

Материалы диссертации использовались автором в его педагогической работе при чтении курсов по этике, религиозной философии и истории религии на факультете искусств и гуманитарных наук Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого. Диссертация обсуждена на кафедре философии и культурологии Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. В диссертационном исследовании установлено, что гностический этос – это мировоззренческая парадигма, определяющая нравственно-практическое своеобразие гностической традиции и реализующаяся в «историческом гностицизме» в свете ересиологических представлений о гностическом либертинизме и аскетизме.

2. На основе текстологического анализа нами установлено, что осознанный антиномизм христиан-гностиков истолковывался ересиологами как либертинизм, при этом либертинистический этос в большинстве случаев не находит подтверждения в гностических текстах.

3. Определено, что нравственная метафизика Л.П. Карсавина связана с гностической традицией, что выражается в таких категориях гностического этоса Карсавина, как «добро», «зло», «спасение»,

«разврат», «жизнь», «смерть», «грех», «любовь», «вера» и «мудрость». Данные категории используются автором в гностическом значении и имеют соответствия не только в системах различных гностических школ, но и в ортодоксальной христианской традиции.

4. Установлено, что гностический этос в нравственной метафизике Л.П. Карсавина оказывается синкретичным, объединяя в себе гностические и ортодоксальные элементы. Такая синкретичность определяется как личной экзистенциальной позицией философа, так и его попыткой адаптировать гносис для ортодоксального христианства.

Структура диссертации включает введение, две главы, шесть параграфов, заключение и библиографию.

Глава 1. Понятие гностического этоса в «историческом гностицизме».

«Гностический этос» – новое понятие, не встречающееся в научной литературе, поэтому необходимо указать тот смысл, в котором оно используется. Слово «гносис» имело в греческом языке множество значений. Чаще всего это не было «знание» в обыденном смысле слова. Однако философское значение гносиса, встречающееся в гносеологии Платона и обозначающее процесс познания добра, не проясняет гностическую специфику. Необходимо отметить отличие понятия *gnosis* от *episteme*, которое в большей мере подходило для научного познания. В этом смысле гностическое знание невозможно свести к научному знанию. Гносис ближе к откровению. В Посланиях Апостола Павла гносис обозначает божественное знание (1 Кор. 8: 3), причем это знание основано на любви к Богу (здесь прослеживается параллель с эросом богопознания в *Corpus Areopagiticum*). Для Павла наличие гносиса – отличительная черта духовного человека. Павел разделяет плотских, душевных и духовных людей, говорит также о сокровенности своего учения (1 Кор. 2: 7). У Апостола Иоанна понятие «гносис» используется для обозначения познания единства Бога-Отца и Бога-Сына. Самое поразительное заключается в том, что в 17 главе Послания к Ефессянам Игнатий Антиохийский (Богоносец) называет гносисом Иисуса Христа! Гносис не является исключительно христианским понятием, он встречается в различных ересях и эзотерических учениях, в связи с чем существует распространенный стереотип относительно несовместимости понятий «*gnosis*» и «*pistis*». Контроверза *пистис*-веры и *гносиса*-знания оказывается несущественной и в своем предельном выражении несуществующей. Это можно проиллюстрировать тем фактом, что

гностицизм оказывается явлением внутри-христианским, то есть гностическая парадигма и христианская парадигма имеют гораздо больше общих точек соприкосновения, чем принципиальных отличий.

Слово «гностический» было разобрано французским исследователем М. Тардьё³⁷, который выделил в нем 8 смыслов. 1. Эпистемологический смысл, идущий от Платона. 2. Прямой смысл, который Тардьё относит к еретическому гносису или «историческому гностицизму», развившемуся с I по V век на Востоке (Египет, Сирия, Аравия, Месопотамия) и на Западе (Италия, Франция – долина реки Роны) у раннехристианских писателей и в неортодоксальных христианских течениях. 3. Ересиологический смысл. 4. В описании Климента Александрийского. 5. У Евагрия Понтийского. 6. Эзотерический смысл. 7. Синкретический смысл. 8. Психологический (феноменологический, экзистенциальный) смысл. На наш взгляд, 8 смыслов слова «гностический», хотя и не раскрывают специфику «гностического» в отдельности, но вместе создают достаточно полную картину. Тардьё расширил историко-культурные рамки «гностического», что позволяет говорить о «гностическом этосе» применительно к гностической традиции в ее различных формах и проявлениях.

Слово «этос» в греческом языке имело различное написание: ἔθος (обычай, привычка, привычное место обитания) и ἦθος (нрав, обычай; это слово легло в основу слова «этика», которым Аристотель обозначил особую отрасль знания). Слово ἔθος «родственно глаголу ἔθειω «привыкать», восходит к индоевропейскому корню с возвратным значением *swe-, ср. лат. suesco «привыкать», sodalist «товарищ», санскр. swadha «своеобразие», рус. сват»³⁸. Отечественный лингвист П.Я. Черных приводит как старшее значение слова сват

³⁷ Tardieu M., Dubois J.-D. Introduction à la littérature gnostique. T. I. – Paris, 1986. P. 21-37.

³⁸ Гусейнов А.А. Античная этика. – М., 2003. – С. 265.

«принадлежащий к своим», «из своих», «свояк»³⁹. «Своеобразие» является производным значением «этоса». Применительно к «гностическому этосу» под «своеобразием» мы понимаем образ мыслей и поступков определенных групп, идентифицирующих себя в качестве гностических. «По определению М. Оссовской, этос – стиль жизни какой-либо общественной группы, ориентация ее культуры, принятая в ней иерархия ценностей; в этом смысле этос выходит за пределы морали. Согласно Е. Анчел, этос, в отличие от морали, концентрирует в себе такие нравственные начала, которые не проявляются в повседневной жизни, свидетельствуя о неистребимой человеческой потребности в признании нравственного порядка в мире, даже если он плохо согласуется с житейским опытом людей»⁴⁰. В целом можно выделить как минимум три основных смысла, в которых рассматривается понятие «этос»: философский, научный и религиозный. В философском смысле слово «этос», восходящее к античной философской традиции, обозначало нрав, обычай, характер, образ мыслей. В дальнейшем слово «этос» утратило строгие очертания и стало использоваться в том числе и для обозначения некоего «этоса философствования»⁴¹. Научный смысл «этоса» был указан Мертоном. «Р. Мертон применил понятие этоса в социологии знания, обозначая набор согласованных норм, некий социальный код, эмоционально воспринимаемый комплекс институционально одобренных и защищаемых правил, предписаний, суждений, преобладающих в «научном братстве»»⁴². Религиозный смысл «этоса» восходит к философской античной традиции. «Термин *ethos* в указанном значении является результатом гипостазирования

³⁹ Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. – М., 2002. Т. 2. – С. 143.

⁴⁰ Бахитановский В.И., Согмонов Ю.В. Этос // Этика. Энциклопедический словарь. – М., 2001. – С. 600.

⁴¹ Ibid. С. 600.

⁴² Ibid. С. 600.

гностиками одной из коннотаций этого слова – «образ мысли» (ср. Платон. «Государство», Аристотель. «Риторика» и т.д.)»⁴³.

В нашем определении «гностический этос» – это мировоззренческая парадигма, определяющая нравственно-практическое своеобразие гностической традиции. В данной главе мы разберем гностический этос в «историческом гностицизме»⁴⁴ сначала на основании ересиологических свидетельств, а затем сопоставим полученные данные с гностическими текстами.

⁴³ Шохин В.К. Санкхья-йога и традиция гностицизма // Вопросы философии. – 1994. – № 7-8. – С. 206.

⁴⁴ Мы используем понятие «исторический гностицизм» в его общепринятом научном значении, то есть речь идет о раннехристианской религиозной традиции I-IV вв.

1.1. Гностический этос и либертинизм.

Под «гностическим либертизмом» мы будем понимать примеры аморального поведения, сексуальную и прочую распущенность у ранних христиан, обычно называемых «гностиками». О гностицизме как христианской ереси сообщают следующие ересиологи⁴⁵: Иустин Философ (? – ок. 165), Иринея Лионский (ок. 150 – 200), Ипполит Римский (ок. 170 – 235), Тертуллиан (ок. 150 – 225), Климент Александрийский (ок. 150 – 215), Епифаний Кипрский (ок. 315 – 403) и другие. Этический анализ гностической мифологии⁴⁶ возможен по работам Иринея Лионского (прежде всего, первая книга «Против ересей») и Ипполита Римского («Опровержение всех ересей»). Либертинистское направление в гностицизме подробно описано ересиологами, особенно Епифанием.

Симон Маг.

Симон Маг (Симон Волхв, Симон Гиттонский) – одна из самых загадочных фигур в «историческом гностицизме». Симон считался предшественником гностиков (протогностиком) и современником Апостолов. Именно с него, как утверждают ересиологи, начинается либертинистское направление.

Симон Маг считается родоначальником гностицизма, а Иринея Лионский называет его «отцом всех ересей» (Иринея. Против ересей. I, 23, 2). Впервые о Симоне упоминается в Новом Завете (Деян. 8: 9 –

⁴⁵ Ересиологи многое в гностических учениях искажали и не понимали, однако без них невозможно восстановить исторический контекст.

⁴⁶ Предпосылкой такого этического анализа служат этически окрашенные названия эонов: Желание, Вера, Надежда, Любовь и т.д. Примечательно, что эоны имеют пространственный характер. О пространственном характере эонов см.: Смагина Е. Библейская экзегеза и истоки гностицизма // Россия и Гнозис. Материалы конференции. – М., 2002. – С. 7. Интересно, что эоны напоминают богов Эпикура, обитавших в интермундиях, причем это не единственная параллель с эпикурейством. См. Гусейнов А.А. Античная этика. – М., 2003. – С. 204.

24), где рассказывается о попытке Симона купить Святой Дух за деньги. Иустин Философ⁴⁷ сообщает, что Симон происходил из селения Гитта (в другом прочтении Гиттон) в Самарии и жил во времена Клавдия (Иустин. Апология. I, 26, 2), то есть в 41 – 54 гг. Симона почитали за бога, ему (по свидетельству Иустина) даже была поставлена колонна с надписью «*Simoni Deo Sancto*» (Иустин. Апология. I, 26, 3). Иустин, скорее всего, в данном случае ошибался. На обнаруженной в 1574 г. колонне, о которой сообщал Иустин, была выполнена другая надпись: «*Semoni Deo Sanco*»⁴⁸.

Симон обожествлял себя (Деян. 8: 10): «Ему внимали все, от малого до большого, говоря: сей есть великая сила Божия». Другие церковные писатели, повествуя о Симоне Маге, брали за основу данные Библии и Иустина, который сам был родом из Самарии, а потому считался надежным источником. Иринеи Лионский пишет о Симоне Маге, опираясь на свидетельства Иустина и на «Деяния апостолов». Он сообщает о проклятии Симона Петром (Деян. 8: 20 – 23). Из учеников Симона известен лишь Менандр, о котором упоминают Иустин Философ (Иустин. Апология. I, 26, 1.4) и Иринеи Лионский (Иринеи. Против ересей. I, 23, 5). Впрочем, свидетельства о Менандре чрезвычайно скудны и не позволяют делать каких-либо серьезных выводов о нравственной стороне его учения. Известно лишь, что Менандр обожествлял себя и в основном следовал учению Симона. Ориген упоминает среди учеников Симона Доситея, но о последнем вообще почти ничего не известно. Учитывая место Симона в «ересиологическом мифе» как родоначальника всех ересей, мы можем говорить не о собственно «учении Симона», а лишь об учениях, приписываемых ему ересиологами.

⁴⁷ Иустин Философ (Иустин Мученик) родился в Самарии. Он возглавлял собственную философскую школу. Иустин полагал, что все гностики (в том числе и Симон Маг) одержимы демонами и действуют по их воле.

⁴⁸ *Поснов М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. – Брюссель, 1991. – С. 139.

Ириной пишет о Симоне (Ириной. Против ересей. I, 23, 2 – 4): «(2) Этот Симон самарянин, от которого произошли все ереси, образовал свою секту следующего содержания. Он, выкупив в Тире, финикийском городе, некоторую женщину, по имени Елену, водил ее всюду с собою и выдавал за первую Мысль (Εννοία), мать всех вещей, чрез которую он в начале замыслил создать ангелов и архангелов. Ибо эта Мысль, выходя из него, и зная волю своего Отца, низошла в нижние области (пространства) и породила ангелов и власти, которыми, по его словам, и сотворен этот мир. После того как она их произвела, была она задержана ими из зависти, так как они не хотели считаться порождением какого-либо другого существа. Его самого они вовсе не знали; а его Мысль была удержана порожденными ею властями и ангелами и терпела от них всякое бесчестие, так что она не возвратилась к своему отцу и даже была заключена в человеческое тело, и по временам, как бы из сосуда в сосуд, переходит из одного женского тела в другое. Она была в той Елене, из-за которой произошла Троянская война: поэтому, также был ослеплен Стезифор (правильнее – Стесихор⁴⁹), который поносил ее в своих стихах, но после, когда он раскаялся и написал так называемую Палинодию, в которых он ее восхвалил, опять получил зрение. Странствуя из тела в тело, терпя от сего всегда бесчестие, она наконец отдалась в развратный дом; она-то и есть погибшая овца. (3) Поэтому, Он пришел Сам, чтобы опять взять ее к себе и разрешить ее от уз, а людям доставить спасение чрез познание Его. Так как ангелы худо управляли миром, потому что каждый из них стремился к верховной власти, то Он пришел для исправления вещей и сошел, преобразившись и уподобившись силам, властям и ангелам, чтобы явиться среди человеков человеком, хотя Он не был человек; и показался пострадавшим в Иудее, хотя он не страдал. Пророки же

⁴⁹ Эллинические поэты. – М., 1999. – С. 320-321.

предсказывали, вдохновляемые ангелами, устроителями мира; поэтому, на них более не обращали внимания те, которые веруют в Него и в Его Елену и, как свободные, делают, что хотят; потому что люди спасаются Его благодатью (милостью)⁵⁰, а не за дела праведные. Ибо дела праведны не по природе, а случайно, так как ангелы, создавшие этот мир, установили это, имеет в виду посредством таких заповедей поработить людей. Поэтому, Он обещал, что этот мир разрушится, и что Его последователи освободятся от власти сотворивших мир. (4) Поэтому, мистические жрецы этой секты живут сладострастно и занимаются делами волхвования, как каждый из них может. Они употребляют заклинания и заговоры. Любят прибегать к средствам, возбуждающим любовь и влечение, к так называемым духам домашним (paredroi) и наводящим сон (onegorotroi) и другим забавным проделкам. Они имеют также изображение Симона, представленного в виде Юпитера, и Елены – в виде Минервы, и молятся им. Наконец, и имя они получили от основателя в высшей степени нечестивого учения, Симона, называясь симонианами; и от них получило свое начало лжеименное знание (gnosis), как это можно видеть из их положений»⁵¹.

В этом отрывке гностический этос в учении Симона Мага приобретает четкие нравственные очертания. Симон, согласно Иринею, выдавал себя за Отца, Сына и Святого Духа. Замечание о том, что Симон «показался пострадавшим в Иудее, хотя он не страдал», свидетельствует о параллелизме истории Симона и истории Иисуса, переосмысленной с точки зрения докетизма⁵² (в гностической

⁵⁰ Греческое слово *charis*, стоящее в оригинале, следует переводить словом «милость», а не «благодать».

⁵¹ *Св. Ириней Лионский* Творения 1996. Репринтное издание «Сочинения Святого Иринея, епископа Лионского. Изданы в русском переводе протоиереем П. Преображенским. – СПб., издание второе издание 1900. – С. 86-88. Далее везде «Против ересей» цитируется по данному изданию с указанием страниц.

⁵² Идея иллюзорности тела Господа могла быть позаимствована у Апостола Павла (Флп. 2: 7). Строго говоря, главным моментом в гностическом докетизме была не призрачность тела Христа, а иллюзорность (ничтожность) этого мира.

мифологии страдания Иисуса были иллюзорны). Последователи Симона видят в своем учителе языческого бога и изображают его в виде Юпитера (греческий аналог – Зевс). Елену (она же гностическая *Ennoia*) сравнивают с «погибшей» (то есть «заблудшей») овцой (Лк. 15: 3 – 6)⁵³, причина ее страданий – зависть ангелов («была она задержана ими из зависти»). Примечательно, что Елену воспринимали как богиню мудрости Минерву (в греческом пантеоне – Афина). Под Еленой, таким образом, вполне может пониматься гностическая София. В данном случае можно говорить о софийном аспекте гностического этоса. Симон первым из гностиков предложил (крипто)софийную мифологию: он не называет Елену Софией, хотя повествование о Елене напоминает последующие софийные системы (например, систему Валентина). Зло исходит от мира, так как «ангелы худо управляли миром». Здесь угадывается антикосмизм, который, впрочем, несколько сглаживается тем, что Мысль, которая «породила ангелов и власти, которыми, по его словам, и сотворен этот мир», совершила это, «зная волю своего Отца». Отметим, что поздний стоицизм по своему мировосприятию был тоже близок к антикосмизму (акосмизму)⁵⁴. Важными этическими категориями для последователей Симона являются свобода и справедливость. Поскольку Симон, если верить приведенным сведениям, обожествлял себя, то по своему происхождению гностический этос является супранатуралистическим, а по интерпретации идеала – перфекционистским. Возможно, идея свободы получает свое осмысление в либертинистском плане: «как свободные, делают, что хотят». Однако, скорее всего, здесь, как и в философии Эпикура, свобода не означает буквального либертинизма, а означает лишь

⁵³ К. Г. Юнг видел в притче о потерянной овце идею вытесненной низшей части личности, возвращение которой необходимо для достижения целостности Самости. См. *Даурли Д.П., Эдинггер Э., Зелинский В.* К. Г. Юнг и христианство. – СПб., 1999. – С. 172-173. Образ целостности (полноты) является доминирующим в гностическом сознании.

⁵⁴ См. *Гусейнов А.А.* Античная этика. – М., 2003. – С. 231.

свободу от мира⁵⁵, тем более что Симон обещает: «последователи освободятся от власти сотворивших мир». Спасение достигается благодаря его благодати («люди спасаются его благодатью»). Благодать⁵⁶ эта (в отличие от христианской благодати) заключена в идее познания, т. е. гносиса («спасение чрез познание его») и не подразумевает покаяния (хотя описан случай о покаянии Стесихора).

Существует еще несколько ересиологических источников, представляющих Симона Мага и его учеников либертинистами. Ипполит сообщает о развратном характере учения Симона (Ипполит. Опровержение всех ересей. VI, 19, 5): «Они также приняли это заблуждение и вслед за Симоном Магом утверждали: «Вся земля одинакова. Не важно, где муж сеет, главное, чтобы он сеял», – считая, что сексуальное общение не должно быть ограничено и является благословенным, поскольку это совершенная любовь и Святая святых»⁵⁷. Немного дальше Ипполит рассказывает невероятную историю о Симоне (Ипполит. Опровержение всех ересей. VI, 20, 2 – 3): «(2) Петр опроверг его [учения] в деталях, поскольку он соблазнил многих, благодаря своей магии. Наконец ... он сел под деревом и учил. (3) И когда он уже был почти опровергнут, поскольку время истекало, он сказал, что, если его похоронить заживо, то он [тоже] воскреснет на третий день. Он приказал своим ученикам вырыть для него могилу и засыпать его землей. Они так и поступили, однако он пребывает в этой могиле до сих пор, поскольку он не Христос»⁵⁸. Очевидно, главной целью Ипполита было высмеять Симона и

⁵⁵ Ibid. С. 199.

⁵⁶ Славянское слово «благодать», означающее «милость», было искусственно введено в русский Синодальный перевод Библии для обоснования внебиблейского учения о так называемой «благодати Божией», понимаемой, как доступная чувственному восприятию безличная позитивная энергия, присущая одним предметам, зданиям, местностям, ритуалам и лицам и категорически неприсущая другим («безблагодатным»).

⁵⁷ Афонасин Е.В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. – СПб., 2002. – С. 258-259. Везде далее свидетельства ересиологов (кроме трактата «Против ересей» Иринея Лионского) цитируются по этому изданию с указанием страниц.

⁵⁸ Афонасин, op. cit. С. 259.

дискредитировать его учение. В этой же работе Ипполит приписывает Симону не дошедшее до нас сочинение «Великое изъяснение», однако большинство современных исследователей отказывают Симону в авторстве данного сочинения. К недостоверным источникам причисляются и «Псевдо-Климентины», где сообщается о противоборстве Симона с ап. Петром в Кесарии и в Риме, а также о волшебном полете Симона и о его падении. Ю. Николаев (Данзас) в этой связи говорит о том, что «в облике Симона иудео-христианская традиция видела черты ненавистного ей Павла»⁵⁹. Похожие истории о полетах встречаются довольно часто в иудейских и раннехристианских текстах. Например, в антихристианском произведении «Тольдот Иешу» летающим оказывается Христос, которого оскверняет в полете Антиох либо Иуда (Тольдот Иешу. Рукопись из Йемена (A), 7): «Когда он (Антиох) увидел, что тот (то есть Иешу или Иисус – Е.Р.) не падает, поскольку выучил то же, что и он, тогда взлетел над ним и осквернил его» (перевод Б.Г. Деревенского). Есть и другие варианты в рукописях («помочился» – Страсбургская рукопись (S); «запачкал и забрызгал его своим семяизвержением» – Венская рукопись (V)), но всё это очень похоже на свидетельства Епифания о «гностиках-борборитах», о которых мы еще скажем в дальнейшем (Епифаний. Панарион. XXVI, 10, 9): «Однако тот, что в течение своей жизни собрал достаточно семени и менструальной крови, здесь более не задерживается и, пролетая мимо архонта, испражняется на него и взлетает на небо, где его уже ожидает его мать Барберо или Барбело...» (перевод Е.В. Афонасина). В данном случае обнаруживается удивительная архетипическая общность либертинистских мифов, которые различными авторами используются то по отношению к Симону, то к Иисусу, а то к неким «гностикам-борборитам». Стоит ли принимать такие истории всерьез?

⁵⁹ Николаев Ю. В поисках Божества. Киев, 1995. (Перепечатка с издания 1913 г.). – С. 76.

Скорее всего, это примеры раннехристианской полемики, в ходе которой оппоненты не стеснялись в выражениях и средствах. О Симоне кратко сообщают Ориген (Ориген. Против Цельса. I, 57) и Климент Александрийский (Климент. Строматы. II, 52, 1 – 2), не добавляя, впрочем, ничего нового. Это же относится, по мнению М. Э. Поснова, и к Епифанию (Епифаний. Панарион. XXI)⁶⁰, который в данном случае лишь повторяет сказанное другими авторами.

Необходимо обозначить главные составляющие гностического этоса в учении Симона Мага. Симон Маг как первый гностик (протогностик) в своем учении заложил возможности для роста и развития всего гностического движения. Софийность гностического этоса в системе Симона носит либертинистские черты: наблюдается антикосмизм (который имеет соответствия в этике эпикурейства и позднего стоицизма), преобладают идеи отказа от навязанной нравственности. По своему происхождению симонианский гностический этос является супранатуралистическим (исходит от божественного Симона), а по интерпретации идеала – перфекционистским. Существует вероятность того, что перфекционистское учение Симона Мага было превратно истолковано ересиологами как гедонистическое. Гностический этос в учении Симона Мага реализуется через систему религиозно-этических категорий: зависть, зло, свобода, справедливость, спасение, познание (гносис), благодать (милость). Специфика гностического этоса выражается в особом осмыслении данных категорий. Зависть и зло присущи миру, их появление вызвано незнанием. Это не только метафизические, но и этические категории, конституирующие этику мироправителей и провоцирующие праведный нигилистический бунт со стороны гностиков. Избавление от зла (а не от мира) достигается через благо познания (гносис). Гносис является ключевой категорией

⁶⁰ *Поснов М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. – Брюссель, 1991. – С. 142.

гностического этоса, определяющей спасение, свободу и справедливость. Вопрос об автономности личности у Симона остается не до конца решенным, что свидетельствует о живом характере его учения, не предполагающем глубокого теоретизирования.

Николаиты.

Николаиты обычно не упоминаются среди либертинистских гностических «школ»⁶¹. Причина проста: о николаитах известно очень мало. Нет николаитов и в собраниях Фелькера и Ферстера. Однако беспристрастный взгляд на эту «школу» позволяет поместить ее в ряду подобных гностических «школ» либертинистского толка.

Николаиты являются раннегностической «школой» I века, о них сообщается в Библии (Откр. 2: 6, 14 – 15). По мнению Поснова, эта секта берет свое название от Николая Антиохийца⁶² (Деян. 6: 5), впрочем, между аскетом Николаем и либертинистами николаитами обнаруживается мало общего⁶³. Епифаний изображает Николая учителем николаитов (Епифаний. Панарион. XXV, 2), Ипполит придерживается того же мнения (Ипполит. Опровержение всех ересей. VII, 36). Иринеи Лионский лишь кратко сообщает о николаитах (Иринеи. Против ересей. I, 26, 3), отмечая, что они являются учениками Николая, ведут развратный образ жизни и едят идоложертвенное. Наиболее достоверными могут показаться свидетельства Климента Александрийского, считающего Николая аскетом, а николаитов – либертинистами. С Климентом соглашаются Евсевий и Феодорит.

⁶¹ Под словом «школа» мы понимаем последователей какого-либо гностического направления.

⁶² Протоиерей Александр Мень пишет: «Неизвестно, кто был Николай, но очевидно, что его учение содержало в себе призыв соединить христианство с язычеством. Может быть, в данном случае мы имеем дело с первыми гностиками». См. Мень А. Читая Апокалипсис. – М., 2000. – С. 31.

⁶³ Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. – Брюссель, 1991. – С. 192-193.

Учение николаитов в изложении Климента выглядит так (Климент. Строматы. II, 118, 3): «Те, кто считают себя последователями Николая, учат о подобном же. Они по-своему истолковывают его слова: «Плоть должна служить не по назначению»»⁶⁴. Далее Климент поясняет (Климент. Строматы. III, 4, 25, 5 – 6): «Однако, ранее упомянув о Николае, мы упустили одну деталь: говорят, что у него была красивая жена. Но когда, в скором времени после воскресения Спасителя, апостолы упрекнули его в том, что он слишком ревнив, он привел ее к ним и сказал, что ее может взять любой из них, если пожелает. Его последователи считают, что это действие соответствовало его словам о том, что плоть должна служить не по назначению, и поступали соответственно, просто и некритично»⁶⁵. Но Николай не виноват в либертинизме николаитов (Климент. Строматы. III, 4, 26, 1): «Однако, насколько я знаю, Николай жил только со своей законной женой»⁶⁶.

В этом отрывке видна разница между учением самого Николая и нравами николаитов, что выражается в различном отношении к плоти. Прежде всего, говорится о схожести учения николаитов и карпократиан, о которых мы скажем в дальнейшем. Николаиты отличаются распущенностью нравов, однако удовольствие не является целью, главное – «злоупотребление плотью», то есть избавление от зла плоти ради блага духа. По крайней мере, такой смысл в эти слова вкладывает Николай, избирая аскетический путь. Николаиты идут прямо противоположным путем, предаваясь разврату и, возможно, забывают о первоначальной цели.

Данные гностики считают распутство не злом, а лишь средством для достижения гносиса. Гедонистическая установка объясняется сакральным характером культовых отношений, поэтому категория

⁶⁴ Афонасин, *op. cit.* С. 114.

⁶⁵ *Ibid.* С. 114.

⁶⁶ *Ibid.* С. 114.

свободы также имеет религиозно-нравственное значение. Таким образом, гностический этос николаитов носит либертинистский характер, в основе которого лежит идея мистического гносиса. Либертинистская трактовка положения о злоупотреблении плотью отличает гностический этос николаитов от гностического этоса Николая. Гностики-последователи (как, вероятно, и в случае с гностическим этосом Симона Мага) предпочитают аскетизму либертинизм.

Сифианский гносис.

Существовало несколько гностических либертинистских «школ», которые могут быть отнесены к сифианскому гносису. Это сифиане, каиниты, карпократиане, ворвориты (другие названия – гностики, варвелиты, фивиониты, стратиотики, коддиане). Однако сами «офиты», описанные Иринеем (Ириней. Против ересей. I, 30) и причисляемые им к продолжателям Валентина (Ириней. Против ересей. I, 30, 15), не поддаются однозначной оценке, а потому отсутствуют в нашей этической классификации. О сифианском гносисе стало известно после обнаружения библиотеки в Наг Хаммади⁶⁷. Ересиологи обычно рассматривали данные гностические секты в отрыве друг от друга, что осложняет работу современных исследователей. Довольно запутанным, например, выглядит «Панарион» Епифания, в котором представлено 80 гностических «школ», часть из которых дублируется внутри классификации. Тем не менее, Епифаний поместил несколько «школ» сифианского гносиса рядом (Епифаний. Панарион. XXVI, XXVII; XXXVIII, XXXIX). Современные исследователи доказали правомерность тематического

⁶⁷ Фредерик Уиссе утверждает, что аскетическая этика объединяет все трактаты из Наг-Хаммади. См. *Wisse F. The Nag Hammadi Library and the Heresiologists. – Vigiliae Christianae 25 (1971). P. 205-223.*

объединения данных гностических «школ» в силу общности их идейных источников⁶⁸. Первым, кто выделил группу сифианских текстов, был Г.–М. Шенке⁶⁹, он же предложил определенные признаки, по которым гностические группы могут быть названы сифианскими. Особо следует отметить следующие характерные черты сифианского гносиса: 1) сифиане – духовное семя Сифа, 2) Сиф – спаситель своего семени, 3) ключевая роль Барбело в мифологии сифиан.

Сифиане.

Сифиане изображены ересиологами как гностики-либертинисты, почитавшие библейского Сифа и ведущие от него свой род. Идея священного рода типична для сифианского гносиса и наиболее ярко представлена у сифиан.

Вот что Епифаний сообщает о сифианах (Епифаний. Панарион. XXXIX, 1, 3 – 5, 1, с сокращениями и незначительными изменениями): «(1, 3) ... они хвалятся тем, что происходят от Сифа, сына Адама, ...они даже называют его Христом и уверяют, что он был Иисусом. (4) Этот мир, по их представлению, создан не высшей силой, но ангелами... (2, 4) Мать или Женщина узнала, что Каин убил Авеля, и позаботилась о том, чтобы родился Сиф и поместила в него свою силу и ту искру, которая была послана свыше для утверждения семени и основания мира. (5) Целью этого действия было утверждение избранной расы и семени, так, чтобы через него настал конец тем силам, которые создали этот мир и двух первых людей... (3, 1) Однако со временем эти расы смешались... и, видя великое

⁶⁸ Turner J.D. Ritual in Gnosticism. University Of Nebraska-Lincoln. SBL 1994 Book of Seminar Papers. P. 136-181.

⁶⁹ Schenke H.-M., "Das sethianische System nach Nag-hammadi-Handschriften," *Studia Coptica* (ed. P. Nagel; Berliner Byzantinische Arbeiten 45; Berlin: Akademie Verlag, 1974).

смешение и беспорядочные страсти, которые обуяли ангелов и людей... та же Мать устроила потоп, дабы уничтожить всех людей другой расы... однако ангелы обманули ее и тайно провели на ковчег Хама, так сохранив свое семя... (5) Из расы Сифа происходит Христос, и Иисус явился в этот мир чудесным образом. На самом деле, он и был самим Сифом, как и раньше посланным матерью свыше, чтобы спасти людей... (5, 1) Они сочинили много книг, приписывая их великим людям. Они говорят, что семь книг написаны самим Сифом, другую книгу они называют «Аллоген (Иноходец)», есть у них и апокалипсис Авраама...»⁷⁰.

Епифаний связывает этическую сторону учения сифиан с идеей избранного рода, к которой сифиане относят себя, Сифа и Иисуса. Злом считаются не столько страсти, сколько смешение родов. Идея избранного рода, встречающаяся у сифиан и каинитов, согласно воззрениям ересиологов, исключает понятие греха (и вины), на чем и основывается их предположительный либертинизм.

Каиниты.

Каиниты были ранними гностиками, почитавшими библейского Каина. Климент Александрийский упоминает каинитов при объяснении названий гностических ересей (Климент. Строматы. VII, 17, 108, 1): «Некоторые получили название благодаря гипотезам или лицам, которых они почитают, таковы, например, каиниты и офиты». Каиниты являются одной из офитских сект, которые названы так по-гречески в честь змея (еврейское название – наассены). К офитским сектам также относят ператов, сифиан, офиан и «египетских офитов», учение которых изложено в кодексах Аскью и Брюса. Учение

⁷⁰ Афонасин, op. cit. С. 303.

каинитов представлено такими ересиологами, как Ириней Лионский, Тертуллиан и Епифаний.

Ириней так описывает эту секту (Ириней. Против ересей. I, 31, 1 – 2): «(1) Другие опять говорят, что Каин происходит от высшей силы, и Исава, Корея, Содомлян и всех таковых же признают своими родственниками, и поэтому они были гонимы Творцом, но ни один из них не потерпел вреда, ибо Премудрость взяла от них назад к себе самой свою собственность. И это, учат они, хорошо знал предатель Иуда, и так как он только знал истину, то и совершил тайну предания, и чрез него, говорят они, разрешено все земное и небесное. Они также выдают вымышленную историю такого рода, называя Евангелием Иуды. (2) Я также собрал их сочинения, в которых они внушают разрушить дела Истеры (hystera); Истерою же называют Творца неба и земли; и так же, как Карпократ, говорят, что люди не могут спастись, если не пройдут чрез все роды дел. И при всяком грехе и постыдном поступке присутствует ангел, и действующий осмеливается приписывать свою дерзость и нечистоту ангелу, и каково бы ни было действие, совершать во имя ангела и так говорить: «О ангел! я злоупотребляю твое дело; о сила! я совершаю твое действие». И совершенное знание, по их словам, состоит в том, чтобы предаваться безбоязненно таким делам, которые непозволительно и называть»⁷¹.

По словам Иринея, каиниты по-своему трактуют Библию (каиниты относят себя и библейских содомитов к избранному роду), а в качестве священной книги у них служит «Евангелие Иуды», того самого Иуды Искарюта, который предал Христа. Предательство Иуды каиниты оправдывают, поскольку через него «разрешено⁷² все земное и небесное». Гносис, несущий спасение, имеет предположительно либертинистский характер («не могут спастись,

⁷¹ Ириней, *op. cit.* С. 108.

⁷² То есть «спасено».

если не пройдут чрез все роды дел»). Свобода действия, понимаемая как вседозволенность (вседозволенность встречалась в этике киников и стоиков), объясняется религиозными взглядами каинитов, согласно которым гностики являются соработниками ангелов. О характере культа каинитов Иринея не распространяется, считая все это недостойным упоминания.

Тертуллиан помогает лучше понять учение каинитов (Тертуллиан. Против всех ересей. 2): «...Они славили Каина как зачатого могучей силой, которая действовала через него. Напротив, Авель был зачат и произведен низшей силой, и, следовательно, оказывался низшим. Те, кто утверждал это, славили также и Иуду предателя, говоря, что он удивителен и велик потому, что по их словам принес многие блага человеческой расе... «Иуда, – говорят они, – заметив, что Христос собирался отказаться от истины, предал его, чтобы истина не была низвергнута». Другие возражают, говоря: «Поскольку силы этого мира не желали, чтобы Христос страдал и человеческий род получил спасения через его смерть, он предал Христа ради спасения людей»⁷³.

Дуализм каинитов проявляется и в интерпретации библейской истории: Каин символизирует высшую силу, а Авель – низшую⁷⁴. Каиниты происходят от высшей силы и являются избранным родом. Подобной логике придерживаются каиниты, сообщая о предательстве Иуды Искарюта. Истина принадлежит высшей области и не должна быть низвергнута, поэтому Христос был предан Иудой. Другая интерпретация предполагает спасение через смерть, ради которого Иуда совершил свое предательство, чтобы силы этого мира не помешали Христу спасти человеческий род. Хотя в этом отрывке не совсем ясно, о каком спасении идет речь, но, исходя из убеждений

⁷³ Афонасин, *op. cit.* С. 269.

⁷⁴ Быт. 4: 1 – 2.

каинитов, можно предположить, что речь идет не о всеобщем спасении, а о спасении избранных. Дуализм выражается в противоборстве сил, влияющих на страсти Христа.

Можно сделать вывод, что этический дуализм каинитов базируется на особой интерпретации библейского метафизического дуализма, а также подчеркивается идея избранного рода. Либертинистский гностический этос у каинитов имеет культовый сакральный характер и выражается в категориях спасения, силы и смерти. Нравственное учение каинитов, формирующееся на фоне библейской этики, обнаруживает сходство с учением карпократиан и валентиниан.

Карпократиане.

Карпократиане, названные так ересиологами по имени гностика Карпократа, тоже считались либертинистами. Произведения самого Карпократа не сохранились до наших дней, однако Климент Александрийский приводит отрывки из сочинения «О справедливости» Елифана, сына Карпократа. Учение Елифана тождественно учению его отца и важно для понимания философии карпократиан. О семье Карпократа мы узнаем от Климента Александрийского (Климент. Строматы. III, 5, 2 – 3): «(2) Елифан этот, чьи книги у меня есть, был сыном Карпократа. Его мать звали Александрой. По отцу он происходит из Александрии, по матери – из Кефалеи. Прожил он всего семнадцать лет, и в Самах, что в Кефалее, его почитали как бога. Здесь был храм из камня, посвященный ему, жертвенник, священная роща и мусей. Жители Кефалеи собирались в этом месте в новолуние, приносили Елифану жертвы и славили его день рождения возлияниями, молитвами и песнопениями. (3) Его

отец, помимо базового образования, научил его платонизму и преподавал знание (гносис) Монады, откуда и проистекает ересь карпократиан»⁷⁵. Учение карпократиан излагает также Ириней Лионский.

Вот что Ириней сообщает о карпократианах (Ириней. Против ересей. I, 25): «(1) Карпократ и его последователи учат, что мир и то, что в нем находится, сотворен ангелами, гораздо низшими нерожденного Отца, Иисус же родился от Иосифа и был подобен прочим людям, но отличался от них тем, что Его твердая и чистая душа хорошо понимала то, что она видела в сфере нерожденного Отца; и поэтому, от Него была послана ей сила, чтобы она могла избежать мироздателей и, прошедши чрез всех и от всех освободившись, вознестись опять к Нему; тоже бывает и с теми душами, которые принимают подобное. Душа Иисуса, говорят они, воспитанная в обычаях иудейских, презирала их и, поэтому, получила силы, посредством которых разрушила страсти, которые жили в людях, как наказание (за их грехи)⁷⁶. (2) Таким образом душа, подобная душе Иисуса, может презирать начальства, создавшие мир, и также получить силы к совершению подобных действий. Поэтому, они зашли в своем высокомерии так далеко, что некоторые говорили, что они подобны Иисусу; другие же говорили, что они в некотором отношении могущественнее Его, а иные почитали себя превосходнее Его учеников, Петра и Павла и прочих апостолов, которых впрочем они ставят ничем не ниже Иисуса, ибо их души, вышедшие из той же самой сферы и также презиравшие мироздателей, были удостоены той же самой силы и возвратились в то же самое место. Если же кто презирает земное более, чем Он, то может быть превосходнее Его. (3) Они также занимаются искусством волхвования и заклинания,

⁷⁵ Афонасин, *op. cit.* 264.

⁷⁶ Это уточнение неуместно, поскольку как раз страсти и вызывают грехи.

употребляют любовные напитки, прибегают к своим духам и наводящим сон демонам и к другим хитростям, говоря, что они имеют силу даже повелевать начальствами и создателями сего мира, а также и всеми созданиями в нем. Они как и язычники, посланы сатаною к поруганию божественного имени церкви, чтобы тем или другим способом люди, слушая их речи и воображая, что и мы все таковы же, как они, отвращали свой слух от проповеди истины, или, видя их дела, хулили нас всех, тогда как мы не имеем общения с ними ни в учении, ни в нравах, ни в ежедневном обращении. Они проводят развратную жизнь и, чтобы скрыть свое нечестивое учение, злоупотребляют, для прикрытия своей злобы, именем Христа; но «праведен суд на таковых» (Рим. 3: 8), потому, что получают воздаяние от Бога по своим делам. (4). И они в своем безумии дошли до того, что говорят, что им позволительно делать все безбожное и нечестивое, потому что, говорят они, только для человеческого мнения есть добрые и худые дела. И души до тех пор должны переходить из одних тел в другие, пока узнают всякий образ жизни и всякого рода действия, (если только кто-либо в одно переселение зараз не совершит всех тех действий, о которых нам не следует не только говорить и слушать, но даже помышлять и верить, чтобы такие дела водились между нашими согражданами) для того, чтобы как гласят их сочинения, их души, испытанные во всяком образе жизни, при своем исходе не нуждались более ни в чем; и об этом должно стараться, чтобы в противном случае из-за того, что им еще нечего не достает для свободы, не пришлось опять быть посланными в тела. Поэтому, говорят они, Иисус и сказал следующую притчу: «Когда ты идешь с противником своим, то постарайся освободиться от него, чтобы он не привел тебя к судье, а судья не отдал тебя истязателю, а истязатель не вверг тебя в темницу. Истинно говорю тебе: не выйдешь оттуда, пока не отдашь и

последней полушки» (Мф. 5: 26 – 27; Лк. 12: 58). Здесь под противником понимают они одного из ангелов, находящихся в мире, которого они называют дьяволом, говоря, что он существует для того, чтобы приводить погибшие души из мира к верховному начальнику, – его называют они первым из мироздателей, – а он передает такие души другому ангелу, который ему служит, чтобы заключать их в другие тела, ибо тело, по словам их, есть темница. Слова: «не выйдешь оттуда, пока не отдашь и последней полушки» объясняют они так, что никто не уйдет от власти ангелов, сотворивших мир, но до тех пор переселяется из тела в тело, пока не испытает всякого рода дела в этом мире; и его душа возносится потом, когда она не имеет более никакого недостатка, свободно к Богу, Который выше ангелов, сотворивших мир. Таким образом спасаются все души, подвергнутся ли они зараз, при первом уже воплощении, всем действиям, или будут странствовать из тела в тело и во всяком роде жизни исполнят требуемое, чтобы не посылаться уже в тело. (5) И если у них совершается что нечестивое, несправедное и запрещенное, я не верю этому. В их писаниях так написано, и они объявляют, что Иисус с Своими учениками и апостолами говорил втайне отдельно и требовал от них, чтобы и они тайно сообщали это достойным и верующим. Именно, что спасаются чрез веру и любовь, а все прочее безразлично⁷⁷, и только по мнению людей одно есть добро, а другое зло, хотя по природе ничего нет злого. (6) Другие из них прижигают для отличия своих учеников заднюю часть выпуклости правого уха. Поэтому Марцеллина, которая при Аниките пришла в Рим и держалась этого учения, увлекла многих. Они называют себя гностиками, имеют частью нарисованные, частью из другого материала изготовленные изображения, говоря, что образ Христа сделан был Пилатом в то время, когда он жил с людьми. И они

⁷⁷ В тексте – *adiaphora*.

украшают их венцами и выставляют вместе с изображениями светских философов, именно с изображением Пифагора, Платона, Аристотеля и прочих; и показывают им другие знаки почтения, так же, как язычники»⁷⁸.

Данный фрагмент содержит основные моменты нравственного учения карпократиан. Понятие безразличного (*adiaphora*), взятое из стоической этики и восходящее к Платону (*Gorg.* 467c), указывает на то, что добро и зло для карпократиан не является конечной целью. Однако в нравственном учении карпократиан присутствует благо – спасение из цепи перевоплощений, достигаемое благодаря вере и любви. Вера, совпадающая в данном случае с гносисом, предполагает либертинизм, а библейская метафора о прощении (Мф. 5: 26 – 27)⁷⁹ трактуется в смысле избавления от законов мира. Иудейской нравственности противопоставляется свобода от страха и либертинизм как показатель духовной силы и свободы гностика. Однако, как и в случае с Симоном Магом, мы вправе предположить здесь свободу от мира, а не либертинизм, то есть отголоски эпикурейской этики⁸⁰. Подробнее о борьбе карпократиан с иудейской нравственностью пишет Климент Александрийский в «Строматах».

Приведем отрывок из книги Епифана «О справедливости» по Клименту Александрийскому (Климент. Строматы. III, 6 – 8, 3; 9, 3): «(6, 1) В своей книге «О Справедливости» он говорит так: «Справедливость Бога это общность с равноправием. Как небо покрывает равномерно всю землю и все звезды ночью видны одинаково, так и Бог, подобно солнцу, которое является источником дня и отцом света, светит для всех, кто в силах видеть, в равной мере. И видят они все одинаково, ибо он не различает между богатым и

⁷⁸ *Ириней*, *op. cit.* С. 92-94.

⁷⁹ К.Г. Юнг предлагает понимать эту метафору как требование не противиться внутреннему злу ради целостности личности. См. *Даурли Д. П., Эдинггер Э., Зелинский В. К. Г. Юнг и христианство.* – СПб., 1999. – С. 170-171.

⁸⁰ См. *Гусейнов А.А.* Античная этика. – М., 2003. – С. 199.

бедным, простолюдином и правителем, глупцом и разумным, женщиной и мужчиной, свободным и рабом. (2) Не исключает он и бессловесных животных, проливая (свет) в равной мере на всех тварей, не важно, злых или добрых, и таким образом устанавливает справедливость, поскольку никто не может иметь больше света, чем другие, или же утащить свет у своего соседа, чтобы у него было в два раза «светлее». (3) Как солнце способствует произрастанию пищи для всего живого, так и общая справедливость не обделяет никого и дается всем в равной мере. Отдельному быку достается то же, что и всему их роду, отдельной свинье все, что положено свиньям, а отдельной овце – все, что причитается всему их роду, и так далее. (4) Итак, справедливость – это общность [всего]. Семена всех растений, согласно их родам, равномерно рассеваются по земле и являются общей пищей для всех травоядных животных. Все это не подчиняется никакому закону, дано всем в равной мере и кружится в складном танце, по щедрости того, кто все дает и всем управляет. (7, 1) Закон природе не писан, иначе бы его уже написали. Но нет, они осеменяют и рожают, кто как пожелает, поскольку [чувство] равноправия заложено в них самой справедливостью. Создатель всего и Отец, руководствуясь принципом справедливости, дал каждому по «глазу», чтобы смотреть, не различая между женским и мужским или разумным и неразумным. Он не внес никаких различий, но взирает на всех в равной мере и одинаково, заботясь, чтобы все имели равную долю. (2) «Закон же, – говорит он далее, – будучи не в силах пресечь людское неразумие, сам способствует беззаконию⁸¹. Частная собственность, поддерживаемая законом, рушит божественный закон о равенстве в самом основании». Очевидно, он превратно понял слова апостола: «Через закон познаю я грех»⁸². (3) Он полагает, что

⁸¹ Рим. 3: 20.

⁸² Рим. 7: 7.

различие между «моим» и «твоим» произошло благодаря закону, так что плоды земли, вещи и жены перестали быть общими. «Общими он создал виноградники, не запрещая пользоваться ими ни воробьям, ни ворам. То же относится и к зерну, и к другим плодам. Именно это искажение принципа общности всего и утверждение частной собственности привело к идее воровства плодов и животных». (8, 1) И если Бог создал все общим для всех людей, то это относится также и к женщинам, и к мужчинам: и они имеют право сходиться, кто с кем желает, как это делают все животные, руководствуясь врожденным принципом равенства и справедливости. (2) Но те, кто воспитаны в таких обычаях, отрицают общность, которая объединяет все живое, говоря: «Мужчина должен жениться на одной женщине и жить только с нею». Но ведь каждый должен делиться всем, что имеет, со всеми так, чтобы каждый мог этим пользоваться. Так поступают все животные». (3) После этих слов, которые я процитировал буквально, он продолжает в том же духе и говорит следующее: «Сильный и неистребимый сексуальный инстинкт, который от природы присущ каждому мужчине и необходим для продления рода, не в силах уничтожить ни закон, ни обычай, поскольку это завет (dogma) Бога». (9, 3) «Законодатель должно быть шутит, когда говорит: «Не возжелай», добавляя к этому еще более неразумные слова «имущества ближнего». Как же может тот, кто сам даровал живым стремление к продолжению рода, запретить это людям, разрешая всем другим существам? Высказывание «жены ближнего» выглядит в этом смысле еще смешнее, поскольку призывает превратить в частную собственность то, что принадлежит всем»⁸³.

Учение Епифана по Клименту Александрийскому выглядит следующим образом. Справедливость Бога понимается как «общность с равноправием». Общность определяется через равноправие или

⁸³ Афонасин, op. cit. С. 265-267.

вседозволенность. За основу берется «неписанный закон», «врожденный принцип», который присущ всем животным. В такой трактовке человек мало чем отличается от любого животного, то есть является этически невменяемым. Правда, здесь речь идет преимущественно о ветхозаветной этике, в частности о седьмой, восьмой и десятой заповедях Декалога (Исх. 20: 14 – 15, 17). Закону карпократиане противопоставляют своеобразную зооэтику⁸⁴, «сильный и неистребимый сексуальный инстинкт». Характерно, что в данном случае речь не идет о спасительном либертинизме или враждебном отношении к миру. Главным оказывается свобода (вседозволенность) и «природное» состояние человека. Законодатель, по мнению карпократиан, сам создает условия для нарушения закона. Карпократиане пытаются вернуться в дозаконное состояние, чтобы избавиться от ответственности. Законодатель и Бог противопоставляются: один говорит «Не возжелай», а другой устанавливает божественный принцип равенства. Принцип равенства является врожденным для всех животных, это роднит карпократиан с пантеистами, не признающими греха и вины. Главным отличием карпократиан от пантеистов следует считать наличие коварного законодателя-демиурга, вводящего людей в заблуждение и творящего тем самым зло. Таким образом, благом для карпократиан оказывается либертинистское преодоление ветхозаветной этики и реализация заложенных потенций на основе принципов равенства и справедливости. Ириней Лионский, описывая понятие *adiaphora*, свидетельствует об этическом релятивизме карпократиан. Климент Александрийский в справедливости карпократиан видит преимущественно нигилистический бунт, своеобразный «либертинистский ответ» этике Декалога. Нормативное пространство

⁸⁴ Карпократиане не единственные, кто, согласно ересиологам, равняется на животных. У сифиан, если верить Ипполиту, было даже священное изображение собакоподобной женщины, готовой к спариванию (Ипполит. Опровержение всех ересей. V, 20, 6).

карпократиан формируется на основе первичных (врожденных) категорий справедливости и равенства. Рационально-производными категориями оказываются общность и равноправие, которые имеют отчетливый либертинистский оттенок. Категории веры и любви, отмеченные у карпократиан Иринеем Лионским, тоже требуют внимательного отношения. Вероятно, Иринеи, отказываясь признать безбожность действий карпократиан (Иринеи. Против ересей. I, 25, 5), противопоставляет этику карпократиан их этосу. Более правдоподобно выглядит трактовка Климента Александрийского, приводящего слова Елифана. Карпократиане в том виде, как они показаны ересиологами, признают учения Пифагора, стоиков, Платона и Аристотеля, тяготея к либертинистскому гносису или к понятой в эпикурейском ключе свободе от мира. Гностический этос карпократиан формируется в борьбе с этикой Декалога на фоне эзотерического переосмысления учения Иисуса. Понимание категорий справедливости, равенства, общности и равноправия у карпократиан зависит от степени доверия ересиологам.

Ворвориты.

Ворвориты (другие названия – гностики, варвелиты, фивиониты, стратиотики, коддиане) – либертинистская секта, описанная Епифанием (Епифаний. Панарион. XXVI), отличавшаяся ужасающими в своей безнравственности обрядами. Названы они так от греческого слова, обозначающего грязь, поскольку якобы использовали нечистоты в своих обрядах. Ворвориты относятся к сифианскому гносису и представляют поздний период в его развитии.

В своей мифологии они следуют за барбело-гносисом, в основе которого находится идея о зоне Барбело. В этике, о которой мы узнаем от Епифания, они придерживаются сакрализованного сексуального либертинизма, связанного с культом семени⁸⁵.

Епифаний постоянно извиняется за то, что ему предстоит рассказать об этой секте, что не удивительно, поскольку нарушение табу и достижение свободы и спасения от власти демиурга (Саваофа) было главной задачей культа ворворитов.

Отдельные отрывки учения ворворитов (малодоступные для читателей в силу своего содержания) позволяют лучше представить все ужасы ритуализированного этоса ворворитов: «Саваоф выглядит, как говорят одни, как осел, другие же сравнивают его со свиньей, поэтому евреи и не едят свинину, по их словам... покидая этот мир, души пролетают мимо этого архонта, и те, которые не обладают «знанием» и не «полны», не могут его миновать. Однако на самом деле он похож на дракона. Он проглатывает те души, которые не обладают знанием, и извергает их из своего члена, помещая это семя в тела свиней и других животных. » (10, 6–8)⁸⁶.

«Однако тот, что в течение своей жизни собрал достаточно семени и менструальной крови, здесь более не задерживается и, пролетая мимо архонта, испражняется на него и взлетает на небо, где его уже ожидает его мать Барберо или Барбело... » (10, 9)⁸⁷.

«Гностики собираются на любовные пиры (4, 1–8). Там, после того как насытятся, они совокупаются «между собой и все друг с другом». Причем, извергаемое семя они собирают и используют в своих ритуалах, говоря, что это плоть Христова. Точно также они поступают и с менструальной кровью, используя ее в качестве крови

⁸⁵ Gero S. "With Walter Bauer on the Tigris: Encratite Orthodoxy and Libertine Heresy in Syro-Mesopotamian Christianity," in C. W. Hedrick and R. Hodgson, eds., *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity* (Peabody, MA: Hendrickson, 1986). P. 287-307.

⁸⁶ Афонасин, *op. cit.* С. 49.

⁸⁷ Ibid. С. 49.

Христовой. Причем высказывание: «Я увидел дерево, которое плодоносит двенадцать раз в году, и он сказал мне: «Это древо жизни»» (ср. Откр. 22: 1 – 2), интерпретируется ими в этом смысле – как указание на регулы и их мистический смысл. Затем они осуждают творение и считают рождение злом. Следовательно они предпочитают неестественные способы совокупления, предпочитая, в основном, оральный секс, а если случится, что какая либо женщина забеременеет, то они извлекают неродившийся плод и, «приготовив его подобающим образом», поедают, говоря, что так они обманули архонта, не дав несчастной душе воплотиться, спасая ее тем самым от мучений. Далее некоторые из них по этой же причине отказались от общения с женщинами, предпочитая мужчин, некоторые же предпочитают самоудовлетворение и воздерживаются от секса вообще (11, 1)»⁸⁸.

Сообщения Епифания выглядят противоречиво: с одной стороны, здесь очевиден жизнеутверждающий либертинизм и промискуитет; с другой стороны, практика *coitus interruptus* и поедание человеческих эмбрионов указывают на жизнеотрицающие тенденции ритуала ворворитов⁸⁹. Мистический характер культа семени свидетельствует об отсутствии резкого отрицания телесности. Также важно подчеркнуть технический характер либертинизма, целью которого является спасение от власти архонтов (избавление от мучений). Спасение возможно лишь для гностиков и достигается благодаря знанию. Для достижения спасения требуется нарушение всех запретов и табу. Не исключено, что Епифаний заимствует свои сведения из гностических текстов (это нам предстоит проверить в дальнейшем), однако напрашивается и другой источник, с которым мог быть знаком Епифаний. Минуций Феликс гораздо раньше Епифания приводил

⁸⁸ Ibid. С. 49.

⁸⁹ Возможно, это лишь фантазии ересиологов.

свидетельства о подобных культах (Минуций Феликс. Октавий. 9): «...Говорят, что посвящаемому в их общество предлагается младенец, который, чтобы обмануть неосторожных, покрыт мукой, и тот, обманутый видом муки, получив предложение сделать невинные будто удары, наносит глубокие раны, которые умерщвляют младенца, и тогда – о нечестие! – присутствующие с жадностью пьют его кровь и разделяют между собой его члены. Вот какую жертвою скрепляется их союз друг с другом, и сознание такого злодеяния обязывает их к взаимному молчанию...» (перевод А.Б. Рановича). Всё это перекликается с такими поздними свидетельствами Епифания о «борборитах» (Епифаний. Панарион. XXVI, 5): «...Если же кто из них и предастся сеять извержением естественное создание, и женщина зачнет, то осмелимся сказать страшное для слуха. Ибо одновременно вытягивая эмбрион вниз, забирают зародыш этот для поедания в едином кругу и, собравши все свиное и собачье, смешивают мед, перец и другие ароматы и масти, дабы не стошнило их, и каждый приверженец имеет по персту от измученного младенца. И таким образом произведя людоедство, молятся наконец Богу и говорят, что не развлекаются от князя желания, но сгоняют грех брата. Вот, собственно говоря, каково это пасхальное пиршество...» (перевод Руслана Хазарзара).

Не исключено, что речь идет не о заимствовании, а об архетипической общности антиеретических мифов. Епифаний мог просто придумать данные «свидетельства», чтобы очернить своих оппонентов, поскольку каннибализм и промискуитет часто встречались в качестве идеологических обвинений. Очевидно, что проблема гностического этоса в либертинистском направлении не столь однозначна, как это старались представить ересиологи. До сих пор ведутся споры о существовании либертинизма в «историческом

гностицизме». Наибольшие трудности возникают в определении мотивов либертинистского поведения гностиков. А.А. Гусейнов так пишет об этом: «Мотивы гностического либертинизма тоже представляются неоднозначными. Во-первых, в них обозначается эзотерический момент доктрины, когда избранный гностик в силу своего исходного совершенства и превосходства над миром может позволить себе любую форму поведения: она всегда будет совершенной по своим собственным критериям. Его внутреннее величие светит на фоне падшего мира отраженным светом высшей реальности, и именно в таком превратном контексте несоразмерности двух планов реальности оно получает зримую форму вызывающе экстравагантного поведения (нравственный субъект выше мира). Во-вторых, именно в гностике мы видим исторически значимый прецедент той жизненной установки, которая определяется тезисом Достоевского «если Бога нет, то все дозволено». Мир гностиков действительно покинут Богом, в нем утрачены все моральные ориентиры и нет воздаяния за грехи. В морально обезличенном мире любое человеческое деяние оказывается «по ту сторону» добра и зла»⁹⁰. Анализ современных гностических текстов из Наг Хаммади позволит нам скорректировать отношение к либертинистским гностическим «школам». Гностический этос в либертинистском направлении проявляется по-разному, но общим фактором выступает христианская мифология, к которой обращаются первые христиане-гностики. Либертинистское направление гностического этоса не единственное из заслуживающих внимание, но с ним связано большинство стереотипов. Сакральная сторона гностических отношений свидетельствует об уходе гностиков от традиционной этики, что позволяет нам говорить об особом гностическом этосе. Специального изучения заслуживает также аскетическое направление.

⁹⁰ Гусейнов А.А. История этических учений. – М., 2003. – С. 485.

1.2. Гностический этос и аскетизм.

Аскетизм был характерной чертой гностического этоса, но ересиологи считали гностиков своими врагами, а потому не могли признать даже наиболее очевидные факты аскетизма в гностической среде. Весьма показательны то, что говорит о гностиках Епифаний Кипрский (Епифаний. Панарион. XL, 1, 2, 4): «Некоторые из них осквернили свои тела развратом, некоторые же делают вид, что ведут воздержанный образ жизни⁹¹, обманывая тем самым простых людей, которые думают, что они подобны монахам, удалившимся от мира»⁹². Поскольку ересиологи столь скептически относятся к фактам аскетизма, то и мы, разбирая свидетельства ересиологов, не станем слепо верить всему, что написано.

Василид.

Василид был выдающимся гностиком-теософом, сведения о котором представлены Иринеем Лионским (Иринеи. Против ересей. I, 24, 3 – 7), Ипполитом Римским (Ипполит. Опровержение всех ересей. VII, 20, 1 – 27, 13), Климентом Александрийским в «Строматах» и Епифанием в «Панарионе». Согласно Клименту (Климент. Строматы. VII, 106, 4), Василид жил во времена Адриана (первая половина II в.) и был учеником Главкия, переводчика Петра. Ипполит сообщает (Ипполит. Опровержение всех ересей. VII, 20, 1), что Василид был слушателем ап. Матфея. У Василида был законный сын и ученик Исидор (Ипполит. Опровержение всех ересей. VII, 20, 1), сочинения которого сохранились благодаря Клименту Александрийскому. Произведения самого Василида не сохранились. Учение Василида,

⁹¹ Очевидно, что это лишь предположение Епифания.

⁹² Афонасин, *op. cit.* С. 55.

представленное ересиологами, выглядит как сложная метафизическая система, включающая в себя отдельные этические и религиозно-нравственные категории. Учение Василида выглядит по-разному: у Иринея – дуалистическая система, а у Ипполита – монистическая. В этическом плане нас интересует, прежде всего, изложение Иринея и Климента Александрийского, поскольку Ипполит полностью концентрируется на метафизике, не оставляя места для этики. М.Э. Поснов утверждает, что расхождения ересиологов относительно содержания учения Василида определяются двумя причинами: 1) сведения ересиологов отрывочны и не отличаются полнотой; 2) учение Василида претерпевало развитие и со временем менялось⁹³. Тем не менее, можно предположить, что речь идет о разных системах.

Иринея дает очень краткое описание учения Василида (Иринея. Против ересей. I, 24, 3 – 7): «(3) Василид же, желая казаться, что он открыл нечто высшее и вероятнейшее, дал своему учению бесконечное развитие. Он представлял, что прежде всего от нерожденного Отца родился Ум, от Него родилось Слово; потом от Слова Разум (*phronesis*), от Разума же Премудрость и Сила, от Силы же и Премудрости силы, начальства и ангелы, которых он называет первыми и говорит, что они сотворили первое небо. Потом, чрез истечение из них появились еще другие и создали другое небо, подобное первому; и подобным образом, когда от них произошли другие, точно соответствующие тем, которые выше их, то образовали третье небо; и от третьего ряда в нисходящем порядке образовался четвертый ряд ангелов, и таким же образом последовательно произошли все новые начальства и ангелы и 365 небес. Поэтому, и год по числу небес имеет число дней. (4) Ангелы же, занимающие самое последнее небо, именно видимое нами, устроили все в мире и разделили между собою землю и живущие на ней народы. Их

⁹³ *Поснов М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. – Брюссель, 1991. – С. 347.

начальник есть Тот, Которого почитают Богом иудейским; и так как Он хотел подчинить Своим людям, т. е. иудеям, все прочие народы, то ему противостали все прочие князи. Поэтому, отпали от Его народа все прочие народы. Но нерожденный неименуемый Отец, видя их погибель, послал Свой первородный Ум – Он-то и называется Христом, чтобы освободить верующих в Него от власти мироздателей. Он явился на земле их народам в образе человека и совершал силы. Поэтому, Он Сам не страдал, но некто Симон Киринейский, который был принужден нести за Него крест; сей был преображен Им, так что его считали за Иисуса, и по невежеству и ошибке был распят; а Сам Иисус принял образ Симона, стоял там и смеялся над ними. Так как Он был бестелесная сила и Ум нерожденного Отца, то Он изменялся по произволу и таким образом вознесся к пославшему Его, посмеиваясь над теми, так как Он не мог быть удержан и был для всех невидим. Те же, которые это знают, освобождены от начальств, создавших мир; и не должно веровать в распятого, но в Того, Кто пришел в человеческом образе, Которого почитали распятым и называли Иисусом, и Который был послан Отцом, чтобы чрез такое домостроительство разрушить дела мироздателей. Итак кто, говорит он, верует в распятого, тот есть еще раб и во власти тех, которые сотворили тела; кто же его отрицает, тот свободен от них и знает домостроительства нерожденного Отца. (5) Душа одна получает спасение, ибо тело по природе тленно. Пророчества, говорит он, произошли от начальств, творцов этого мира; собственно же закон – от Главы их, Который вывел тот народ из земли Египетской. Он не дает никакого значения идоложертвенным мясам и, считая их за ничто, без всякого опасения употребляет их; он также считает делом безразличным употребление и других подобных вещей и всякого рода удовольствия. Кроме того, эти люди занимаются

волхвованием, употребляют изображения, заклинания, вызывания и другие проделки. Они также, вымыслив некоторые имена, выдают их за имена ангелов и возвещают, что одни из них в первом небе, другие во втором небе; и затем пытаются для 365 вымышленных небес дать имена, указать начала, ангелов и силы. Таким образом имя в котором восшел и низшел Спаситель, есть кавлакау. (6) Поэтому, тот, кто это познал и узнал ангелов и их причины, делается незримым и недоступным для всех ангелов и сил, так же, как и кавлакау. И как Сын был для всех неведом, так и они должны быть никому неведомы, но, между тем как они всех знают и чрез всех проходят, сами они остаются для всех невидимы и неведомы. Ибо, говорят они, «ты знай всех, и тебя пусть никто не знает». Потому такие люди готовы отрицаться и не могут страдать за имя, так как они подобны всем. Но немногие могут знать это, но только один из тысячи или два из десяти тысяч. Они говорят, что они не суть более иудеи, но еще и не христиане; и не должны высказывать открыто свои таинства, но молчанием хранить их в тайне. (7) Местные положения тех 365 небес они распределяют, подобно математикам. Ибо принимая их положения, они переделали их сообразно с характером своего учения; и глава небес, говорят они, есть Аврасакс и потому заключает в себе число 365»⁹⁴.

В данном отрывке содержится несколько намеков на этическую сторону учения Василида. От Слова рождается Разум (*phronesis*), который созвучен одной из платоновских добродетелей, взятых на вооружение стоиками: мудрость (*phronesis*), мужество (*andreia*), здравомыслие (*sophrosyne*) и справедливость (*dikaisyne*)⁹⁵. В стоической этике наличие одной из добродетелей предполагает наличие всех остальных, поскольку они имеют общую умозрительную

⁹⁴ *Иринея*, *op. cit.* С. 89-91.

⁹⁵ *Гусейнов А.А.* Античная этика. – М., 2003. – С. 214.

основу⁹⁶. Поэтому тот факт, что в тексте встречается только *phronesis*, не исключает возможности использования остальных добродетелей. Еще одним важным моментом является отрицание иудейства и отказ от признания христианства. Нежелание «быть, как все» соответствует духу учения Василида, ведь «немногие могут знать это, но только один из тысячи или два из десяти тысяч». В стремлении к «элитарности» виден «эгоизм собственной исключительности»⁹⁷, характерный, между прочим, и для стоической этики⁹⁸. Вероятно, 365 небес или *Abrasax* (сумма букв этого слова как раз дает число 365) являются указанием на превосходство «нерожденного Отца» над всем остальным. Перфекционизм лежит также в основе докетизма, встречающегося в учении Василида, поскольку Христос (Ум) не мог страдать. Не удивительно, что спасается лишь душа, а гностики получают спасение от власти мироправителей уже при жизни. Однако важно сохранять знание в тайне «ты знай всех, и тебя пусть никто не знает»⁹⁹. Таким образом, в данном отрывке Иринея гностический этос в основном представлен в свете категорий стоической этики. Впрочем, свидетельства Иринея чрезвычайно скудны, поэтому для раскрытия гностического этоса Василида необходимо обращение к другим христианским авторам.

Климент также приводит отрывок из учения Василида о «прилипающих страстях» (Климент. Строматы. II, 112, 1 – 114, 1): «(112, 1) Последователи¹⁰⁰ Василида считают, что страсти прилипают к душе. Некие духи первыми пристаю́т к разумной душе, смущая ее и беспокоя, а вокруг них и на их основании вырастают другие, иного рода, такие как духи «волка», «обезьяны», «льва» или «козла».

⁹⁶ Ibid. С. 214.

⁹⁷ Апресян Р.Г. Эгоизм // Этика. Энциклопедический словарь. – М., 2001. – С. 557.

⁹⁸ Гусейнов А.А. Античная этика. – М., 2003. – С. 219.

⁹⁹ Установка на эзотеричность типична для гностицизма, ярким примером является сифианский гносис.

¹⁰⁰ Речь идет о последователях, поэтому, возможно, наблюдается расхождение с учением Василида. Хотя возможен и другой вариант: Климент по ошибке приписал василидианам чужие взгляды.

Каждый из них на свой манер вызывает в душе желания, свойственные этим животным, как они говорят. (2) И люди так привыкают к ним, что сами начинают подражать этим животным, имитируя не только поведение и желания неразумных тварей, но даже движение и красоту растений, в тех случаях, когда духи растительной природы приросли к ним. (113, 1) Они имитируют даже свойственное неживой природе, например, твердость алмаза. (2)... И если это так, то человек, согласно Василиду, напоминает деревянного коня из поэтического мифа, в чьем чреве поселилась целая армия различных духов. (3) Сын Василида Исидор в книге о прилепившейся душе говорит в опровержение своих же положений буквально следующее: (4) «Если мы покажем, что душа не проста и что прилепившееся к ней заставляет ее испытывать дурные страсти, то даже самые дурные люди получают отличный способ самооправдания. «Нас заставили, – скажут они, – нас вели насильно, мы поступали против своей воли, сами того не желая». Они найдут себе оправдание в этом аргументе, даже если сами и по своей инициативе поступали зло и не противостояли дурному влиянию.» (114, 1) «Силою разума следует бороться против низменных тварей, которые сидят в нас!»¹⁰¹

Здесь Климент стремится показать противоречивость василидианского учения (Климент. Строматы. II, 113, 3). В.В. Болотов, анализируя свидетельства Климента о «василидианах», приходит к установлению противоречий в их гностическом этосе, что он объясняет историческим изменением их учения: «Стоящее в связи с воззрениями василидиан, по передаче Иринея, нравственное разложение секты также говорит о том, что здесь мы имеем дело с позднейшею формациею: древние василидиане, по Клименту александрийскому, отличались серьезным, аскетическим образом

¹⁰¹ Афонасин, *op. cit.* С. 284.

мыслей»¹⁰². Однако если сравнить два отрывка: (Климент. Строматы. II, 112, 1 – 2) и (Климент. Строматы. II, 114, 1), то становится ясно, что никакого противоречия нет. Исидор указывает на необходимость противостояния внутреннему злу, то есть, по его мнению, нельзя уподобляться животным. Стремление к нравственному совершенствованию указывает на отсутствие либертинизма в учении Василида, а расхождения со свидетельствами Иринея могут быть вызваны известным отношением Иринея к гностикам и слишком сильным старанием в опровержении их учений.

Следующий отрывок посвящен этике брака (Климент. Строматы. III, 1, 1 – 3, 1): «(1, 1) Последователи же Василида говорят следующее: «Когда апостолы спросили Господа, не лучше ли не жениться вовсе, то он им ответил, что не всякий способен выполнить этот завет, поскольку некоторые являются евнухами от рождения, некоторые же – в силу необходимости». (2) И объясняют они [последователи Василида] это изречение так: «Некоторые [мужчины] по природе своей схожи с женщинами и следуют их привычкам. Таким лучше не жениться. (3) Они являются евнухами от рождения». «Евнухами по необходимости являются те теоретики и аскеты, которые ради того, чтобы быть достойными славы, укротили свои желания. Евнухами по необходимости являются также и те, которые по какой-либо причине подверглись кастрации. Они становятся евнухами именно по необходимости, а не в результате разумного решения. (4) Те же, кто стали евнухами ради вечного царства, сделали рациональный выбор, стремясь таким образом избежать трудностей семейной жизни и проблем, связанных с самоограничением». (2, 1) «Лучше жениться, чем гореть» и «ввергнуть свою душу в огонь», «и день, и ночь противостоять желаниям, в страхе нарушить воздержание. Душа, которая тратит все силы на противодействие, отрезана от надежды».

¹⁰² Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов в восьми томах. Т.3. – М., 2001. – С. 210.

(2) «Поэтому, если твоя жена стерва – отступишь, чтобы не лишиться тебе божественного благословения, – говорится в Этике Исидора. А загасив огонь и избавившись от спермы, молись с чувством выполненного долга. (3) И возможно, – говорится далее, – брак окажется для тебя благословением и позволит впредь поступать правильно и не оступаться. (4) Если же по причине молодости, бедности или земных наклонностей, ты откажешься выполнять завет и женишься, (не бойся) брат не отвернется от тебя. «Я вошел в храм, – как сказано, – и нечего мне опасаться». (5) Если же он отвернулся, скажи ему: «Брат, дай мне руку, помоги не грешить!» И тогда ты получишь помощь, совет и сочувствие, и если желаешь достичь блага, то достигнешь его». (3, 1) «Иногда губы наши говорят: «Мы не хотим грешить», но наши намерения совсем иные. Такой человек не делает того, чего он желает, только потому, что боится ожидающего его наказания за содеянное. Некоторые вещи необходимы и естественны, некоторые же только естественны. Одежда необходима и естественна, занятия же любовью естественны, но не необходимы»»¹⁰³.

Этот отрывок выдержан в духе умеренного аскетизма (Климент. Строматы. III, 2, 1) и напоминает отрывки из Библии о безбрачии (Мф. 19: 10 – 12) и браке (1 Кор. 7: 1 – 8). Стремление не грешить является главным (Климент. Строматы. III, 2, 5), однако необходимо не отчаиваться и не терять надежду (Климент. Строматы. III, 2, 4). Здесь нет места «естественному» либертинизму (как в случае с карпократианами).

Особого внимания заслуживают следующие слова (Климент. Строматы. IV, 162, 1): «Василид полагает, что Праведность и ее дочь Мир обитают в Огдоаде»¹⁰⁴.

¹⁰³ Ibid. С. 285-287.

¹⁰⁴ Ibid. С. 277.

Если «Праведность» в учении Василида относится к физике (или метафизике), то можно говорить также и об особой «метафизике нравственности» Василида. Интерпретации гностического мифа могут быть различны, однако нас в данной работе интересует этика. Если «Мир» назван дочью «Праведности», то не есть ли это символическое указание на необходимость руководствоваться праведными мыслями?

Еще один отрывок дополняет картину этики Василида (Климент. Строматы. IV, 165, 3): ««Странник, – говорит он, – я на этой земле и чужак среди вас»». Василид полагает на этом основании, что избранные являются странниками в мире и имеют внеземное происхождение.

«Странник» – это не только мироощущение гностика, это и его практическая ориентация, выражающаяся в отказе от мира ради духовного совершенства.

Таким образом, этика Василида представляет из себя пример аскетизма, основанного на перфекционистской ориентации гностика и приоритета духовного над мирским. Как пишет Л.П. Карсавин, «система самого Василида, несмотря на суровый ее аскетизм, глубоко оптимистична, а совершившееся в Иисусе откровение тайны Божества и начало разделения вносят в нее радость и свет»¹⁰⁵. В учении Василида нет места для либертинизма, а сама этика укоренена в метафизике. Гностический этос Василида вобрал в себя элементы стоической и христианской традиции, переосмысленные в духе гностической избранности.

Валентин.

Валентин был одним из главных гностиков, о котором сообщали ересиологи. Иринея пишет, что Валентин прибыл в Рим во времена

¹⁰⁵ Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (Офиты и Василид) // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 72.

Гигина (Ириной. Против ересей. III, 4, 3), то есть в начале II века. Согласно Клименту, Валентин был учеником ученика ап. Павла (Климент. Строматы. VII, 17, 106, 3 - 4). Тертуллиан утверждает, что Валентин принадлежал церкви и даже чуть не стал епископом, но ему предпочли Пия (Тертуллиан. Против валентиниан. 4). К сожалению, о личности Валентина известно очень мало, а вместо его учения часто приводится учение его предполагаемых последователей, которые расходятся со своим учителем и противоречат ему (Ириной. Против ересей. I, 11, 1). Поэтому мы разберем лишь те свидетельства, в которых ересиологи ссылаются на Валентина, а не на его учеников.

Ириной пишет так (Ириной. Против ересей. I, 11, 1): «Посмотрим теперь и на непостоянство мнений сих (ересеучителей), как они, двое или трое, об одном и том же говорят не одно и то же, но противоречат между собою и в сущности дела и в именах. Ибо первый из них, Валентин, который приспособил начала, так называемой, гностической ереси к особенному характеру своей школы, учил так: есть не именуемая Двоица, которой одна часть называется Неизреченным, а другая Молчанием. Потом от сей Двоицы произошла вторая Двоица, одну часть которой Валентин именует Отцом, а другую Истиною. Эта четверица произвела: Слово и Жизнь, Человека и Церковь. Это – первая осмерица. Словом и Жизнью, говорит он, произведено десять сил, как говорили мы прежде, а Человеком и Церковью двенадцать сил, из которых одна отступившая и утратившая прежнее положение, произвела все остальное. Пределов Валентин предполагал два: один между Глубиною и остальною Плеромою, разграничивающий рожденных эонов от нерожденного Отца, а другой, отделяющий их Матерь от Плеромы. Христос произведен не зонами Плеромы, но Материю, находившеюся вне Плеромы, по воспоминанию лучших вещей, и порожден ею с какою-

то тенью. Он же, будучи мужеского пола, отсекает от себя эту тень и вошел в Плерому; а Матерь, оставшись с тенью и лишившись духовной сущности, произвела на свет другого сына; это – Демиург, которого он называет также Вседержителем подчиненного ему. Валентин также, подобно лжеименным гностикам, о которых будем еще говорить, утверждал, что вместе с Демиургом произведен и левый князь, и Производство Иисуса на свет приписывал иногда отделившемуся от Матери их и присоединившемуся к остальным, то есть, Желанному, иногда же возвратившемуся в Плерому, то есть Христу, а иногда Человеку и Церкви. И о Духе Святом говорит, что произведен Истиною, и невидимо входит к эонам для разбора между ними и оплодотворения их, и эоны чрез него производят насаждения истины»¹⁰⁶.

К сожалению, по данному отрывку трудно судить об этических составляющих гностического этоса Валентина, зато его мифология оказывается близка мифологии других гностиков.

Более точно передает учение Валентина Климент Александрийский (Климент. Строматы. V, 3, 3): «Но тогда все заповеди Ветхого и Нового Заветов излишни, поскольку спасение возможно по природе, как полагает Валентин»¹⁰⁷. Если о том, что все заповеди «излишни», Климент умозаключает сам, то слова о спасении по природе он приписывает Валентину. Это спасение становится возможным, поскольку «дети вечной жизни»¹⁰⁸ поглощают смерть, распределяют ее между собой, то есть спасаются совместно (Климент. Строматы. IV, 13, 89, 3). Уничтожение смерти или страха смерти оказывается очень созвучным этике Эпикура, в которой этот страх преодолевается знанием, избавлением от невежества¹⁰⁹. Спасение

¹⁰⁶ *Ириней*, *op. cit.* С. 52-53.

¹⁰⁷ *Афонасин*, *op. cit.* С. 163.

¹⁰⁸ Тертуллиан говорит об учении о «духовном семени» (Тертуллиан. Против валентиниан. 4, 2 – 3), в чем мы можем увидеть признание валентинианами духовной природы человека.

¹⁰⁹ См. *Гусейнов А.А.* Античная этика. – М., 2003. – С. 206.

связано с известным делением среди валентиниан на духовных, душевных и телесных, о чем пишет Ириной (Ириной. Против ересей. I, 7, 5): «Они признают три рода людей: духовный, земной, душевный, соответственно тому, как были Каин, Авель и Сиф, а поэтому и три естества, но не в каждом порознь, а вообще. Земное, учат они, обращается в тление; душевное же, если избрет лучшее, упокоится в среднем месте, если же - худшее, то поступит в подобное тому; а духовные начала, посеваемые Ахамофою, с того времени до ныне в праведных душах обучаемые и воспитываемые здесь,- так как посылаются сюда незрелые, – достигают потом совершенства, и отданы будут в невесты ангелам Спасителя, между тем как самые (животные) души необходимо будут всегда покоиться в среднем месте с Демиургом. И деяя опять самые души, говорят, что одни из них по природе добрые, а другие по природе злые; добрые те, которые бывают способны принять семя, а по природе злые - те, которые никогда не могут принять того семени»¹¹⁰.

Климент пишет (Климент. Строматы. II, 114, 3 – 6): «Но и Валентин в одном из писем говорит о прилепившихся [духах]: «Существует только одно благое существо. Его свободная речь находит свое выражение в Сыне, и только через него одного может очиститься сердце, изгнав из себя всех злых духов. (4) Ведь множество духов, обитающих в сердце, засоряют его и каждый стремится совершить то, что ему свойственно, заставляя различными способами потакать недостойным желаниям. (5) По-моему, сердце чувствует себя как постоянный двор, где полно щелей, навоза и грязи, поскольку тех, кто останавливаются там, нисколько не заботит то, что случится впоследствии с этим местом, им не принадлежащем. (6) Как тот проходной двор сердце полно нечистот до тех пор, пока оно не почувствует эту заботу провидения. Только после того, как Отец,

¹¹⁰ Ириной, op. cit. С. 40.

единственное благое существо¹¹¹, посетит сердце, оно просветится и наполнится светом. Благословен тот, кто имеет такое [334] сердце, поскольку он узрит Бога»¹¹².

Духовный характер отношений, заложенный в учении Валентина, проявляется в понятии «духовный брак» (Климент. Строматы. III, 29, 3). В основе этого брака находится идея «сизигий» (Климент. Строматы. III, 1, 1), а Ириной дает представление о внешних признаках такого брака, добавляя от себя некоторые замечания о предположительном либертинизме валентиниан (Ириной. Против ересей. I, 6, 3): «А иные, сначала обещаясь жить с ними честно, как с сестрами, с течением времени обличали себя, когда сестра делалась беременна от мнимого брата»¹¹³.

Как мы видим, в основе гностического этоса Валентина лежит учение о трех типах людей (духовных, душевных и телесных), что свидетельствует о его перфекционистской этике. Деление на три природы было характерно и для стоической этики¹¹⁴, более того, вся этика Валентина в какой-то степени является продолжением этики эпикурейцев и поздних стоиков. Идея совместного спасения «по природе», а также идея духовного брака определяют валентинианскую сотериологию, оставшуюся во многом непонятной для ересиологов. Наиболее наглядным является пример Епифания Кипрского (Епифаний. Панарион. XXXI, 7, 6), который не понял учения гностиков и слов ап. Павла (1 Кор. 15: 44 – 50). Отдельные обвинения в либертинизме валентиниан не затрагивают самого Валентина, который, если верить Клименту, был умеренным аскетом. Л.П. Карсавин справедливо утверждает, что «благодаря поэтической красоте и глубине своих мифов, благодаря большей доступности

¹¹¹ Мф. 19: 17.

¹¹² *Афонасин*, *op. cit.* С. 285.

¹¹³ *Ириной*, *op. cit.* С. 37.

¹¹⁴ *Гусейнов А.А.* Античная этика. – М., 2003. – С. 219-220.

своего учения и искусному аллегорическому толкованию... Библии и Евангелия, главное же, благодаря своей строгой аскетической жизни валентиниане сделались самой сильной гностической сектой»¹¹⁵.

Маркион Синопский.

О Маркионе писали многие ересиологи, считая его одним из наиболее опасных гностиков. Опасность заключалась в том, что учение Маркиона основывалось на христианских источниках, но в его личной редакции. В этом некоторые видели попытку внести в церковное учение раскол. Маркион одним из первых создал свою редакцию Нового Завета, включив в него отличное от дошедшего до наших дней Евангелие от Луки, а также 10 Посланий ап. Павла. Еще Маркион написал работу «Антитезы» в которой представил несовместимость Ветхого и Нового Заветов. Первым о Маркионе сообщает мученик Иустин Философ (Иустин. Апология. I, 26), считавший, что Маркион связан с демонами¹¹⁶. Иринеи Лионский отмечает, что Маркион был родом с Понта (Иринеи. Против ересей. I, 27, 2), а Епифаний уточняет, что Маркион был из Синопа, отец же у него был епископом (Епифаний. Панарион. XLII, 1). Епифаний добавляет, что Маркион прибыл в Рим около 140 г., имел отношения с римскими священниками, даже добивался для себя епископского сана. Не найдя понимания у римских священников и порвав с церковью, Маркион начал проповедовать свое учение, направленное против иудаизма¹¹⁷. Предполагалось, что Маркион был связан с Кердоном,

¹¹⁵ Карсавин Л.П. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). – М., 1994. – С. 35.

¹¹⁶ Напомним, что Иустин всех гностиков считал одержимыми демонами.

¹¹⁷ Иудаизм воспринимался как чужеродный элемент не только различными гностиками, но и некоторыми христианскими св. отцами. См. Св. Иоанн Златоуст. Против иудеев. Слово второе // Творения: В 12 т. СПб., 1898. Т. 1. Кн. 2. – С. 691-715.

однако М. Э. Поснов отверг это предположение как несостоятельное¹¹⁸.

Личность Маркиона следует рассматривать по-разному в зависимости от того, можем ли мы принять на веру заявления ересиологов о якобы имевшем место искажении Маркионом Писания. С одной стороны, большинство исследователей, в том числе и посвятивший Маркиону великолепную монографию Адольф фон Гарнак, доверяют свидетельству ересиологов, что Маркион сократил подлинный текст Евангелия от Луки и Посланий Павла, удалив из них фрагменты, прямо противоречащие его радикальному антииудейскому богословию; с другой стороны, вопрос, не являлись ли краткие «маркионитские» версии подлинными, а пространные канонические тексты – продуктом католической редакции, был поднят и положительно разрешён целым рядом исследователей, начиная ещё с XIX века. На сегодня высказаны три взаимоисключающие гипотезы:

- 1) Традиционная версия ересиологов, поддержанная большинством исследователей. Согласно этой версии, Маркион – еретик, искаживший текст писаний, известных задолго до него.
- 2) Версия подлинности краткого «маркионитского» текста. В этом случае Маркион оказывается не «искажителем» и редактором, а всего лишь добросовестным публикатором и пропагандистом подлинных текстов, созданных ещё в первом веке. В этом случае масштаб личности самого Маркиона, очевидно, снижается, но это никак не отражается на глубине и остроте вызванного им конфликта, тем более что аскетическая, даже энкратитская тенденция была очень сильна в раннем христианстве. (Вспомним Татиана, бывшего учеником Иустина Мученика, но закончившего

¹¹⁸ *Поснов М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. – Брюссель, 1991. – С. 375.

свои дни лидером общины «энкратитов», не состоявшей в общении с ортодоксами).

- 3) Наконец, возможна и «гиперкритическая» гипотеза, предполагающая, будто бы «апостол Павел» был просто псевдонимом, под которым публиковал свои сочинения сам Маркион. Впрочем, аргументы в пользу этой теории потребовали бы пересмотра всей истории раннего христианства, и мы здесь её рассматривать не станем.

Вопрос влияния «сирийского гностика Кердона» на богословие Маркиона – в том числе и этическое – остаётся открытым, и должен рассматриваться в следующей перспективе: если Маркион редактировал Евангелие и Послания, находясь в Риме, исключить влияние жившего там же, в Риме, гностика Кердона невозможно; если Маркион прибыл в Рим из Синопа, имея на руках подлинники Ев. и Посл., как мог повлиять на это событие живший в Риме Кердон?

Точно так же и этическое учение Маркиона должно быть поставлено в контекст наследия Павла. Обладая и «кафолическим» – пространным – и «маркионитским» – кратким, в значительной степени засвидетельствованным ересиологами, – изданием его Посланий, мы вправе поставить вопрос, в какой степени маркионитский этос отразил влияние Павла, обладавшего для Маркиона бесспорным авторитетом? Центральными положениями, на которых основывается этическое учение Павла, можно назвать: «Христос искупил нас от проклятия Закона, сделавшись за нас проклятием» (Гал. 3: 13) и «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6: 12). Таким образом, мы имеем дело не с нигилистическим бунтом против Закона Творца, теоретически допускающим в своём крайнем антиномизме и такое извращённое следствие, как демонстративная

сексуальная распущенность, а с преодолением этого Закона. Гипостазированный Грех (η Αμαρτία) у Павла буквально обладает человеком, а искупление от власти Греха, освобождение из рабства, даётся не строгим соблюдением Закона (Павел полагает это излишним) или заповедей Христа, а только верой в искупление от власти Греха, уже исполненное Христом. Здесь, кстати, находится ключ к позитивному преодолению и Закона, носившего скорее ритуальный, чем этический характер, и обеих форм нигилистического антиномизма – и энкратитского аскетического экстремизма, и «либертинистского» бунта.

Этику Маркиона следует считать антииудейской, однако в отличие от симониан (именно к симонианам возводил Иринеи Лионский учение Кердона (Иринеи. Против ересей. I, 27, 1 – 2)) Маркион придерживался строжайшего аскетизма. Ипполит называл среди последователей Маркиона Апеллеса (Ипполит. Опровержение всех ересей. VII, 38, 1), а Епифаний еще и Севера (Епифаний. Панарион. XLV 1, 1). Все этическое учение Маркиона реконструируется по свидетельствам ересиологов.

Климент Александрийский (Климент. Строматы. III, 12 – 13) справедливо указывает на платонические корни учения Маркиона. Eγκρατεία (воздержанность) встречается как термин у Климента в связи с учением Маркиона, но еще раньше у Платона (Gorg., 491e), в дальнейшем этим словом обозначается родовая добродетель христианского «аскетического делания»¹¹⁹. Впрочем, Климент подчеркивает, что маркиониты «воздерживаются вовсе не по своей воле, но скорее из ненависти к творцу и из нежелания пользоваться его творениями». В этом и заключается особенность гностического аскетизма, считающего природу злой, а не падшей, и исключаящего в

¹¹⁹ Назаров В.Н. Аскетизм // Этика. Энциклопедический словарь. – М., 2001. – С. 27.

этой связи христианскую задачу преображения мира¹²⁰. Христианский аскетизм предполагает свободный выбор, в основе которого находится не ненависть к Творцу, а любовное служение. Не желая размножаться, маркиониты противостоят ветхозаветному повелению «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1: 22). Противостояние гностиков Ветхому Завету и его богу (демиургу) является одним из признаков гностических учений. В данном отрывке именно этот гностический радикализм определяет гностический этос Маркиона. *Egkrateia* (воздержность) в учении Маркиона противоречит *sophrosyne* (благоразумию), поскольку маркиониты «непоследовательны в своей нечестивой теомахии» и «сами являются его творениями, наконец». И вот тут-то мы и наблюдаем коллизию между взглядами Маркиона и Павла! Тогда как Павел говорит о безбрачии, как об идеальном состоянии, позволяющем всецело посвятить себя служению Богу, Маркион требует безбрачия как нормы. Не следует, конечно, безоглядно доверять Клименту Александрийскому в своей полемике привлекающему наше внимание к такому мотиву, как ненависть гностиков-аскетов к Творцу и творению, но и сбрасывать подобный совершенно чуждый Павлу мотив со счетов мы тоже не вправе.

Ириней Лионский сообщает такие сведения о Маркионе (Против ересей I, 27, 2 – 3): «(2) За ним (за Кердоном – Е. Р.) последовал Маркион из Понта, который распространил это учение. Он бесстыдным образом богохульствовал, говоря, что проповеданный законом и пророками Бог есть виновник зла, ищет войны, непостоянен в своем намерении и даже противоречит Себе. Иисус же происходил от Того Отца, Который выше Бога Творца мира¹²¹ и, пришедши в иудею во время правителя Понтия Пилата, бывшего

¹²⁰ Ibid. С. 28.

¹²¹ А.А. Гусейнов характеризует такие взгляды гностиков как «этический пуризм», поскольку «злому» Богу Ветхого Завета противопоставляется «добрый» Бог Нового Завета. См. Гусейнов А.А. История этических учений. – М., 2003. – С. 483-484.

прокуратором Тиверия Кесаря, явился жителям иудеи в человеческом образе, разрушая пророков и закон и все дела Бога, сотворившего мир, Которого Он называет также миродержителем. Сверх того Он искажал евангелие Луки, устраняя все, что написано о рождении Господа, и многое из учения и речей Господа, в которых Господь представлен весьма ясно исповедующий, что Творец этого мира есть Его Отец. Маркион также внушал своим ученикам, что он достойнее доверия, чем апостолы, предавшие Евангелие, а сам передал им не Евангелие, но только частицу Евангелия. Подобным образом он урезывал и послания апостола Павла, устраняя все, что апостолом ясно сказано о Боге, сотворившем мир, что Он есть Отец Господа нашего Иисуса Христа, и что апостол приводил из пророческих изречений, предвозвещавших пришествие Господа. (3) Спасение же принадлежит только душам, которые приняли его учение; а телу, так как оно взято от земли, невозможно участвовать в спасении. К этой хуле против Бога присоединял он, подлинно принимая уста диавола и говоря все в противность истине, следующее: Каин и ему подобные, и содомляне, и египтяне, и им подобные, также, как и все народы, жившие во всяком роде разврата, спасены Господом, когда Он нисходил в ад, и они прибегли к Нему, и приняты в Его царство; Авель, напротив, Энох, Ной и прочие праведники, также потомки патриарха Авраама, вместе со всеми пророками и людьми богоугодными, не получили спасения; - так возвещал змий, бывший в Маркионе. Ибо они, говорил он, зная, что их Бог всегда искушал их, подозревали, что Он и тогда их искушает, и потому не прибегли к Иисусу, и не по верили Его проповеди, и, поэтому, учил он, их души остались в преисподней»¹²².

¹²² *Иринея*, *op. cit.* С. 95-97.

Ириней сообщает, что Маркион искажал Евангелие от Луки и Послания ап. Павла. Сегодня трудно сказать, что изначально было написано Маркионом, а что является искажением. Исследователям удалось скорее поставить, а не окончательно решить вопрос о роли Маркиона в редактировании Нового Завета¹²³. Очевиден антииудаистский подход Маркиона, противопоставлявшего Ветхий и Новый Заветы. Кажется, что вопрос о спасении решается Маркионом более в христианском ключе, чем у самого Ириней Лионского, сформировавшего учение о воскресении плоти в полемике с валентинианами¹²⁴. Характерно, что Гарнак не считал Маркиона гностиком¹²⁵, однако такое мнение было опровергнуто Мидом¹²⁶. В данном случае сообщения историков уступают по значимости сообщениям ересиологов. Ириней приводит сведения, которые, если им верить, подтверждают гностический характер учения Маркиона (Ириней. Против ересей. I, 27, 3): «Каин и ему подобные, и содомляне, и египтяне, и им подобные, также, как и все народы, жившие во всяком роде разврата, спасены Господом, когда Он нисходил в ад, и они прибегли к Нему, и приняты в Его царство; Авель, напротив, Енох, Ной и прочие праведники, также потомки патриарха Авраама, вместе со всеми пророками и людьми богоугодными, не получили спасения»¹²⁷. Такое учение не только еретично, но и гностично, поскольку спасаются главные герои сифианского гносиса: Каин и содомляне. Это положение подтверждает версию о гностичности учения Маркиона, гностический этос которого имеет ряд общих черт с учением Платона, но приобретает новое, антииудаистское звучание.

¹²³ См. Couchoud P.-L. La première édition de St.Paul // Revue de l'histoire des religions, mai – juin. – 1926; Waite C.B. The History of the Christian Religion to the Year Two-Hundred. Chicago. – 1900, P. 287-303.

¹²⁴ См. Ysabel de Andia, La résurrection de la chair selon les valentiniens et Irénée de Lyon // Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses. Paris. – 1982. – № 15-16. P. 59-70.

¹²⁵ Harnack A. History of Dogma. Vol. I. – 1901. P. 266.

¹²⁶ Mead G.R.S. Fragments of a Faith Forgotten. – 1900. P. 241.

¹²⁷ Ириней, *op. cit.* С. 96.

Апеллес.

Ипполит сообщает об Апеллесе как о последователе Маркиона (Ипполит. Опровержение всех ересей. VII, 38, 1–5): «(1) Апеллес, который за ними следует, учил о следующем: существует первый благой Бог, подобный тому, о котором говорит Маркион, за ним идет праведный творец всего сущего, третьим является тот огненный бог, который говорил с Моисеем, наконец, существует и четвертый, причина всякого зла. Этих он называет ангелами. (2) Закон и пророков он не жалует, говоря, что все, созданное людьми, ложно. Из Евангелия и апостольских писаний он выбирает только то, что ему нравится. С другой стороны, он проповедует слова некой пророчицы Филумены. Христос произошел от высшей силы, то есть от благого, и является его сыном. (3) Тот, который явился, как он говорит, не рожден девственницей и не бестелесен, но он взял по части от всех субстанций, то есть от горячего, холодного, влажного и сухого, и сделал из этого тело. В этом теле он скрывался от космических сил, пока был в мире. (4) Когда его распяли иудеи, он умер и воскрес на третий день, и явился своим ученикам для того, чтобы показать им отметины от гвоздей, дабы они не подумали, что он был фантомом. (5) Тело, которое он им показал, он затем вернул земле, так как он не принимает ничего чуждого; воспользовавшись им в течение положенного времени, он затем вернул каждой [части материи] то, что ей принадлежало, разрушив телесные связи, отдав горячее горячему, холодное холодному, влажное влажному и сухое сухому; и вознеся к своему Отцу, оставив после себя семя жизни в мире, через своих учеников, для тех, кто верит в него»¹²⁸.

Как видно из слов Ипполита, Апеллес во всем следует учению Маркиона. Не принимая Ветхий Завет и пророков, Апеллес

¹²⁸ Афонасин, *op. cit.* С. 271.

избирательно подходит к Евангелию, занимаясь, как и Маркион, выявлением различных интерполяций. Учение о Воскресшем выглядит своеобразно: Он «скрывался от космических сил, пока был в мире», а после воскресения свое тело «вернул земле, так как он не принимает ничего чуждого». Нечто похожее можно найти у каинитов (представителей сифианского гносиса) в изложении Епифания (Панарион XXXVIII, 2, 4), где говорится: «ангел, который ослепил Моисея, и эти ангелы скрыли тех, кто был с Кореей, Дафаном и Авирамом (Числ. 16) и отвели их в другое место»¹²⁹. Под другим местом здесь понимается «шеол». Благой Бог противопоставлен демиургу, что свидетельствует о гностическом антииудаизме Апеллеса. Материя признается чуждой, а мир злым. Слова «оставив после себя семя жизни в мире» могут быть истолкованы различным образом (вплоть до отсылки к символизму сифианских текстов), однако их эзотерический смысл остается не до конца ясным.

Епифаний, подтверждая слова Ипполита, говорит (Епифаний. Панарион. XLIV, 2, 6): «[Апеллес] ... стремился показать, что в речениях сказано им самим [Христом], а что Демиургом. «По этой причине, – по его словам, – он заповедовал: поступайте как опытные менялы. То есть пробуйте все писание, выбирая то, что полезно»¹³⁰.

Избирательный подход к Евангелию близок не только Маркиону, но и Апеллесу, в этом видна определенная преемственность. Одновременно с этим Апеллес противопоставляет Бога демиургу, под которым, как и у Маркиона, понимается ветхозаветный бог.

Север.

¹²⁹ Ср. Апокриф Иоанна II, 29: «Величие же света Провидения научило Ноя. И он проповедовал всему семени, то есть сынам человеческим, и они не послушались его, чуждые ему. Не как Моисей сказал, что они скрылись в ковчеге, но они скрылись в некоем месте, – не только Ной, но множество других людей из рода непоколебимого. Они вошли в некое место, они скрылись в облаке света».

¹³⁰ *Афонасин*, *op. cit.* С. 272.

О Севере сообщает Епифаний Кипрский (Епифаний. Панарион. XLV 1, 1–2, 3; 4, 1.9): «(1, 1) За ними (Лукианом и Апеллесом) последовал Север, либо их современник, либо живший примерно в это же время... (3) Он также приписывает творение нашего мира властям и силам. В неименованной выси и зоне находится благой Бог. (4) Дьявол, как он говорит, приходится сыном великому правителю, правящему сонмом сил, причем иногда он называет его Саваоф, а иногда – Иалдаваоф. Рожденный им и является змеем. (5) Он был сброшен вниз высшей силой и, извиваясь на своем пути вниз, впал в безумную страсть и совокупился с землей, как с женщиной. Из его семени возникло виноградное дерево. (6) То обстоятельство, что виноградная лоза извивается, он истолковывает мистически, говоря, что по причине того, что виноградное дерево лишено симметрии, оно так искривлено. Белое вино он сравнивает со змеем, а красное – с драконом... (8) Поэтому вино затуманивает разум человека. Иногда вызывая сексуальное желание, иногда приводя в неистовство. Кроме того, оно вызывает состояние ярости, так как тело легко поддается силе вина и отраве вышеупомянутого дракона. На этом основании они полностью воздерживаются от вина. (2, 1) Они утверждают, что женщина – это тоже дело рук Сатаны..., поэтому все те, кто вступает в брак, тем самым сотрудничают с Сатаной. (2) Но и мужчина также наполовину происходит от Бога, а наполовину – от Сатаны. Верхняя часть, говорит он, создана Богом, а та, что ниже пупка – злой силой. (3) Поэтому все то, что вызывает наслаждение, происходит из этой низшей части. (4, 1) Они, как мы слышали, используют некоторые апокрифы, однако не пренебрегают и общими книгами, выбирая из них то, что им нравится, и истолковывая совершенно превратным образом... (9) Об этой ереси я говорю кратко, поскольку, как кажется,

очень немногие ныне придерживаются ее, разве что в верхних областях [в Верхнем Египте]»¹³¹.

Если верить Епифанию, то Север придерживается того же метода, что и Апеллес. Упоминание о Иалдаваофе отсылает нас к некоему «общему гностическому мифу», однако главным у Севера является этическое учение. Отказ от вступления в брак и от употребления вина характеризуют учение Севера как аскетическое (энкратизм), при этом рассуждения о злой природе вина встречаются и в других неканонических текстах. Например, в тексте из Наг Хаммади «О сотворении мира» (II, 5) говорится: «После Эроса того лоза виноградная произросла из крови, которая была пролита на землю, поэтому пьющие ее возбуждают в себе страсть к соитию» (перевод А. И. Еланской). Гностический эрос в данном отрывке имеет чувственный характер, в этом он близок античному эросу. Подобные идеи заложены и в «Апокалипсисе Баруха», где сообщается: «Слушай, Барух, первое дерево – лоза. Это дерево греховной похоти, которую Сатанаил излил на Еву и Адама. И за это Бог проклял лозу, ибо ее посадил Сатанаил и прельстил первозданного Адама и Еву... Дерево это несет в себе и зло: оно, подобно Сатанаилу, не изменяет своей злой сути, ибо люди пьют помногу вина. Оно источник всевозможных зол: из-за вина брат восстает на брата, а отец на сына; оно ведет к разбою, прелюбодеянию и блуду»¹³². Можно найти и другие параллели, однако главным моментом здесь оказывается аскетический характер учения, вобравшего в себя определенные гностические элементы (прежде всего, в мифологии).

Гностический этос Севера отличают энкратизм и антииудаизм, характерные и для его предшественников – Маркиона и Апеллеса. Необходимо подчеркнуть, что даже самые яростные противники Маркиона, как правило, не позволяли себе усомниться в строгости

¹³¹ Ibid. С. 272.

¹³² Гностики или «о лжеименном знании». – Киев, 1996. – С. 88-89.

аскетической жизни его самого и его последователей, но именно здесь ортодоксы оказались лучшими учениками Павла, чем Маркион, одновременно не требуя суровой аскезы от «малых сих» и демонстрируя высокий идеал аскетической чистоты, воплотившийся позднее в монашестве. Очевидно, что гностический аскетизм имел свои особенности, среди которых следует отметить антииудаизм, перфекционизм, связь со стоической этикой и мифологичность. Более адекватная трактовка гностического этоса в аскетическом направлении возможна при обращении непосредственно к аутентичным гностическим текстам.

1.3. Гностический этос в свете анализа гностических текстов.

Либертинизм был одним из главных аргументов в антигностической полемике первых веков н. э. Долгое время (вплоть до середины XX века) в исследовательской среде считалось хорошим тоном говорить о гностическом либертинизме как об одной из двух форм гностической нравственности. М.Э. Поснов, например, пишет: «Наконец, в этическом отношении одни секты проводили строгие нравственные и аскетические принципы; другие и для других наоборот – либертинистические»¹³³. Л.Н. Гумилев тоже, вероятно, заблуждается, рассуждая о гностическом этосе: «Можно также совмещать с аскезой пьянство и разврат, вызывающие отвращение к жизни. Важно лишь полное освобождение от материи, т. е. от биосферы»¹³⁴. Такая позиция была зачастую конфессионально обусловлена и определялась относительной бедностью имевшихся в наличии гностических источников или излишним доверием к свидетельствам ересиологов. На сегодняшний день все выглядит иначе: свидетельства ересиологов отходят на второй план, а приоритет отдается аутентичным гностическим текстам.

Следует отметить, что большинство «гностиков» называли себя христианами и могли с тем же правом, что и ортодоксальные христиане, претендовать на апостольскую преемственность. Вот несколько наиболее ярких примеров: Василид был слушателем ап. Матфея (Ипполит. Опровержение всех ересей. VII, 20, 1), Валентин был учеником ученика ап. Павла (Климент. Строматы. VII, 17, 106, 3 - 4), Маркион был главным систематизатором и «корректором» наследия ап. Павла (Ириней. Против ересей. I, 27, 2). Об этом же хорошо пишет А. Гарнак: «Гностики были богословами I века; они

¹³³ *Поснов М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. – Брюссель, 1991. – С. 802.

¹³⁴ *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. – М., 2004. – С. 496.

первые превратили христианство в систему учений (догматов); они первые подвергли предание (ссылка на предание, иногда и на тайное, была делом обычным; главари гностических школ не хотели быть основателями религии) и первобытные христианские книги систематической обработке; они взялись представить христианство абсолютной религией и поэтому противопоставляли его настойчиво всем другим религиям, даже ветхозаветной (а не одному только иудейству); но абсолютная религия, связываемая ими с Христом, сводилась для них по ее содержанию к результатам религиозной философии, нашедшей таким образом опору в откровении; они – те христиане, которые пытались завоевать быстрым приступом христианство для эллинской культуры и, наоборот, последнюю для первого; при этом они отказались от Ветхого Завета»¹³⁵. «Гностики» могли оказаться самозванцами, а не христианами, если бы не одна важная деталь – раскол традиции и фактическое существование различных конкурирующих традиций внутри христианства (против раскола активно выступали христианские ересиологи, то есть признавали его существование *de facto*). У истоков раскола находился популярный среди христиан-антииудеев (то есть «гностиков») ап. Павел¹³⁶. Л.П. Карсавин обращает на это внимание: «Переходившие в христианство евреи цепко держались за Ветхий Завет. Они чувствовали себя особыми общинами в среде христианских, как бы особой церковью. И разлад между ними и христианами, не считавшими себя связанными Законом, разлад, тяжесть которого пришлось испытать уже ап. Павлу, с течением времени лишь

¹³⁵ Гарнак А. История догматов // Сб.: Раннее христианство. В двух томах. Т.2. – М., 2001. – С. 142.

¹³⁶ Апостол Павел писал о проклятии Закона (Гал. 3: 13) и называл его навозом (Флп. 3:8). Отношение Павла к иудеям выражено в следующих словах : «Ибо вы, братия, сделались подражателями церквам Божиим во Христе Иисусе, находящимся в Иудее, потому что и вы то же претерпели от своих единоплеменников, что и те от Иудеев, которые убили и Господа Иисуса и Его пророков, и нас изгнали, и Богу не угождают, и всем человекам противятся, которые препятствуют нам говорить язычникам, чтобы спаслись, и через это всегда наполняют меру грехов своих; но приближается на них гнев до конца» (1 Фес. 2: 14 – 16).

усилился»¹³⁷. Говоря о «гностиках», мы должны помнить о том, что они были христианами, а одним из признаков гностических учений было отрицание Ветхого Завета.

«Отцом всех ересей» с легкой руки Иринея Лионского был признан Симон Маг. Симон был одним из тех, кого ересиологи обвиняли в либертинизме, причем не только его, но и его последователей - «симониан» (Иринея. Против ересей. I, 23, 4), (Ипполит. Опровержение всех ересей. VI, 19, 5). Современный противник теории «гностического либертинизма» Майкл Аллен Уильямс в работе, посвященной переоценке гностицизма¹³⁸, ставит под вопрос эти свидетельства в силу ряда причин. «Симониане» обвиняются в колдовстве, однако это могло быть всего лишь занятием медициной, как, например, у Плотина (Плотин. Эннеады. 2, 9, 14). Кроме того, «подтверждение» свидетельств либертинизма в гностическом тексте Свидетельство Истины (ННС IX, 3), в котором упоминаются «симониане» (58, 2 - 4), имеет поверхностный характер, поскольку текст очень плохо сохранился. Из текста становится ясно, что самое страшное обвинение против «симониан» заключается в том, что они берут жен и рожают детей. Все остальное отдано на откуп фантазии исследователей. В Толковании о душе (ННС II, 6) рассказана история о падении души (127, 18 – 129, 5) которая впервые встречается у Платона (Платон. Федр. 246a – 257b), а затем у Иринея в истории о Елене, спутнице Симона Мага (Иринея. Против ересей. I, 23, 3). В данном гностическом тексте (ННС II, 6) безнравственность строго осуждается, поэтому вполне возможно, что «симониане» понимали историю судьбы Елены тоже в антилибертинистском ключе (категориям блуда и пороков противопоставляются категории

¹³⁷ Карсавин Л.П. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). – М. – 1994. – С. 17.

¹³⁸ Williams M.A. Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton University Press. – 1996. 335 p.

спасения, стыда и покаяния, очищения, блага). Как было показано ранее, гностический этос Симона связан с этикой позднего стоицизма и эпикурейства, исключая либертинистское толкование. Таким образом, прямые подтверждения либертинизма среди «симониан» можно найти лишь у ересиологов, а это не дает нам права рассматривать либертинизм «симониан» как доказанный факт.

Среди либертинистов ересиологи упоминают также неких «николаитов», «учеников» Николая. Но ересиологи черпают информацию лишь из Откровения Иоанна Богослова (Откр. 2: 6, 14 – 15). По мнению М. Э. Поснова, «николаиты» берут свое название от Николая Антиохийца (Деян. 6: 5). Епифаний изображает Николая учителем «николаитов» (Епифаний. Панарион. XXV, 2), Ипполит придерживается того же мнения (Ипполит. Опровержение всех ересей VII, 36). Иринеи Лионский лишь кратко сообщает о «николаитах» (Против ересей. I, 26, 3), отмечая, что они являются учениками Николая, ведут развратный образ жизни и едят идоложертвенное. Климент Александрийский считает Николая аскетом, а «николаитов» – либертинистами, но тогда возникает вопрос: как «ученики» могли до такой степени исказить учение своего «учителя»? Скорее всего, это еще один типичный пример раннехристианской полемики, в ходе которой оппоненты обвиняли друг друга в либертинизме¹³⁹. Характерно, что в гностических текстах о «николаитах» вообще ничего не говорится. Если верить свидетельствам, что «николаиты» – последователи дьякона Николая, следует признать, что это именно христианская группа апостольского происхождения.

Теперь мы должны перейти к представителям сифианского гносиса, попадающих под критику ересиологов в связи с проблемой либертинизма. О сифианском гносисе стало известно после

¹³⁹ Такой же точки зрения придерживается еще один противник идеи «гностического либертинизма» Ричард Валантасис (Richard Valantasis).

обнаружения библиотеки в Наг Хаммади. К представителям сифианского гносиса мы относим «сифиан», «каинитов», «карпократиан», «варвелиотов» и «египетских офитов».

«Сифиане» встречаются в работах многих ересиологов: (Тертуллиан. Против всех ересей. 2), (Ипполит. Опровержение всех ересей. V, 19 - 22, 1), (Епифаний. Панарион. XXXIX, 1, 3 – 5, 3). Сиф упоминается в различных текстах Наг Хаммади, однако «сифиане» в текстах не встречаются. Назовем лишь некоторые «сифианские» тексты (Берлинский папирус, кодекс Чакас и кодекс Брюса не входят в собрание Наг Хаммади): Апокриф Иоанна (ННС II, 1; III, 1; IV, 1; BG), Евангелие от Египтян (ННС III, 2; IV, 2), Апокалипсис Адама (ННС V, 5), Три стелы Сифа (ННС VII, 5), Зостриан (ННС VIII, 1)¹⁴⁰. Эти тексты соответствуют разным периодам развития учения «сифиан» – от дохристианского (ННС II, 1), (ННС V, 5) и христианского (ННС IV, 2) до перехода к платонизму (ННС VII, 5), (ННС VIII, 1). Некоторые из этих текстов были известны христианским писателям. Одним из знатоков «сифиан» считал себя Епифаний Кипрский, который, по его словам, встречался с ними в Египте. Епифаний сообщает, что «сифиане» отождествляли Христа с Сифом и имели книги, написанные самим Сифом, одна из книг называется Аллоген (одноименное произведение есть среди текстов Наг Хаммади (ННС XI, 3)). Мифология в Аллогене, как и в других сифианских текстах, близка к так называемому барбело-гносису. Рассмотрим гностический этос «сифиан» на примере самого популярного «сифианского» текста – Апокрифа Иоанна. Грех (коптск. NOBE) тесно связан с незнанием (ННС II, 1, 28, 14 – 30): «и они (архонты) породили постыдную судьбу, то есть последнюю из оков

¹⁴⁰ Более полный список сифианских текстов предлагает Шенке. См. *Schenke H.-M. "Das sethianische System nach Nag-hammadi-Handschriften," Studia Coptica (ed. P. Nagel; Berliner Byzantinische Arbeiten 45; Berlin: Akademie Verlag, 1974)*. Мы же приводим такие тексты, которые признаны в качестве сифианских не только Шенке, но и другими исследователями.

изменчивых: она такая, что (в ней) всё изменчиво. И она тягостна и сильна, та, с которой соединены боги и ангелы, и демоны, и все роды по сей день. Ибо от этой судьбы происходят всякое бесчестие, и насилие, и злословие, и оковы забвения, и незнание, и всякая тяжкая заповедь, и тяжкие грехи и великие страхи. И таким образом всё творение стало слепым, дабы они не могли познать Бога, Который над всеми ними. И из-за оков забвения их грехи утаены. Ведь они связаны мерами, временами, обстоятельствами, между тем как она (судьба) господствует надо всем»¹⁴¹. Грех предполагает покаяние (ННС II, 1, 13 – 14): «А Мать, когда узнала покров тьмы, что не был он совершенным, поняла, что её сотоварищ не был согласен с нею. Она раскаялась в обильных слезах. И вся Плерома слушала молитву её покаяния, и они восхвалили ради неё незримый Девственный Дух»¹⁴². Главным грехом является грех против Духа (ННС II, 1, 27): «И я сказал: Господи, те, кто познал, но отвернулся, куда пойдут их души? - Тогда Он сказал мне: Место, куда придут ангелы бедности, – туда они будут взяты. Это место, где нет покаяния. И они будут содержаться там до дня, в который те, кто злословил о Духе, будут пытаемы и наказаны наказанием вечным»¹⁴³. М.К. Трофимова отмечает такие особенности Апокрифа Иоанна: «Большой интерес для исследователя представляют элементы нравственного учения в памятнике... Переход к теме спасения душ с самого начала делает очевидным, что речь будет не об участи людей как таковых, а о мироздании: «...чтобы когда Дух спустится от святых эонов, он мог бы поднять его (семя Адама) и исцелить его от изъяна, и вся Плерома могла бы стать святой и без изъяна» (25.12-15). Далее следуют слова Иоанна: «И я сказал спасителю: «Господи, все ли души тогда будут спасены в свете чистом?»» Путь спасения описывается как

¹⁴¹ Апокрифы древних христиан. – М. – 1989. – С. 215.

¹⁴² Ibid. С. 205.

¹⁴³ Ibid. С. 214.

определенное поведение людей. О тех, чье спасение безусловно, говорится так: «И нет у них иной заботы, если не одна нерушимость, о которой они станут заботиться из этого места без гнева или жажды, или зависти, или желанья, или алчности ко всему. Они не заботятся ни о чем, кроме существования одной плоти, которую они несут, ожидая время, когда они будут встречены принимающими» (25.29-26.1). Неприятие мира низшего – природного и социального (ср.: 29.30-30.2), идеал отшельничества стоят за строками о тех, «на кого Дух жизни спустится и будет с силой, – они будут спасены, и станут совершенными, и будут достойны величия, и будут очищены в этом месте от всего злодеяния и заботы испорченности» (25.24-28). Хотя «дух жизни» и «дух обманчивый» сражаются за души людей, полной предопределенности в том, что их ожидает, нет. Без помощи свыше спасение не мыслится, но и человек (напрашивается аналогия с Софией) свободен в своем пути знания и незнания. Поэтому есть и «те, кто познал, но отвернулся» (27.21-22)»¹⁴⁴. В.Н. Назаров справедливо замечает: «В гностицизме самопознание выступает как обретение утраченной целостности, полноты божественно-иерархического бытия: индивид переживает свою тождественность абсолютному, прозревая в себе свет горней Софии. При этом момент самопознания приобретает здесь ярко выраженный религиозно-этический смысл: самопознание означает спасение, причем не только человека, но и Творца»¹⁴⁵. Таким образом, в гностическом этосе «сифиан» можно выделить следующие категории: грех, покаяние, спасение, совершенство, сила, знание, самопознание.

О «каинитах» сообщает Иринея Лионский (Иринея. Против ересей. I, 31, 1 - 2). Иринея обвиняет «каинитов» в разврате и утверждает, что они называют Творца словом «Истера» (то есть

¹⁴⁴ Ibid. С. 190-191.

¹⁴⁵ Назаров В.Н. Познай самого себя // Этика. Энциклопедический словарь. М., 2001. – С. 356.

«Утроба»), а также упоминает о существовании у них некоего текста, который называется «Евангелие Иуды». Автор русского перевода Евангелия Иуды, входящего в кодекс Чакоз, Дмитрий Алексеев отмечает, что в тексте отсутствует слово «Истера» (вместо этого слова упоминается «Ялдаваоф»), а единственным подтверждением слов Ириней является то место в тексте, где Сиф назван Христом и «царем бездны». Свидетельства Тертуллиана (Тертуллиан. Против всех ересей. 2) и Климента Александрийского (Климент. Строматы. VII, 17, 108, 1) заставляют усомниться в том, что эти ересиологи были знакомы с «каинитами» и читали Евангелие Иуды. В «гностическом» Евангелии Иуды не идет речи о либертинизме, хотя сам текст признан подлинным. Кроме того, «каиниты» считаются авторами текста «Вознесение Павла» (Епифаний. Панарион. XXXVIII, 2, 5), который может соответствовать тексту Апокалипсис Павла (ННС V, 2). Очевидно, что ап. Павел повлиял на «каинитов» и на многих других «гностиков», а либертинизм мог сводиться (по крайней мере, в случае с «каинитами») к отрицанию ветхозаветного закона и проклятию Ялдаваофа.

К либертинистам причисляют Карпократа и «карпократиан». Наиболее ценные свидетельства приводит Климент Александрийский, цитирующий «сына» (то есть ученика или последователя) Карпократа – Епифана (Климент. Строматы. III, 6 – 8, 3; 9, 3). Это отрывок из книги Епифана «О справедливости». Текст действительно является свидетельством либертинистской идеологии, поскольку в нем говорится о свободных сексуальных отношениях. Возможно, в данном случае следует говорить о либертинизме, хотя Ириней Лионский сомневается в либертинизме «карпократиан» (Ириней. Против ересей. I, 25, 5). В ситуации, когда один ересиолог противоречит другому,

лучшим вариантом будет воздержаться от окончательной оценки нравственности «карпократиан».

Рассмотрим этос «варвелиотов» и «египетских офитов». Сведения о «варвелиотах» (или «борборитах») приводит Епифаний Кипрский, который сначала утверждает, что был очевидцем их либертинизма, а затем сознается, что догадался об этом из книг (Епифаний. Панарион XXVI, 17, 1 – 18, 6). Все грязные «борборитские» сведения, которые мы находим у Епифания, очень напоминают два свидетельства, встречающиеся в гностических текстах: Пистис София (IV, 147) и Вторая Книга Иеу (43, 55), авторство которых приписывается так называемым «египетским офитам». Сам факт, что сведения о «гностическом либертинизме» появляются сразу в двух гностических текстах, заставляет принять эти свидетельства всерьез. Другое дело – как их оценивать.

В Пистис Софии говорится (Пистис София IV, 147): «Сказал Варфоломей: «Мужеложник – какова его кара?» Сказал Иисус: «Мужеложник и человек, с которым делят ложе, эта мера одна, как для человека кощунствующего. Когда же завершится их время Сферой, приходят за их душой восприемники Ялдаваофа, и он карает их вместе со своими сорока девятью демонами одиннадцать лет. После этого они выносят их к рекам пламенным и морям кипящей смолы, полным демонов свиноликих. Они въедаются в них и погружают их в реки пламенные ещё одиннадцать лет. После этого они выносят их во тьму внешнюю до дня суда, когда будет судима великая тьма, причём они расточатся и погибнут». Сказал Фома: «мы слышали, что есть некоторые на земле, которые берут сперму (σπέρμα) мужчин и менструальную кровь женщины и помещают их в чечевицу и едят её, говоря: «Мы веруем во Исава и Иакова». Подобаает это или нет?» Иисус же разгневался на мир в тот час и сказал Фоме:

«Истинно говорю, что все грехи и все беззакония – этот грех превосходит их. Эти (люди) такого рода будут взяты немедленно во тьму внешнюю и не будут возвращены в Сферу вторично, но будут истреблены и погублены во тьме внешней, месте, в котором нет ни милости, ни света, но это плач и скрежет зубов, и все души, которые будут взяты во тьму внешнюю, не возвращаются вторично, но погибают и расточаются»» (перевод А. И. Еланской). В кодексе Брюса встречается похожий сюжет (Вторая Книга Иеу 43, 55): «Но когда закончил он говорить всё это, он еще раз сказал им: «Эти Тайны, данные мною вам, оберегают их и не даны ими никому, кроме того, кто достоин их. Не давайте же их ни отцу, ни матери, ни брату, ни сестре, ни родственнику, ни ради еды, ни ради питья, ни ради женщины, ни ради золота, ни ради серебра, ни ради чего-либо вообще из мира сего. Берегите же их и не давайте их вообще никому ради благ даже целого мира сего. Не давайте их ни одной женщине и ни одному мужчине, который хоть немного поклоняется Семидесяти Двум Архонтам¹⁴⁶ или же служит им. Не давайте их еще и тем, кто служит Восьми Силам Великого Архонта, (Силам), которые поедают менструальную кровь нечистоты своей, а также сперму мужскую, говоря: «Мы узнали Гнозис Истины, и мы молимся Богу Истины». Их бог, однако, проклят» (перевод А.Мома).

Можно предположить, что все это лишь уродливая карикатура на таинство Евхаристии, а можно увидеть за жутким описанием реальные события и поступки людей. Для современных исследователей гностицизма эти два текста очень сложны, а потому нуждаются в дополнительном изучении. Необходимо учесть также, что Пистис София является авторским литературным произведением, достаточно свободно оперирующим и «гностическим», и

¹⁴⁶ Вероятно, намек на 72-х толковников, авторов перевода LXX, поскольку по одной из версий переводчиков Септуагинты было не 70, а именно 72.

«ортодоксальным» мифами при построении собственной скорее мифологической, чем богословской системы, аналогичной более близким к нам по времени системам Я. Бёме, Е.П. Блаватской и Д.Л. Андреева. Особо следует подчеркнуть резко отрицательное отношение авторов текстов к либертинизму. Такое отношение может иметь два различных объяснения: 1) речь идет о чуждых «гностикам» группах; 2) описываются «гностические» группы, то есть мы наблюдаем пример внутренней «гностической» полемики, как и во второй части «гностического» текста «Свидетельство Истины» (ННС IX, 3). К сожалению, у нас нет достаточных оснований в пользу того или иного истолкования. Добавим, что при желании могут быть обозначены дополнительные параллели с LXX или ТаНаХом, который был известен «гностикам»¹⁴⁷.

Существует также несколько тезисов, которые выдвигаются современными сторонниками теории «гностического либертинизма», когда у них исчерпываются аргументы в пользу своей теории. Тезис первый: аскетическая этика в кодексах Наг Хаммади определяется тем, что тексты специально подбирались в соответствии с этическими критериями. Этот тезис можно опровергнуть, указав на разнородный характер самих текстов, что становится очевидным при более внимательном их изучении. Тезис второй: либертинизм относится к эзотерическому учению, поэтому мы почти не находим подтверждения либертинизма в «гностических» текстах. Данный тезис опровергается тем, что сам по себе он ничего не доказывает, поскольку в таком случае мы вообще не смогли бы ничего сказать о либертинизме среди «гностиков». Тезис третий: об эзотерическом либертинизме сообщается в «гностических» текстах, но все это скрыто за символами. Если это так, то мы тем более не имеем права делать поспешные выводы о том, что скрывается за символами. Таким

¹⁴⁷ Сравните Пистис София IV, 147 и Быт. 25: 29 – 30, 34.

образом, нам удалось в самых общих чертах обозначить проблему «гностического либертинизма» и указать на возможные пути ее решения.

Гностический этос в аскетическом направлении тоже требует пересмотра в свете аутентичных гностических текстов. О Василиде в гностических текстах сообщается очень мало. Василид и Исидор упоминаются лишь в одном тексте из Наг Хаммади Свидетельство Истины (NHC IX, 3), причем говорится, что Исидор (в своем учении?) походил на Василида (57, 5 – 10). Валентин упоминается в том же тексте (56, 1 – 10), но, к сожалению, текст плохо сохранился, а потому кроме учения об огдоаде о Валентине не сообщается ничего. Частично ситуация может быть исправлена за счет так называемых «валентинианских» текстов, то есть тех произведений, которые приписываются «школе» Валентина. Иринеи Лионский приписывает «валентинианам» некое «Евангелие истины» (Иринеи. Против ересей. III, 11, 9), причем среди текстов Наг Хаммади есть одноименное произведение (NHC I, 3). В данном тексте не идет речи о трех типах людей и о спасении «по природе», поэтому у нас нет достаточных оснований считать этот текст тем самым текстом, о котором сообщал Иринеи. Также среди «валентинианских» текстов на основании схожести ритуалов называются следующие: Трехчастный Трактат (NHC I, 5), Евангелие от Филиппа (NHC II, 3) и Валентинианское изложение (NHC XI, 2)¹⁴⁸. Тексты (NHC I, 5) и (NHC XI, 2) сосредоточены больше на космологии, а текст (NHC II, 3) наполнен этической проблематикой, поэтому рассмотрим отдельные отрывки из этого текста. Евангелие от Филиппа (NHC II, 3, 9 – 11, 13, 35, 45, 62, 105): «9) Христос пришел выкупить некоторых: освободить одних, спасти других. Он выкупил тех, кто чужой, сделал их своими. И он

¹⁴⁸ Turner J.D. Ritual in Gnosticism, in Society of Biblical Literature Seminar Papers, 1994 (Atlanta: Scholars Press, 1994). P. 136-181.

отделил своих, тех, кого он положил залогом по воле своей. Он положил душу (свою), когда пожелал, не только тогда, когда он открылся, но со дня существования мира он положил душу (свою). Когда он пожелал, тогда прежде всего он пришел взять ее, ибо она была оставлена залогом. Она была среди разбойников, и ее взяли как пленницу. Он освободил ее и спас (и) хороших в мире, и плохих. 10) Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое – братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие - не хороши, и плохие – не плохи, и жизнь – не жизнь, и смерть – не смерть. Поэтому каждый будет разорван в своей основе от начала. Но те, кто выше мира, – неразорванные, вечные. 11) Имена, которые даны вещам земным, заключают великое заблуждение, ибо они отвлекают сердце от того, что прочно, к тому, что не прочно, и тот, кто слышит (слово) «Бог», не постигает того, что прочно, но постигает то, что не прочно. Также подобным образом (в словах) «Отец», и «Сын», и «Дух святой», и «жизнь», и «свет», и «воскресение», и «церковь», (и) во всех остальных - не постигают того, что (прочно), но постигают, что не прочно, (разве только) познали то, что прочно. (Имена, которые были) услышаны, существуют в мире (для обмана. Если бы они были) в зоне, их и день не называли бы в мире и не полагали бы среди вещей земных. Они имеют конец в зоне... 13) Архонты пожелали обмануть человека, ибо увидели, что он - одного происхождения с воистину хорошими вещами. Они взяли имя хороших (и) дали его дурным, дабы путем имен обмануть его и привязать их к дурным вещам. И после этого, если они делают им милость, они заставляют их отделиться от дурных и помещают их среди хороших, тех, которых они знают. Ибо они желали взять свободного и сделать его своим рабом навеки... 35) Апостолы сказали ученикам: Пусть все наше приношение обретет себе соль. Они называли (мудрость) солью. Без

нее приношение неприемлемо... 45) Вера получает, любовь дает. (Никто не сможет получить) без веры, никто не сможет дать без любви. Поэтому, чтобы получить, мы верим, а чтобы воистину дать, (мы любим). Ибо, если некто дает без любви, нет ему пользы от того, что он дал... 62) Не бойся плоти и не люби ее. Если ты боишься ее, она будет господствовать над тобой. Если ты полюбишь ее, она поглотит тебя, она подавит тебя... 105) Не всем тем, кто всем обладает, положено познать себя. Однако те, кто не познает себя, не будут наслаждаться тем, чем они обладают. Но лишь те, кто познал себя, будут наслаждаться этим»¹⁴⁹. В данном отрывке представлены следующие этические категории: спасение, жизнь, смерть, мудрость, вера, любовь, самопознание. Отрывок выдержан в энкратистском духе. Обвинения «валентиниан» в либертинизме не нашли подтверждения в гностических текстах. Что касается Маркиона, Апеллеса и Севера, то о них ничего в гностических текстах не сообщается, поэтому в случае с ними единственным выходом остается критическое рассмотрение свидетельств ересиологов.

Осознанный антиномизм гностиков и противостояние их пониманию религии как «упражнения в Законе и благочестии» могли быть (и были) отождествлены не всегда дружелюбными и добросовестными окружающими с отрицанием всякой нравственности. Вызванная к жизни идеологическим противостоянием и тотальным неприятием «противника» тема либертинизма дала богатый урожай. В развратном поведении и даже ритуальных убийствах помимо гностиков обвиняли монтанистов, средневековых дуалистов (богомилы, катары), ранних протестантов и даже русских старообрядцев. Очевидно, что подавляющее большинство обвинений гностиков в либертинизме не находит подтверждения в аутентичных гностических текстах.

¹⁴⁹ Апокрифы древних христиан. – М. – 1989. – С. 274-289.

Обозначим основные результаты, к которым мы пришли, а также отметим ключевые категории гностического этоса по свидетельствам ересиологов и по аутентичным гностическим текстам.

Итак, гностический этос в «историческом гностицизме» находит конкретное выражение в категориях различных гностических «школ». Среди главных гностиков нами были рассмотрены Симон Маг и «симониане», «николаиты», сифианский гносис («сифиане», «каиниты», «карпократиане», «ворвориты»), Василид и «василидиане», Валентин и «валентиниане», Маркион, Апеллес и Север.

Гностический этос на основании изложения ересиологов представлен в следующих категориях. Симон и «симониане» – категории: зависть, зло (незнание); гносис (знание, благо) – определяет спасение, свободу (от мира) и справедливость; христологический докетизм, связь с эпикурейством (эонология, идея свободы от мира) и поздним стоицизмом (антикосмизм), либертинистская интерпретация (крипто)софийной мифологии. «Николаиты» – категории: «злоупотребление плотью», разврат. Далее идет сифианский гносис. «Сифиане» – идея избранного рода, зло как «смешение родов»; предположительный либертинизм. «Каиниты» – категории: гносис (знание) – определяет спасение избранных (идея избранного рода), сила, смерть, вседозволенность (встречается также у киников и стоиков), отрицание ветхозаветной этики, предположительный либертинизм. «Карпократиане» – категории: спасение – через веру и любовь; добро и зло; справедливость («общность с равноправием»), либертинистская трактовка общности; противостояние ветхозаветной этике; связь со стоицизмом (категория безразличного – *adiaphora*); связь с эпикурейством (идея свободы от мира); предположительный «природный» либертинизм (зооэтика).

«Ворвориты» – спасение через знание, культ семени, промискуитет; предположительный либертинизм. Василид и «валентиниане» – категории: грех, страсти, любовь, праведность, зло; связь с сифианским гносисом (установка на эзотеричность или избранность), связь со стоицизмом (категория мудрости – *phronesis*; «эгоизм собственной исключительности»); аскетизм Василида и предположительный либертинизм «василидиан». Валентин и «валентиниане» – категории: совместное спасение «по природе», «духовный брак», добро, зло, жизнь, смерть; связь со стоицизмом (три природы людей), связь с эпикурейством (уничтожение смерти или страха смерти); аскетизм Валентина и предположительный либертинизм «валентиниан». Маркион – категории: спасение, добро, зло, воздержность (*egkrateia*); отрицание ветхозаветной этики; аскетизм. Апеллес и Север – энкратизм, отрицание ветхозаветной этики.

При обращении к аутентичным гностическим текстам нами были выявлены следующие категории гностического этоса. Симон и «симониане» – категории: блуд, пороки, спасение, стыд, покаяние, очищение, благо; связь с эпикурейством («спасение из плена» или свобода от мира), связь с поздним стоицизмом (антикосмизм); предположительный аскетизм. «Николаиты» – сведения отсутствуют. Далее рассмотрим сифианский гносис. «Сифиане» – категории: грех (незнание), покаяние, спасение, совершенство, сила, знание, самопознание, идея избранного рода; предположительное отрицание ветхозаветной этики. «Каиниты» – либертинизм не подтвердился, аскетизм, отрицание ветхозаветной этики. «Карпократиане» – нет свидетельств. «Ворвориты» или «египетские офиты» – сексуальный символизм, затруднения в интерпретации. Василид и «василидиане» – краткое упоминание, сведения о либертинизме не подтверждаются;

аскетизм. Валентин и «валентиниане» – категории: спасение, жизнь, смерть, мудрость, вера, любовь, самопознание; энкратизм; либертинизм «валентиниан» не подтвердился. О Маркионе, Апеллесе и Севере свидетельств нет. Все вышеназванные категории гностического этоса удобно представить в виде сводной таблицы.

Имена «гностиков» и название гностических «школ»	Гностический этос на основании изложения ересиологов (концепция гностиков-еретиков)	Гностического этос на основании гностических текстов (концепция гностиков-христиан)
Симон Маг и «симониане»	Категории: зависть, зло (незнание); гносис (знание, благо) – определяет спасение, свободу (от мира) и справедливость. Христологический докетизм, связь с эпикурейством (эзонология, идея свободы от мира) и поздним стоицизмом (антикосмизм), либертинистская интерпретация (крипто)софийной мифологии.	Категории: блуд, пороки, спасение, стыд, покаяние, очищение, благо. Связь с эпикурейством («спасение из плена» или свобода от мира), связь с поздним стоицизмом (антикосмизм). Предположительный аскетизм.
«Николаиты»	Категории: «злоупотребление плотью», разврат.	Нет свидетельств.
Сифианский гносис: 1) «сифиане»	1) Идея избранного рода, зло как «смещение родов»;	1) Категории: грех (незнание), покаяние, спасение,

<p>2) «каиниты» 3) «карпократиане» 4) «ворвориты»</p>	<p>предположительный либертинизм. 2) Категории: гносис (знание) – определяет спасение избранных (идея избранного рода), сила, смерть, вседозволенность (встречается также у киников и стоиков), отрицание ветхозаветной этики, предположительный либертинизм. 3) Категории: спасение – через веру и любовь; добро и зло; справедливость («общность с равноправием»), либертинистская трактовка общности. Противостояние ветхозаветной этике. Связь со стоицизмом (категория безразличного –</p>	<p>совершенство, сила, знание, самопознание, идея избранного рода. Предположительное отрицание ветхозаветной этики. 2) Либертинизм не подтвердился, аскетизм, отрицание ветхозаветной этики. 3) Нет свидетельств. 4) Сексуальный символизм, затруднения в интерпретации.</p>
--	---	---

	<p>adiaphora); связь с эпикурейством (идея свободы от мира). Предположительный «природный» либертинизм (зооэтика). 4) Спасение через знание, культ семени, промискуитет. Предположительный либертинизм.</p>	
<p>Василид и «василидиане»</p>	<p>Категории: грех, страсти, любовь, праведность, зло. Связь с сифианским гносисом (установка на эзотеричность или избранность), связь со стоицизмом (категория мудрости – phronesis; «эгоизм собственной исключительности»). Аскетизм Василида и</p>	<p>Краткое упоминание, сведения о либертинизме не подтверждаются. Аскетизм.</p>

	предположительный либертинизм «василидиан».	
Валентин и «валентиниане»	Категории: совместное спасение «по природе», «духовный брак», добро, зло, жизнь, смерть. Связь со стоицизмом (три природы людей), связь с эпикурейством (уничтожение смерти или страха смерти). Аскетизм Валентина и предположительный либертинизм «валентиниан».	Категории: спасение, жизнь, смерть, мудрость, вера, любовь, самопознание. Энкратизм. Либертинизм «валентиниан» не подтвердился.
Маркион	Категории: спасение, добро, зло, воздержность (egkrateia). Отрицание	Нет свидетельств.

	ветхозаветной этики. Аскетизм.	
Апеллес	Энкратизм, отрицание ветхозаветной этики.	Нет свидетельств.
Север	Энкратизм, отрицание ветхозаветной этики.	Нет свидетельств.

Глава 2. Нравственная метафизика Л.П. Карсавина.

Лев Платонович Карсавин (1882 – 1952) – русский религиозный философ и историк-медиевист, исследователь гносиса. А.А. Ванеев, ученик Л.П. Карсавина по лагерю Абези (в котором закончил свою жизнь философ), написал о том, что Карсавин сам признавал свою философскую систему близкой к системам гностиков¹⁵⁰. В роковом 1922 году (в год высылки на «философском пароходе») Л.П. Карсавин пишет целую серию гностических работ: «О свободе», «О добре и зле», «Глубины сатанинские (Офиты и Василид)», «София земная и горняя. Неизданное гностическое сочинение», «Noctes Petropolitanae», «Восток, Запад и русская идея». В «Глубинах сатанинских» Карсавин дает довольно точное определение гносиса: «уместно и предпочтительно применять термин «гносис» только к синкретизирующей религиозности, связанной с христианством»¹⁵¹. Далее он замечает: «И гносис первых веков христианства не был чисто философским движением ни по природе своей, ни по своему происхождению. Как и христианство, он хотел быть и был религией, т. е. некоторым единством ведения и жизнедеятельности, оправдываемым верой. Поэтому, наряду с философскими построениями мы находим в нем культ и религиозно-нравственную деятельность, а в современной науке возможны попытки усмотреть существо гностицизма не в учении, а в морали, попытки столь же односторонние, как и сведение гносиса к одним философам»¹⁵². Л.П. Карсавин приходит к такому заключению: «Таким образом, природа гносиса определяется для нас как противоречивое сочетание этико-метафизического дуализма, натуралистического пантеизма и

¹⁵⁰ Ванеев А.А. Два года в Абези. Наше наследие. – 1990, – № 3. – С. 75.

¹⁵¹ Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (Офиты и Василид) // Малые сочинения. – СПб. – 1994. – С. 59.

¹⁵² Ibid. С. 59.

связанного с моральной идеей и жаждой спасения антропоцентризма»¹⁵³. Философ стремился согласовать дуализм с пантеизмом: «Преодолеть противоречие между пантеистическим и дуалистическим моментами не так легко. По-видимому, надо или признать исконность двух взаимоотрицающих начал, или отвергнуть дуализм, т. е. различие света и тьмы, добра и зла»¹⁵⁴. Эту проблему Карсавин впервые решает для себя в работе «Saligia»: «Но если зло и добро в Боге одно и то же, то зла, как такового, уже нет, так же, как нет и добра: и зло и добро оказываются лишь покровами подлинного, а подлинное – их непонятное единство. А такое единство предположить мы должны, ибо иначе Бог не прост и не совершенен. Но если так, то зло только кажется отличным от добра, а на самом деле от него не отлично и уж вовсе не может быть какою-то особою стихией. То же самое придется сказать и о добре»¹⁵⁵. В дальнейшем эта идея находит свое раскрытие в работе «О добре и зле». Гностическая метафизика любви Карсавина представлена в работе «Noctes Petropolitanae», а метафизика смерти – в более поздней «Поэме о смерти», а также в предсмертной гностической поэзии. Все творчество Карсавина имеет глубоко личный (интимный) характер. Необходимо согласиться с утверждением А.П. Козырева о том, что «употребление гностической терминологии еще не делает философа гностиком»¹⁵⁶, однако в нашем случае выявление гностического этоса предполагает не только выявление гностических метафор, но и установление источника жизненной нравственной позиции философа.

¹⁵³ Ibid. С. 65.

¹⁵⁴ Ibid. С. 64.

¹⁵⁵ Карсавин Л.П. Saligia // Малые сочинения. – СПб. – 1994. – С. 37.

¹⁵⁶ Козырев А. Гностическая тема в софиологических спорах 1930-х годов // Россия и Гнозис. Материалы конференции. – М., 2001. – С. 106.

2.1. Метафизика добра и зла.

Онтоэтический синтез добра.

По справедливому замечанию А.А. Гусейнова «в строгом смысле слова у Карсавина и нет этики как таковой. Его учение о добре и зле является органическим моментом его метафизической системы»¹⁵⁷. Для Л.П. Карсавина категория добра оказалась одной из наиболее важных, поскольку именно на этой категории основана вся его гностическая метафизика. В данном случае мы должны обратиться к работе «О добре и зле», опубликованной впервые в 1922 году, в которой в наиболее полном виде представлена метафизика добра и зла. Как известно, категория добра была типична для «карпократиан», Валентина и «валентиниан», а также для Маркиона Синопского. В этом смысле Л.П. Карсавин выступает как продолжатель гностической традиции. Карсавин начинает свое систематическое исследование с определения онтологического статуса добра: «Все, что существует, в том, что оно существует, всякое бытие как таковое одобряется мною, признается мною за добро»¹⁵⁸. Такая традиция понимания добра берет свое начало от первых натурфилософов и выражает объективное содержание бытия как благого. Одновременно с этим возникает необходимость в установлении связей между бытием и человеком, признающим бытие за добро. То есть возникает диалектическая необходимость в субъективном плане рассмотрения добра. Добро признается за добро субъектом, который использует для этого некие критерии добра. Не имея критериев добра, субъект оказывается в ситуации неразличения добра и зла. Карсавин разбирает два основных варианта: 1) добро присутствует во мне, мной не

¹⁵⁷ Гусейнов А.А. История этических учений. – М., 2003. – С. 856.

¹⁵⁸ Карсавин Л.П. О добре и зле // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 250.

являясь; 2) добро является мной. Философ приходит к такому заключению: «Ведь если критерий добра, «мерка добра», само добро только во мне, а не я сам, и мне самому внешен, мне никак не удастся признать его «критерием», «меркою», «добром», так как для этого уже необходимо быть им, обладать им как своим неотъемлемым свойством. «Свойство» же мое не может быть иным, чем я сам, и потому, что тогда не устранено указанное сейчас затруднение, и потому, что я или, лучше сказать, моя душа – нечто не составленное из частей, но простое. Итак, я (душа) есмь добро, высшее добро, «одобряющее», то есть признающее и делающее добром все иное, за добро мною почитаемое...»¹⁵⁹ Характерно, что для Карсавина очень важно ввести в определение христианское понятие души, поскольку автор мыслит свою онтологию в рамках христианской традиции. Но в христианстве душа может быть грешной, да и вряд ли христианин дерзнет назвать себя высшим добром, поскольку таковым может быть лишь Бог. Таким образом, христианская онтология (и психология) заставляют признать объективность добра, его определяющее значение для субъекта: «Добро – нечто от меня независимое, объективное и неоспоримое. Оно выше меня, меня самого делаю добрым. Если бы этого не было, не имела бы никакого смысла моя нравственная деятельность; и не только деятельность – бессмыслицею необъяснимой стали бы все мои нравственные устремления, укоры совести и т. д.»¹⁶⁰. Одновременно Карсавин делает следующее синтетическое уточнение: «Но утверждая, что добро объективно, неоспоримо, не зависит от меня и меня превышает, я не в состоянии устранить первое мое положение... Значит, я сразу – и добро и не-добро»¹⁶¹. Здесь Карсавин диалектически обосновывает присутствие в человеке «не-добра». Придя к антиномии субъективного и

¹⁵⁹ Ibid. С. 250.

¹⁶⁰ Ibid. С. 251.

¹⁶¹ Ibid. С. 251.

объективного добра, автор стремится разрешить сложившуюся антиномию в рамках онтоэтического синтеза субъективного и объективного добра. Карсавин пишет: «Добро есть то, что я «одобряю», т. е. делаю (созидаю) и признаю собою, как добром; и добро есть нечто объективное, вынуждающее меня признавать его, образующее меня (ибо хотя и сам я становлюсь добрым, я становлюсь им по образцу предстоящего мне добра)»¹⁶². Последовательное раскрытие содержательного плана добра приводит Карсавина к признанию недостаточности формального подхода в определении добра. Философ замечает: «Не может нечто становиться добром или злом в силу чисто формального принципа... Подобная точка зрения ведет к этическому релятивизму, а, следовательно, и к этическому нигилизму»¹⁶³. Действительно, формальное «о-добрение», признание чего-либо за добро может объясняться установкой на ограниченность всякого источника нравственной нормативности, что явно противоречит христианскому теизму как особой форме этического абсолютизма. Карсавин остается в целом в рамках христианской этики, а значит, предполагает единый источник нравственных норм. В качестве такого единого источника он полагает некое «высшее одобряющее начало, которое есть я сам и в то же время есть не я, а нечто меня самого одобряющее и потому высшее, является необходимым условием существованием для меня добра и содержит в себе всяческое добро. Оно – всеединое добро»¹⁶⁴. Следует отметить, что категория «всеединого добра», столь важная для всей русской традиции всеединства, идущей от В.С. Соловьева и достигшей своей вершины в философии С.Л. Франка, для Льва Платоновича Карсавина оказалась не только вариантом всеединства, но и терминологическим преодолением онтоэтической антиномии добра. Карсавин предлагает

¹⁶² Ibid. С. 252.

¹⁶³ Ibid. С. 252.

¹⁶⁴ Ibid. С. 253.

вариант онтоэтического синтеза добра в такой форме: «Итак, высшее или всяческое добро есть и единое добро, и все доброе... Если всеединое добро есть все доброе, оно необходимо – и бытие. Все оно – бытие; и все и всяческое бытие – оно... Всеединое добро не что иное, как всеединое бытие; всеединое бытие не что иное, как всеединое добро»¹⁶⁵. В целом данная формулировка становится понятной при рассмотрении концепции всеединства и ее гностических корней, о чем мы скажем в дальнейшем. Пока же отметим, что нормативно-ценностное содержание «всеединого добра» заключается в преодолении разобщенности бытия, в его гармонизации и одобрении. Категория «всеединого добра» нуждается в разъяснении. Онтологически «всеединое добро» мыслится Карсавиным в рамках философской парадигмы Платона: «Еще легче показать, что всеединое добро не что иное, как всеединая истина, всеединая краса»¹⁶⁶. Такое триединство добра, истины и красоты как своеобразных атрибутов бытия, взятое на вооружение В.С. Соловьевым, у Л.П. Карсавина не является окончательным, а служит лишь для рассмотрения объективного плана «всеединого добра» как бытия. Карсавин уточняет: «Как всеединое, добро то же самое, что бытие или истина; но как добро оно от них отлично»¹⁶⁷. Данное уточнение позволяет нам сделать вывод о том, что при всей синтетичности метафизики Л.П. Карсавина, сам автор не считал свой онтоэтический синтез завершенным. Различая этическое и онтологическое добро, Карсавин отказывался от их отождествления. Онтологическому всеединому добру философ отвел сферу абсолютного, а этическому – сферу относительного. Антиномия абсолютного и относительного, перенесенная в сферу исторического, разрешается в категории становления при различении потенции и

¹⁶⁵ Ibid. С. 257.

¹⁶⁶ Ibid. С. 257.

¹⁶⁷ Ibid. С. 257.

акта: «Так мысля процесс становления всеединства добром или процесс изничтожения его в качестве добра, различая потенцию и акт, мы получаем определенность добра»¹⁶⁸. Такая определенность носит вынужденный характер и определяется ограниченностью нашего восприятия, однако в практическом смысле позволяет нам осознать историческую незавершенность всеединства и историческую неполноту добра. Такая неполнота становящегося добра является злом: «Созерцая конкретное неполное добро и воспринимая его неполноту, мы называем его злом»¹⁶⁹.

Таким образом, онтоэтический синтез добра заключается в попытке преодолеть противоречия между добром абсолютным и относительным, объективным и субъективным. Хотя в целом категория добра встречается у многих гностиков («карпократиане», Валентин, «валентиниане», Маркион Синопский), однако Л.П. Карсавин расходится с гностической традицией, обнаруживая некий субъективный (относительный) план добра. Действительно, в «историческом гностицизме» добро абсолютно и исходит от благого Бога. Карсавин же несколько смягчает радикальный гностический дуализм, признавая существование становящегося, неполного добра. Тем не менее, неполное добро, взятое в своей конкретности, является злом, которое также требует специального рассмотрения.

Онтоэтический синтез зла.

¹⁶⁸ Ibid. С. 259.

¹⁶⁹ Ibid. С. 260.

Проблема зла оказывается одной из центральных проблем в метафизике Л.П. Карсавина. Добро и зло познаются в антитетическом единстве одно через другое. Если добро укоренено в онтологии, то для решения проблемы зла необходимо обращаться не только к проблеме бытия Бога, но и к проблеме Его оправдания (теодицеи). Находясь в рамках христианского гносиса, Карсавин не допускает, что бытие может быть злым: «Понятие «злого бытия» включает в себе *contradictio in adjecto*»¹⁷⁰. В этом положении Карсавин как бы расходится с «еретическим» гносисом, для которого творение было признано ошибкой. Но это лишь внешняя сторона вопроса. На деле все зависит от того или иного понимания бытия и соотнесения его с христианской и гностической онтологиями. В христианстве творение мира наиболее подробно описано в Ветхом Завете, где Бог утверждает благость собственного творения (Быт. 1: 31): «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма». В «историческом гностицизме» Бог Ветхого Завета считается злым и глупым демиургом, а истинный благой Бог открывается лишь Христом. Очевидно, что создание глупого демиурга для гностиков не может считаться добрым, поэтому для них грехопадение заключается уже в самом факте создания мира. Мир вызывает отвращение у гностиков, например, в Евангелии от Фомы (ННС II, 2, 61): «Иисус сказал: Тот, кто познал мир, нашел труп, и тот, кто нашел труп – мир недостоин его»¹⁷¹. Между миром (гностики называют его «кеномой» или «пустотой») и благом Богом находится «плерома» или «полнота». Карсавин называет благом не существование (кеному), а бытие или сущее (восстановленную плерому). В духе гностического антропоцентризма Л.П. Карсавин в центре бытия ставит человека и его душу: «Итак, я (душа) есмь добро, высшее добро, «одобряющее», то есть признающее и делающее

¹⁷⁰ Карсавин Л.П. О добре и зле // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 250.

¹⁷¹ Апокрифы древних христиан. – М., 1989. – С. 256.

добром все иное, за добро мною почитаемое, и наоборот, не признающее и не делающее добром того, что называется злым и злом»¹⁷². Как и в случае с добром, признание чего-либо злом не может осуществляться только формально: «Не может нечто становиться добром или злом в силу чисто формального принципа»¹⁷³. В этом смысле требуется определить критерии зла. В «историческом гностицизме» зло связано с Ветхим Заветом, а добро – с Новым Заветом (в христианстве противопоставление двух Заветов не столь велико, поскольку Бог Ветхого Завета является не только источником зла, но и добра (Втор. 30: 19)). Для гностиков было важно обозначить разрыв с традицией Ветхого Завета, но Христос не отменял Закона, но исполнял его, призывая к любви и прощению: «Не отменяющий прежнего закона (а, значит, и *jus talionis*) Христос призывает к прощению обид»¹⁷⁴. Если в Ветхом Завете отношение к содеянному злу определяет *jus talionis*, то в Новом Завете Христос призывает к прощению. Этический анализ злого поступка, согласно Карсавину, показывает, что «в совершенном убийцей деле злом является не только... страдание, но и само злое направление воли преступника»¹⁷⁵. Этика предполагает свободу человека, в противном случае человек рассматривается как игрушка в руках судьбы, что приводит к этическому релятивизму. Согласно Карсавину, воля человека может свободно изменять свое направление, она может из злой стать доброй: «Ее (злой воли – Е. Р.) изменение к добру есть ее изменение, свободный ее акт. Я могу только способствовать такому изменению, для чего принцип «око за око, зуб за зуб» является недостаточным. Выполняя не букву, а дух нормы, я должен стремиться к тому, чтобы воля преступника из злой стала доброю... Понятно, что, убивая

¹⁷² Карсавин Л.П. О добре и зле // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 250.

¹⁷³ Ibid. С. 252.

¹⁷⁴ Ibid. С. 253.

¹⁷⁵ Ibid. С. 254.

преступника, я делаю перерождение его и возмещение основного зла его с моею помощью невозможным... Понятно далее, что, злобствуя на него и тем более проявляя мое злобствование, я сам становлюсь сопричастным его злу и не устраняю, не возмещаю, а «увеличиваю» зло в мире»¹⁷⁶. Здесь Карсавин предстает в качестве идеалиста, руководимого христианскими принципами. Приходя к онтоэтическому синтезу, Карсавин заключает, что преступник: «сам применит к себе «jus talionis». И так непременно случится, если... зло есть ничто, недостаток добра, если мнимо бытийствует оно только бытием добра. – Предоставленное самому себе, не обогащаемое моим злом, оно неизбежно само себя изживет, обнажив единственное неуничтожимое истинное бытие – добро»¹⁷⁷. Далее Карсавин развивает эту мысль: «Но рано или поздно, видя, что для меня зло – ничто, обидчик и сам сознает свое ничтожество во зле, поймет, что злая воля в злостности своей просто не существует, и тем вскроет доброе в ней»¹⁷⁸. Зло как ничто свидетельствует о том, что Карсавин отождествляет зло с незнанием, а для знающего человека зло – это ничто. Такая мысль вполне созвучна идеям многих гностиков, среди которых Симон Маг и «симониане», «карпократиане», Василид и «василидиане», Валентин и «валентиниане» и Маркион. Идея зла как незнания характерна как для гностических писаний, так и для текстов ортодоксально-кафолической традиции. Например, в тексте Диалог Спасителя (ННС III, 5, 142, 4 – 8) говорится: «Сказал Иуда: Скажи мне, Господи, каково начало пути? Он сказал: Любовь и добродетель. Ведь если бы одна из них была у архонтов, зло не возникло бы никогда». Поскольку архонты были лишены премудрости, то эти слова оказываются созвучны библейскому изречению (Сирах. 1: 14). С одной стороны, Л.П. Карсавин указывает на благость бытия, с

¹⁷⁶ Ibid. С. 254.

¹⁷⁷ Ibid. С. 254.

¹⁷⁸ Ibid. С. 255.

другой стороны, для него очевидно существование зла. Проблема существования (или несуществования) зла тесно связана с проблемой теодицеи, которая может решаться в двух направлениях: отрицая за злом какое-либо существование или, напротив, видя в зле некий ценностный смысл¹⁷⁹. Первая традиция восходит к Аристотелю, согласно которому ко злу неприменима ни одна из 10 категорий, обнимающих все бытие. В дальнейшем данная традиция получает свое развитие у Иоанна Скота Эриугены и Максима Исповедника. Зло определяется Карсавиным как «ничто», «недостаток добра». Зло как недостаток добра встречается у Августина, Спинозы, а также у Л.Н. Толстого. Но Карсавин, признавая всеединство, подходил к проблеме зла и с позиций свободы, как Бердяев, который, правда, не мог примирить идею всеединства с идеей свободы. Такая трактовка зла встречается в последующей работе Карсавина, которая носит название «Поэма о смерти». Что касается работы «О добре и зле», то в ней Карсавин указывает на ничтожность зла, зло – это ничто. Зло противостоит всеединому, но лишь как ничто, то есть и не противостоит вовсе: «Что может противостоять всеединому, определять или оконечивать, ограничивать его? – Ничто»¹⁸⁰. К сожалению, подобная игра слов встречается в различных метафизических системах (например, у Хайдеггера), отчасти это вызвано тем, что многие русские философы были не очень точны в терминологии (у Карсавина сущее и бытие часто оказываются взаимозаменяемыми категориями). Тем не менее, Карсавин уточняет категорию ничто, различая абсолютное и относительное ничто: «Если же так, то зло, ложь, небытие – ничто, абсолютное ничто, «ouk on», совсем не существует»¹⁸¹. Одновременно Карсавин сталкивается с этическим затруднением: «Но мыслить умаление добра как переход

¹⁷⁹ Назаров В.Н. Введение в теологию. – М., 2004. – С. 35-38.

¹⁸⁰ Карсавин Л.П. О добре и зле // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 258.

¹⁸¹ Ibid. С. 258.

или перерождение его во зло... совершенно невозможно, именно потому, что добро не есть зло, зло всегда не-добро»¹⁸². Хотя автор опускает глагольную связку «есть» при определении зла, становится очевидно, что он ее имплицитно, различая абсолютно несущее онтологическое зло и относительно несущее моральное зло. Карсавин делает такое разграничение: «Зла нет, оно не есть в самом точном и абсолютном значении слова... Поэтому и конкретное зло, предстоящее нам в жизни, если существует оно, может быть только недостаточным добром, обнаруживающим свою недостаточность чрез противопоставление его полноте добра»¹⁸³. Автор неоднократно повторяет эту мысль: «Созерцая конкретное неполное добро и воспринимая его неполноту, мы называем его злом»¹⁸⁴. Перенося идею этической трансформации зла в добро на онтологический уровень, Карсавин предлагает различать определенные этапы в трансформации добра, то есть заменяет категорию «зла» на категории «еще не-добра» и «уже не-добра»: «Итак, зло – ничто, зла нет, но добро о-пределяется как таковое чрез реальное различие во всеедином его как добра и его как («еще» и «уже») не-добра, т. е. отсутствия, лишения добра»¹⁸⁵. Собственно в этой логической уловке в какой-то степени раскрывается всеединая природа добра, добра становящегося, еще не достигшего своей полноты, в которой будет отсутствовать всякое «еще» и «уже». Карсавин делает онтоэтический комментарий о том, что конкретное зло «при ближайшем рассмотрении разлагается на нечто сущее, а потому и доброе, и на ограниченность, неполноту, недостаточность выраженного в этом сущем всеединого добра»¹⁸⁶. Собственно зло и заключается в недостаточной явленности всеединого добра в сущем добре. Различая сущее и всеединое добро,

¹⁸² Ibid. С. 258.

¹⁸³ Ibid. С. 260.

¹⁸⁴ Ibid. С. 260.

¹⁸⁵ Ibid. С. 259.

¹⁸⁶ Ibid. С. 261.

философ не противопоставляет их друг другу, но лишь указывает должный путь развития сущего добра, этот путь заключается в исполнении (во всех смыслах) всеединого добра. Зло как онтологическая категория в метафизике Карсавина в той или иной степени ничтожно, однако этическое зло и физическое зло в своем конкретном выражении оказываются вполне ощутимыми. Карсавин пишет: «Обычно злом называют то, что причиняет страдание, и само это страдание. Зло это – боль, физическая или душевная, либо нечто, последствием чего таковая боль является»¹⁸⁷. Однако философ прекрасно осознает наивность подобных гедонистических установок, в свете которых содержание добра и зла выводится из удовольствия и страдания соответственно. Страдание и боль, как ни странно, не должны быть исключены, но должны восполнить удовольствие и стать моментами всеединства: «Как бы то ни было, в основе своей и наслаждение и страдание не зло, а необходимые моменты всеединства, построенного на любви, т. е. двуединстве самоотдачи-самоутверждения. Страдание – зло, как неполнота (вынужденность) самоотдачи и неполнота (ограниченность) самоутверждения. Но неполнота или ограниченность не есть бытие, а недостаток бытия, лишенность полноты»¹⁸⁸. Дальнейшее раскрытие понятийного содержания зла оказывается тесно связано с идеей абсолютного. Всеединое добро, которое Карсавин помещает в абсолютный мир, может быть связано с субъектом. В противном случае субъект рассматривает свою разъединенность с абсолютным так: «Зло – недостаточность причастия относительного к абсолютному, недостаток бытия или добра, т. е. зло – ничто, ибо недостаток, отсутствие, лишенность бытием почитаться не может»¹⁸⁹. Зло ограживает бытие, определяет его как ущербное: «Таким образом,

¹⁸⁷ Ibid. С. 261.

¹⁸⁸ Ibid. С. 264.

¹⁸⁹ Ibid. С. 268.

нравственное зло – недостаточность добра... Зло – ущербность бытия... Зло – неосуществленность относительного в причастии его абсолютному всеединству»¹⁹⁰. С.Л. Франк даже видит в зле отражение реальности Бога: «И так обстоит дело – как мы видели – в силу именно неотменимости и неколебимости начала всеединства, внутренней солидарности, как бы круговой поруки всего целокупного бытия. Не-сущая реальность зла есть некое отражение в бездне небытия – сверхбытийственной реальности Бога, именно как всеобъединяющего и всепроникающего всеединства; в образе и характере его действия сказывается некое абсолютное всемогущество Божие»¹⁹¹. Л.П. Карсавин идет дальше Франка, помещая Бога в ад в своей работе «Поэма о смерти», но тема смерти у Карсавина связана не столько с проблемой зла, сколько с доказательством Божией любви. Л.П. Карсавин приходит к формулировке определения зла: «Объективное зло – умаленность всеединства в целом и моментах его, незавершенность единства и множества, распад и разъединение, жизнь и смерть. Субъективно оно – страдание»¹⁹². В этой формулировке содержатся онтологические и этические характеристики зла, то есть дан онтоэтический синтез. Онтологическое объективное зло является лишь умаленностью всеединства или неполным добром, то есть требует не борьбы с собой, а восполнения. Исходя из этого, Карсавин приходит к идее непротивления, причем независимо от Л.Н. Толстого. Философ пишет: «Поэтому нельзя, собственно говоря, бороться со злом; более нельзя, чем с ветряными мельницами, ибо мельницы все-таки существуют, зла же нет совсем. «Борьба со злом» может заключаться только в напряжении воли к добру, в росте причастия к бытию. Однако эта «борьба со злом» не должна пониматься так, точно

¹⁹⁰ Ibid. С. 270.

¹⁹¹ Франк С.Л. Сочинения. – М., 1990. – С. 544-545.

¹⁹² Карсавин Л.П. О добре и зле // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 272.

данному моему «злому» делу я противопоставляю другое «доброе»: «злого дела» нет. Нравственная цель моя в том, что я не отворачиваюсь от существа моего «злого» намерения, но постигаю добрую качественность его и напряжением себя довожу эту качественность до предельного ее осуществления»¹⁹³. При этом такое отношение к проблеме зла не предполагает абсолютного непротивления, поскольку жизнь вносит свои коррективы и не позволяет ограничиваться отвлеченными формулами. Карсавин справедливо замечает по этому поводу: «Все это хорошо. Но едва ли можно истолковывать в смысле недостатка сам факт убийства... Здесь, пред лицом объективного нарушения морально одобряемого нами «закона природы», невозможно говорить о зле в смысле недостатка»¹⁹⁴.

Можно заключить, что идея зла как незнания, представленная в «гностических» системах Симона Мага и «симониан», «карпократиан», Василида и «василидиан», Валентина, «валентиниан» и Маркиона, в нравственной метафизике Л.П. Карсавина оказывается адаптированной для ортодоксального христианства. Мир (в отличие от «гностиков») не понимается как злой, но зло видится как забвение абсолютного, как непонимание благости всеединого добра. Абсолютное зло ничтожно, а относительное (моральное) зло реально, оно может восприниматься как относительно ничтожное зло, в котором раскрывается всеединое добро.

Гностический этос «всеединого добра».

¹⁹³ Ibid. С. 273.

¹⁹⁴ Ibid. С. 276.

Метафизика Карсавина гностична, но ее «гностичность» выражается не столько в еретическом гносисе, сколько в христианском «очищенном» гносисе. Очевидно, что Карсавин стремился дать некий христианский онтоэтический синтез, призванный вобрать в себя и преодолеть «лжеименный гносис». Гностический этос добра и зла в системе Карсавина находит свое выражение в идее «всеединого добра». Всеединое добро – это то высшее, что одновременно имманентно человеку, но при этом сохраняет по отношению к нему свою трансцендентность: «Итак высшее одобряющее начало, которое есть я сам и в то же время есть не я, а нечто меня самого одобряющее и потому высшее, является необходимым условием существованием для меня добра и содержит в себе всяческое добро. Оно – всеединое добро»¹⁹⁵. Сама идея всеединого с необходимостью предполагает включение в себя всего, то есть целиком все бытие: «Если всеединое добро есть все доброе, оно необходимо – и бытие. Все оно – бытие; и все и всяческое бытие – оно... Всеединое добро не что иное, как всеединое бытие; всеединое бытие не что иное, как всеединое добро»¹⁹⁶. Как же согласовать это с идеей дурного мира у гностиков? Дело в том, что гностическая онтология в ее египетском варианте (речь идет, разумеется, о библиотеке Наг Хаммади) имеет много общего с четвертым Евангелием (Евангелием от Иоанна). Первые стихи этого Евангелия дают необходимые сведения о гностической онтологии: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто (не) начало быть (*et sine ipso factum est nihil*), что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. 1: 1 – 4). Синодальный перевод неточен, а сверка с Вульгатой позволяет понять, что ничто

¹⁹⁵ Ibid. С. 253.

¹⁹⁶ Ibid. С. 257.

именно создано без Бога, причем ничто и обозначает этот мир, то есть зло ничтожно. Поскольку Лев Платонович Карсавин по объективным причинам не был знаком с библиотекой Наг Хаммади, то он приходит к своему гностическому выводу, опираясь по большей части на античное философское наследие, а не на аутентичные гностические тексты. Именно поэтому Карсавин явно опирается на Платона и его триаду добра, истины и красоты: «Еще легче показать, что всеединое добро не что иное, как всеединая истина, всеединая краса»¹⁹⁷. Уже во всеедином Карсавин делает необходимые разграничения: «Как всеединое, добро то же самое, что бытие или истина; но как добро оно от них отлично»¹⁹⁸. В этом смысле онтологическое всеединое добро тождественно истине и бытию, а этическое добро от них отличается, поскольку не обладает абсолютным атрибутом всеединства. Всеединство действительно оказывается божественным абсолютным атрибутом, поскольку именно его необходимо «причащаться» ради уничтожения зла: «Зло – неосуществленность относительного в причастии его абсолютному всеединству»¹⁹⁹. Собственно говоря, относительность не должна быть уничтожена, она должна лишь причаститься абсолютности: «Понятно, что «актом» абсолютного, преодолевающим относительность его творения, нисколько не уничтожается сама относительность, становящаяся лишь моментом абсолютности»²⁰⁰. В основе карсавинской этики оказывается идея всеединого человека, всеединого Адама, объясняющая необходимость всеобщего спасения (эта идея встречается у Валентина и «валентиниан») и тотальность онтологических процессов: «Идея всеединого человека позволяет без труда объяснить такие факты как сила «греховных» влечений; объективная для каждого отдельного

¹⁹⁷ Ibid. С. 257.

¹⁹⁸ Ibid. С. 257.

¹⁹⁹ Ibid. С. 270.

²⁰⁰ Карсавин Л.П. О добре и зле // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 283.

индивидуума «сила зла», наследственность порочных склонностей, и не считать а priori нелепыми учения о первородном грехе, всеобщем искуплении, взаимоответственности за грех и связи всех в добром и «злом». Всякий не только индивидуум, а и всеединый Адам; и потому грешит и виновен не только в себе, индивидуально, но и во всех»²⁰¹. Подобную мысль высказывал и С.Л. Франк: «Сознавая всеединство бытия, укорененного в Боге, мы ясно видим свою ответственность за зло, царящее в нем, и так же ясно понимаем невозможность нашего спасения вне общего спасения. Как отдельный лист на дереве не может зеленеть, когда засыхает и гниет все дерево, ибо все дерево в целом связано общностью жизни, так и в общечеловеческой жизни господствует внутренняя солидарность, которая не может быть безнаказанно нарушена. Отсюда вытекает основное внутреннее правило любви к людям и солидарности с ними во имя нашего собственного спасения»²⁰².

²⁰¹ Ibid. С. 277.

²⁰² Франк С.Л. Сочинения. – М., 1990. – С. 177-178.

2.2. Метафизика любви.

Онтоэтический синтез любви.

Метафизика любви Л.П. Карсавина – тема необычайно важная и интересная. Центральной работой по этой теме является «Noctes Petropolitanae», причем данную работу Карсавин сам называл «метафизикой любви»²⁰³. Впервые это произведение вышло в свет в 1922 году в Петрограде (как и работа «О добре и зле»). В этом же году появились также такие «гностические» работы Карсавина, как «Глубины сатанинские (Офиты и Василид)» и «София земная и горняя». Лирической героиней книги была знакомая Карсавина Елена Чеславовна Скржинская, ставшая музой и для последующей «Поэмы о смерти». В этой связи можно было бы попытаться разграничить историко-романтический и метафизический планы работы, но это сделать довольно сложно, поскольку мы имеем дело с художественно-философским произведением. К тому же подобный анализ в большей степени соответствовал бы жанру литературоведческого, а не философского анализа. Свою метафизику любви Карсавин начинает с того, что приводит натурфилософское определение любви как стихии, переосмысленное в духе Николая Кузанского: «Любовь – всевластная, неодолимо влекущая стихия. Ничто не определяет извне ее, всеединую, а в себе самой она неразложима-проста, всеедино и всецелостно себя раскрывая, живая своею свободой, тождественной ее необходимости»²⁰⁴. В этом определении любви проявляется ее всеединый характер, а тождество свободы и необходимости свидетельствует о том, что речь идет и о христианской любви. Однако натурфилософское определение любви тоже важно, поэтому

²⁰³ Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 101.

²⁰⁴ Ibid. С. 105.

встречается и далее в произведении Карсавина: «Любовь – вселенская сила»²⁰⁵. Всё произведение пронизано различными воспоминаниями, сравнениями и аллюзиями. Чаще всего Л.П. Карсавин не указывает свой идейный источник, а лишь намекает на него. Очевидно, что Карсавину была близка христианская парадигма, поэтому и любовь он разбирает в христианском ключе: «Не чувство мое Любовь! откуда тогда ее властность и царственность, этот непобедимый закон, делаемый мною долгом моим?»²⁰⁶. Определяя онтологический статус любви, Карсавин следует формулировке Халкидонского Собора 451 г. о «нераздельном и неслиянном» соединении божественной и человеческой природ во Христе: «Единоразличны любовь и я, нераздельны и неслиянны, таинственное двуединство»²⁰⁷. Тем не менее, Карсавин обращается и к мистической традиции Мейстера Экхарта, и к более древней античной традиции: «Благословенная ты Любовь, нисшедшая в меня, в нас, ставшая нами, ибо я, тебя алкавший и жаждавший, тебя свободно приял и тобою люблю! Благословенна и ты, предназначенная мне моя избранница, ибо ты – любовь моя, сама Любовь, проникшая в меня! Там, в сокровенных недрах Любви уже совершен союз наш, уже одно мы»²⁰⁸. Л.П. Карсавин использует платоновский образ пещеры для характеристики человеческого существования вне осознанной любви: «Немного любивших, нашедших себя в другом, возлюбленных самою Любовью. Немногие даже полюбив опознали свою любовь; и живут они словно в полумраке пещеры, обманываясь скользящими по стенам ее тенями»²⁰⁹. Далее Карсавин пишет: «Но тихая молчаливо говорит Любовь в моей комнате при колеблющемся мерцании жалкого ночника. И ясна и ощутительна мне сокровенная ее жизнь, твоя и моя,

²⁰⁵ Ibid. С. 114.

²⁰⁶ Ibid. С. 105.

²⁰⁷ Ibid. С. 106.

²⁰⁸ Ibid. С. 107.

²⁰⁹ Ibid. С. 107.

триединая. – Любовь это – я и она, моя любимая, и это – большее, чем мы: сама Всеединая Жизнь, нисшедшая в нас, объединившая нас и единая с нами»²¹⁰. В таком же интимно-лирическом тоне написана работа «Столп и утверждение Истины» (1914) о. Павла Флоренского, оказавшая в свое время большое влияние на о. Сергия Булгакова²¹¹, но Карсавин оказывается гораздо более понятным в своем философствовании. Ему в принципе чужд эзотерический стиль Флоренского, использовавшего в своих произведениях большое количество сложных символов, в том числе и в оформлении работы «Столп и утверждение Истины»²¹². Конечно, трудно было русским религиозным философам оставаться в рамках православной мысли, что известно по их биографиям и непосредственно по их философским работам, тяготеющим к обновленческому богословию. Не был исключением в этом вопросе и Лев Платонович Карсавин, чье творчество очень условно можно охарактеризовать как «православное». Достаточно открыть его работу «Св. отцы и учителя Церкви», в которой он с большим чувством юмора описывает особенности христианской антиеретической полемики первых веков, чтобы понять, что Карсавин в некоторых вопросах стоял как бы «над православием». Тем не менее, в своей метафизике любви Карсавин остается христианским философом, что видно по его использованию и вольному цитированию Библии: «Любовь умудряет нездешнюю мудростью, связуя в единстве своем. Часто не верим мы голосу ее, уже невольно улыбаясь тому, кого любим, уже волнуемые вещами снами... Вспоминаю волну горячего чувства, вдруг залившего душу

²¹⁰ Ibid. С. 108.

²¹¹ *Монахиня Елена*. Профессор протоиерей Сергей Булгаков 1871 – 1944. Личность, жизнь, творческое служение, осияние фаворским светом. – М., 2003. – С. 302-303.

²¹² Данная работа представляет эстетическую и символическую ценность, поскольку снабжена символами из «*Ambacht van Cupido*» (1613), а также целой серией таблиц, схем и иллюстраций. Расшифровка «Столпа» сопряжена с опасностью «вчитывания» не существовавших у Флоренского смыслов: например, его термин «самость» не совпадает с психоаналитической «самостью», больше соответствуя термину «эго».

при встрече случайной с тобой. Не понимал я его тогда; теперь же знаю: это была любовь. И не ты ли, еще неизвестная, звала меня в тихой и сладкой тоске, непонятно сжимающей сердце, когда сидел я один там, у San Miniato, а из города слышен был мягкий и четкий звон Ave Maria?»²¹³. Идея мудрости была характерна для этоса Василида и «василидиан», Валентина и «валентиниан», однако Карсавин подходит к мудрости с традиционно-христианских позиций, считая что ум развращает, а любовь умудряет. Рядом с переживаниями философа присутствуют и переживания романтика, без которых образ любви был бы неполным: «Помню, в ту ночь, когда жгла и кружила меня Любовь, я сам, слабый и колеблющийся, смотрел словно со стороны, дивясь неведомому ранее чувству, страдая и смеясь. Точно что-то вселенское во мне свершалось, а я стоял и смотрел. Помню, потом рассуждал я, искал исчезнувшее и... не находил»²¹⁴. Основной пафос карсавинской метафизики любви можно выразить его словами: «Любовь всегда насилие, всегда жажда смерти любимой во мне... В предельном развитии своем подчинение рождает господствование. И в этом пределе нет уже ни того ни другого, а только единство двух волей, двух я, единство властвования и подчинения, жизни и смерти»²¹⁵. Любовь – это единство двоих, единство через смерть. Эта идея присутствовала и в античности, причем Карсавин неоднократно использует античные сюжеты и образы. Очевидно, что философ разбирает понятие любви, понимая под ним не только христианскую любовь-агапэ, но и платоновского эроса: «Вечно играющая насмешница-жизнь – как чудесно-правдивы старые сказки о лукавом Эроте! – странно предсказывает любящим их будущее»²¹⁶. Удивительным образом в рассуждениях Карсавина оказываются

²¹³ Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae* // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 109.

²¹⁴ Ibid. С. 112.

²¹⁵ Ibid. С. 117-118.

²¹⁶ Ibid. С. 129.

переплетены различные традиции, однако центральное место занимает христианство. Развивая идею эроса, Карсавин переходит от Платона к христианской Песни Песней, исследованной в свое время Григорием Нисским: «Вся ты прекрасна, подруга моя, и нет недостатка в тебе!»²¹⁷. Л.П. Карсавин далеко не везде стремится дать окончательную формулировку любви. Складывается впечатление, что системность была присуща лишь Карсавину-медиевисту, Карсавину-историку. Что касается Карсавина-философа, то здесь мы не обнаруживаем завершенных систем, всё дано как бы в наброске, однако художественный дар слова и огромное чувство юмора не ускользают от внимательного и образованного читателя. Очень часто трудно сказать, шутит ли Карсавин или его необходимо воспринимать всерьез. В «Поэме о смерти» Карсавин так объясняет свой юмор и свое шутовство: «Шуту все дозволено... Вот почему, погибающая моя читательница, давно соблазняет меня мысль стать Божьим шутом»²¹⁸. Хотя какие-то погрешности в рассуждениях Карсавина следует объяснять его невнимательностью или принципиальным отходом от православия, как, например, в данной фразе: «Человек и есть космос; каждый из нас – малый мир, микрокосмос»²¹⁹. В этом утверждении Карсавин отступает от святоотеческой традиции, считавшей человека «великим миром в малом» (Григорий Богослов, Григорий Палама), и приближается к «православной эзотерике» Флоренского, написавшего: «Человек – это сокращенный конспект мироздания»²²⁰. Что поделать, не были наши философы прекрасными богословами, хотя нельзя их судить слишком строго, как Ильин, который писал, что он отошел от «псевдофилософского «богословия» наподобие Бердяева-Булгакова-Карсавина и прочих дилетантствующих

²¹⁷ Ibid. С. 131.

²¹⁸ Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. – М., 1992. – С. 290.

²¹⁹ Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 135.

²²⁰ Свящ. Павел Флоренский. Микрокосм и макрокосм // Богословские труды. Сб. 24. – М., 1983. – С. 234.

ересиархов»²²¹. О нелегкой богословской судьбе русских философов написано и сказано много, но мы не станем заострять на этом внимание, поскольку столь же очевидным является значительный вклад русских философов в сокровищницу православной христианской мысли. В целом интегральность была характерна для философии Карсавина, поэтому он столь часто перемежает христианские идеи античными сюжетами: «На низших ступенях владычествует Любовь в законе животной любви, сопрягающей тела и, чрез объединение, множащей их. Она осуществляет во времени и пространстве полноту телесности в ее множественности и взаимоотношенности частей, но бессильная подняться над множеством, только преобразует единство в тщете недолгих объятий»²²². Здесь мы видим, разумеется, «лестницу эроса» Платона. Этот образ имел важное значение для христианских мыслителей, среди которых можно назвать псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и многих других. Фактически можно говорить о бесчисленном количестве перекрестных мест в метафизике любви Карсавина с мировой философской традицией. Выявить все параллели оказывается почти невозможным не только из-за богатства мировой философии, но и из-за энциклопедической эрудированности самого Л.П. Карсавина. Онтологическое определение любви заключается в том, что любовь (или, точнее говоря, Любовь) есть истинное бытие: «Любовь – сама вечность. Она – полное, совершенное, истинное бытие, и нет бытия вне Любви. И мы сами есть лишь постольку, поскольку причастны мы ей, в опыте нашей любви ощущая свою с ней нераздельность»²²³. Карсавин продолжает традицию томизма, в рамках которой Бог отождествляется с бытием. Любовь в данном случае является одним из библейских имен Бога: «Бог есть Любовь,

²²¹ Ильин И.А. Собрание сочинений. М., 1993. Т. 1. – С. 34.

²²² Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae* // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 135-136.

²²³ *Ibid.* С. 151.

всеединное и единственное Бытие, совершенное, самодовлеющее. Если любовь он, Он любит. Но нет любви без любимого и любящего, и любящий должен быть иным, чем любимый»²²⁴. Если С.Л. Франк говорил о солидарности применительно к всеединному, то Л.П. Карсавин говорит о любви. Основной «грех» любви заключается в ее самоутверждении: «Эгоизм не противоположность Любви, а ее недостаточность; – самоутверждение в отрыве от самоотдачи»²²⁵. Именно христианская любовь характеризуется моментом отдачи. Следуя христианской традиции, Карсавин отказывается признать отдельные положения христианского этики, в частности он выступает против христианской аскезы, что сближает его с умеренно-аскетическим направлением «исторического гностицизма»: «Историческое христианство не выразило всю полноту христианской нравственной идеи. Оно, аскетичное, в противовес язычеству выдвигает безусловную ценность самоотречения, жертвенности безграничной. Христианин-аскет отвергает мир как предмет его обладания и наслаждения, отвергает всю жизнь земную, себя самого. и все же в отрицании своем он отрицаемое им утверждает... Но не во всяком самоотречении сила. Если нет в нем утверждения всего, ограничено оно и неполно, и нет в аскетизме Божественной мощи»²²⁶. Произведение «Noctes Petropolitanae» завершается примирением Льва Платоновича Карсавина с традиционным христианством и формулировкой главного положения его метафизики любви о «двуедином я»: «Любовь моя – Любовь Христа к Церкви, Иисуса к Марии и, как Христова любовь, должна она объединять меня с любимой, а в нас объединить всех Христом созданный и Им восстанавливаемый мир. Всему должно отдать себя мое двуединое я и все в себя приять единство жизни и смерти. Не для духовной жизни

²²⁴ Ibid. С. 163.

²²⁵ Ibid. С. 193.

²²⁶ Ibid. С. 195.

только на земле я рожден, но и для жизни телесной; и подвиг мой не в борьбе с моей плотью, а в преобразении ее»²²⁷.

Гностический этос любви.

Любовь – одна из главных категорий гностического этоса. Любовь встречается в этосе «карпократиан», Василида и «василидиан», Валентина и «валентиниан». Однако необходимо отметить, что понятие любви имеет различное значение в «историческом гностицизме» и традиционном христианстве. Если для «гностика» ключевым понятием является знание, то для христианина – любовь. Существуют различные интерпретации любви, выражаясь словами немецкого теолога Пауля Тиллиха, различные модификации: *φιλία*, *αγάπη*, *ἔρως* и т. п. Любовь можно определить как симпатическую связь в самом широком смысле слова. Симпатический характер любви, наблюдаемый во всех известных религиозных и культурных традициях, выражен общим понятием *pexus* или любовь-связь. Однако в христианстве *pexus* имеет свои специфические особенности. В Боге это *perichoresis*²²⁸ – абсолютное субстанциальное единство и равенство Лиц Святой Троицы, а в межчеловеческих отношениях это тринитарная агапэ (подобие Божественной любви), т. е. любовь к третьему (например, к ребенку), позволяющая избежать эгоистической замкнутости двойственных отношений. Именно агапэ во многом определяет характер христианской любви. В ее нисходящем милосердии и самоотверженности приоткрывается истина Боговоплощения. Агапэ является именем Бога (1 Ин. 4:8), ею Бог сотворил все сущее, она же – цель христианина, своеобразная омега развития (Откр. 1: 8), где альфа – это вера, а в знании заключена

²²⁷ Ibid. С. 201.

²²⁸ Гуроян В. Воплощенная любовь. Очерки православной этики. – М., 2002. – С. 48.

надежда на спасение. Бочеловеческая любовь вобрала в себя не только агапэ, но и эрос, выступающий в некоторых контекстах у Дионисия как эрос Богопознания (ἔρωτι θεῖω)²²⁹, названный Максимом Исповедником μετανοία²³⁰, т. е. отвращение от греха. Слияние агапэ и эроса рассматривается как милосердная любовь-caritas, а ее противоположностью является мирская любовь-cupiditas²³¹ или concupiscentia²³². Половая любовь присутствует в христианстве и распространяется на сферу семейных отношений; такая любовь носит название synousia и выражает символическое единство в сущности, как Иисус и Церковь²³³. Филия в христианстве изменяет свое античное значение как любовь между равными и приближается по смыслу к агапэ, становясь филантропией – Бого-человеческой любовью и любовью к ближнему²³⁴. Следует отметить, что именно категория ближнего является ключевой для христианской агапически-эротической любви. Под ближним понимаются не только близкие по духу люди, но вообще все, даже враги. В гностицизме любовь не имеет такой широкой направленности.

В аксиологическом плане для гностика гносис выступает как высшая ценность. В христианстве высшей ценностью является любовь, хотя гносис также присутствует. Здесь, однако, следует разграничивать христианский гносис и гностический гносис. Последнему приписывается лишь интеллектуальная природа, а христианскому – еще и этическая. Трудно в данном случае говорить об агапэ, поскольку ясно, что гностическая интеллектуальная любовь не включает (и не может включать) такой аспект любви к ближнему, как любовь к врагам. Это может быть объяснено тем, что

²²⁹ Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. – СПб., 2001. – С. 72.

²³⁰ Ibid. С. 72.

²³¹ Ibid. С. 72.

²³² Апресян Р.Г. Любовь // Этика. Энциклопедический словарь. – М., 2001. – С. 243.

²³³ Гуроян В. Воплощенная любовь. Очерки православной этики. – М., 2002. – С. 132.

²³⁴ Ibid. С. 34. Филантропия встречается в Corpus Areopagiticum, где Христос назван Филантропосом.

христианская любовь к врагам является нормой, не постижимой разумом²³⁵, следовательно она не может быть воспринята в качестве нормы гностиками. Вообще следует отметить, что в гностицизме очень редко встречаются (или практически не встречаются) те модификации любви, о которых мы говорили в христианстве. В гностической космогонии нет места любви в христианском смысле. Гностический эрос имеет чувственный характер, в этом он близок античному эросу. В этическом плане гностический эрос противен христианству. В сотериологическом плане гностическая любовь имеет второстепенное значение, она не ведет к спасению. Гностическая аскеза имеет своей целью приобретение гносиса, который приводит к спасению. Христианская аскеза как средство спасения напрямую связана с любовью, а гносис выступает критерием подлинности и ценности аскезы²³⁶. Полнота агапически-эротической любви (*пехус*) создает предпосылки для христианского оптимизма. В гностических системах подобный оптимизм отсутствует как раз из-за того, что в них нет места для *пехус*'а в христианском смысле слова, а значит, нет места для агапической любви.

Гностический этос любви в философии Карсавина оказывается довольно ярко выражен, что становится понятным при сравнении положений Карсавина с цитатами из гностических текстов. Л.П. Карсавин, например, пишет: «Как бы то ни было, в основе своей и наслаждение и страдание не зло, а необходимые моменты всеединства, построенного на любви, т. е. двуединстве самоотдачи-самоутверждения»²³⁷. Подобная мысль встречается в Евангелии от Филиппа: «45) Вера получает, любовь дает. (Никто не сможет получить) без веры, никто не сможет дать без любви. Поэтому, чтобы получить, мы верим, а чтобы воистину дать, (мы любим). Ибо, если

²³⁵ Назаров В.Н. Богословие нравственное // Этика. Энциклопедический словарь. – М., 2001. – С. 54.

²³⁶ Назаров В.Н. Аскетизм // Этика. Энциклопедический словарь. – М., 2001. – С. 27.

²³⁷ Карсавин Л.П. О добре и зле // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 264.

некто дает без любви, нет ему пользы от того, что он дал»²³⁸. Как показывает содержательный анализ гностического этоса любви, любовь гностическая оказывается близка любви христианской в своем моменте самоотдачи, на котором постоянно настаивает Карсавин. В какой-то степени гностическая традиция любви оказалась подхвачена традиционным христианством. Речь идет, конечно же о любви-познании: «Не будем же сомневаться в познающей силе Любви: она и есть само Познание»²³⁹. Гносис – это и есть в переводе познание. Еще Августин утверждал: «Мы познаем в той мере, в какой любим». Это не познание с помощью разума, а познание сердцем, своеобразная «логика сердца», о которой говорил Блез Паскаль. Карсавин, безусловно, является здесь продолжателем данной традиции, многократно обращаясь к идее любви-познания: «Говорят про «ошибки Любви». Но разве это Любовь ошибается? – Нет, ошибаемся мы, когда торопимся любить, еще не любя и Любви не зная... Мы думаем, что любим, а на самом деле обманываем себя и других. Но приходит час жестокой расплаты и узнаем мы: чем легкомысленно играли, что безрассудно тратили. Но и тут Любовь милосердна. – Она дарила нам мгновения познания, приоткрывала пелену своих тайн»²⁴⁰. Чуть далее автор высказывает похожую мысль: «Кто любит, тот стремится целиком «поять», понять любимую, т. е. познать ее, ибо одно и то же познание и любовь. Если люблю я, все в любимой, вся любимая – мое, даже более – я сам. Но это значит, что и я уже не мой, что я – она. Иначе нет познания, нет любви. И перелив властвования в подчинение, подчинения во властвование, вечная смена жизни и смерти не что иное, как влияние двух я в одно, как восстановление их перводанного единства, истинного двуединого я»²⁴¹. Такая трактовка

²³⁸ Апокрифы древних христиан. – М., 1989. – С. 280.

²³⁹ Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae* // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 109.

²⁴⁰ Ibid. С. 110.

²⁴¹ Ibid. С. 131.

оказывается созвучна ветхозаветному пониманию познания как физического акта (Карсавин тем самым оправдывает перед христианами половую любовь), но при этом нечто похожее можно обнаружить и в гностическом Евангелии от Филиппа: «12)... Истина едина, она является множеством, и (так) ради нас, чтобы научить нас этому единству посредством любви через множество»²⁴².

В духе гностического антропоцентризма Карсавин пишет о всеедином человеке, Адаме Кадмоне: «Адам Кадмон не существует как отдельный человек отличный от прочих. Он в каждом из нас целиком и целостен во всех нас сразу, хотя для земного бытия еще и не вполне»²⁴³. Идея Адама Кадмона является лишь развитием карсавинского учения о личности и всеединстве: «Все во всем, и каждая личность есть центр всеединства. Но в ведомом нам мире, и в земном и в тварно-небесном – истинный центр всеединства Христос, не ангел, не дух бесплотный, а Человек. Все сотворено во Всеедином Человеке, в Адаме Кадмоне, отлично, но не отдельно – человек и мир, душа и тело, муж и жена, и все в нем многоедино единством его с Божеством чрез Христа»²⁴⁴. Такая интерпретация близка валентинианскому гностическому учению об одном из эонов, который назывался «Человек». Впрочем, Адам Кадмон не является гностическим термином, поскольку характерен и для христианства. Гностической является идея всеединства, являющаяся своеобразным аналогом гностической Плеромы. В гностической мифологии Плерома нуждается в восполнении, так же и у Карсавина: «Однако в себе и для себя, как творенья, Адам еще не достиг совершенства... Отъединяясь от Любви, разрушая само единство, он не в силах его сохранить и внутри себя самого: распадается на человека и мир, на душу и тело, на мужа и жену. И в отпаденьи своем он не единство

²⁴² Апокрифы древних христиан. – М., 1989. – С. 275.

²⁴³ Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae* // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 135.

²⁴⁴ *Ibid.* С. 181.

материи и формы, а больше – образуемая формой материя, жажда оформленья, София Ахамот, ниспавшая из Божественной Плиромы и в муках взыскующая небесного Жениха своего»²⁴⁵. Самое удивительное, что София Ахамот редко встречается в произведениях Карсавина. Единственным исключением является его произведение «София земная и горняя», одна из стилизаций Л.П. Карсавина (еще один пример стилизации – «Saligia»). В «Софии...» Лев Платонович Карсавин попытался продемонстрировать свое отношение к гносису. Обычно «София земная и горняя» и «Примечания» Карсавина вызывают наибольший интерес исследователей. Так, например, В.Н. Назаров отмечает: «В «Примечаниях» явственно ощутимо отношение Карсавина к духу времени, одной из особенностей которого стал отказ от идеала классического знания-гносиса. Это проявляется и в скрытой иронии Карсавина по поводу формального метода в современной поэтике, представленной именами Ю. Тынянова, В. Шкловского и др., и в его гордой приверженности классическому духу научного исследования (с тоном, полным серьезности и убежденности в значимости столь архаической темы), и в его глубоком философском неприятии теософской и оккультной мистики, претендующей на роль современной формы эзотеризма (который Н.А. Бердяев метко окрестил «экзотерическим эзотеризмом»)»²⁴⁶. Несколько иную оценку дает С.С. Хоружий: «Эта последняя работа есть нечто единственное в своем роде: ее основная часть – стилизация под древний мистический трактат II – III веков, частью – в стихах, с изложением теогонии и космогонии гностиков-офитов... К «трактату» присоединен откровенно пародийный псевдонаучный «анализ», а также комментарий, не разъясняющий, а только запутывающий вопросы о

²⁴⁵ Ibid. С. 181.

²⁴⁶ Назаров В.Н. «Каждый из нас в глубине своей есть София» // Вопросы философии. – 1991. – № 9. – С. 189.

происхождении текста»²⁴⁷. На самом деле все гораздо проще: Л.П. Карсавин не был знаком с библиотекой Наг Хаммади, поэтому его познания о гносисе ограничивались кодексом Аскью и трудами ересиологов. Стилизация не удалась, поскольку она оказалась вольным переложением отдельных отрывков из Пистис Софии и фантазией по мотивам первых глав первой книги «Против ересей» Иринея Лионского. Наиболее полное представление о том, что Карсавин знал о гностиках, можно получить из его работ «Глубины сатанинские (Офиты и Василиды)» и «Св. отцы и учителя Церкви». Абсолютно ясно, что Л.П. Карсавин хорошо разобрался в «лжеименном гносисе», но он не был таким же знатоком, как М.Э. Поснов, В.В. Болотов и Юлия Данзас.

²⁴⁷ *Хоружий С.С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. – М., 1992. – С. XII.

2.3. Метафизика смерти.

Онтоэтический синтез смерти.

Смерть – ключевая категория христианской метафизики. Обозначив в своей «метафизике любви» единство жизни и смерти²⁴⁸, Карсавин посвятил «Поэму о смерти» христианской апологии смерти. «Поэма о смерти» начинается довольно трагично: «Поэма о смерти... Почему, в самом деле, этому не быть поэмою? – Оттого и поется, что тяжело»²⁴⁹. Уже в первых строках своего произведения философ изобразил ужасный облик смерти: «На костре сжигали жидовку. – Палач цепью прикручивает ее к столбу. А она спрашивает: так ли она стала, удобно ли ему... К чему ей заботиться об устройстве палача? Или так он скорее справится со своим делом? Или он – сама судьба, неумолимая, бездушная, – все же последний человек? – Он ничего не ответит и, верно, ничего даже не почувствует. Но, может быть, что-то шевельнется в его душе, отзываясь на ее кроткий вопрос; и рука его на мгновение дрогнет; и неведомое ему самому, никому не ведомое сострадание человека как бы облегчит смертную ее муку. А мука еще впереди, невыносимая, бесконечная. И до последнего мига – уже одна, совсем одна – будет она кричать и корчиться, но не будет звать смерти: смерть сама придет, если только... придет»²⁵⁰. Проблема неизбежности смерти встает перед каждым, а судьба, как палач, неотвратимо вершит свой жестокий суд. Здесь же Карсавин высказывает свой главный тезис о смерти: «Конечно, и жидовка, умерев, не умерла, и все обречены на бессмертие»²⁵¹. Назвав свою работу «Поэма о смерти», автор стремился показать, что это и есть

²⁴⁸ Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae* // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 117-118.

²⁴⁹ Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. – М., 1992. – С. 235.

²⁵⁰ Ibid. С. 235.

²⁵¹ Ibid. С. 236.

метафизика смерти: «Поэзия – смысл и система. Поэзия – метафизика, возносящая «мета», «за» пределы естества. Метафизика живет в поэзии; поэзия, раскрывая свой смысл, умирает в холодном свете метафизики»²⁵². Он постоянно возвращается к этой теме, обосновывая необходимость оправдания смерти как зла: «Трагическая поэма – вещей сон поэта и метафизика о преображенной жизни. Она просветляет, ибо говорит о том, чем должна быть наша жизнь и что она в таинственном своем существе уже есть. Зло и бессмыслица еще не трагедия. Гибель в них добра и смысла еще не трагедия. Трагичен лишь катарсис – очищение и оправдание зла (не добро же надо оправдывать!) в умерщвляемом им добре, осмысление бессмыслицы в убиваемом ею смысле»²⁵³. Если до этого зло рассматривалось как неполнота добра или как убийство, то теперь речь идет о неизбежном зле, то есть о смерти каждого человека. В такой ситуации единственным выходом является метафизический оптимизм, поскольку речь пойдет именно об оправдании смерти: «Нет, лучше, достойнее – «быть пессимистом» (т. е., говоря простыми словами, – страдать) в самой жизни, в метафизике же – «быть оптимистом». К тому же здесь и нельзя им не быть: здесь лишь можно по недомыслию считать себя «пессимистом» или (что то же самое) не быть систематиком. Страдать же надо реально, а не в сонном мечтании»²⁵⁴. Одна из главных тем, которую также разбирает Карсавин в своей «Поэме о смерти» является теодицея. Он подходит к теодицее нестандартно: сначала он откровенно заигрывает с Богом, чуть ли не богохульствует, но в дальнейшем он показывает, что страдания Бога являются трагедией, без которой невозможна теодицея. Л.П. Карсавин пишет: «Если Бог тебя на том свете спросит: «Зачем ты на земле так безобразничал?» – смело отвечай: «Зато, Господи, я и страдал». И,

²⁵² Ibid. С. 238.

²⁵³ Ibid. С. 239.

²⁵⁴ Ibid. С. 240.

поверь мне, Бог в тупик станет. Что же, в самом деле, сможет Он тебе ответить, если сам Он страдал в тебе? Не страдай Он – не было бы и нашего безобразия, из-за которого мы страдаем»²⁵⁵. Человек есть существо не только страдающее, но и умирающее, о чем автор не устает повторять: «Человек есть существо умирающее. Смерть его – он сам как собственное тление. Понятно, что, общаясь с другими, он может лишь заражать их трупным ядом, если только это нужно. Ибо и они все так же умирают и тлеют»²⁵⁶. Одна из главных проблем человека заключается в том, что он не может умереть до конца, как бы исчерпать зло, но лишь вечно умирает, не достигая даже в этом полноты: «Умирание – распадение. Окончательная смерть – полный распад. Но дело-то в том, что мы все только распадемся, только умираем, а не распались и не умерли...»²⁵⁷. В христианстве грех пришел к человеку от диавола, для Карсавина грех заключен в человеческом уме, который развращает человека: «Напрасна и случайна одинокая жизнь и «на казнь обречена». Словно и не по своей воле появился на свет. Словно какой-то чародей «воззвал тебя из ничтожества», но оставил в тебе слишком много этого самого ничтожества. Страстью души он не наполнил, но ум-то «сомнением оковал», если только ум и сомнение не одно и то же. – Ум высмеивает всякую цель и даже себя самого»²⁵⁸. Об этом же автор говорит другими словами, опираясь на библейскую мифологию: «Не разум ли это развращает жизнь? – Разум высмеивает все, даже себя самого, бесстрастно убивает всякое желание. В царстве разума все распадается, рассеивается; и он один, холодный, скользит, как змей, в облаке праха. Ибо разум и есть тот самый древний змий, который хитрыми и гибкими, как его извивающееся тело, словами обманул

²⁵⁵ Ibid. С. 240.

²⁵⁶ Ibid. С. 245-246.

²⁵⁷ Ibid. С. 246.

²⁵⁸ Ibid. С. 247.

светловолосую Еву, а цветущий рай превратил в безводную пустыню. Он не смотрит на небо и не видит неба, хотя небо в нем отражается: он пресмыкается. Ему недоступно живое: все он должен сначала умертвить. Он питается прахом, древо жизни делает деревом познания и смерти»²⁵⁹. Идея разврата встречалась и у «николаитов», но у них она носила буквальный характер. Несколько иначе смотрит на проблему познания Бердяев, видя в познании не грехопадение, а свободный акт. Примечательно, что Бердяев ставил человеческую свободу выше всего: «Совсем не само познание есть грех и отпадение от Бога. Само познание есть положительное благо, обнаружение смысла. Но срывание с древа познания добра и зла означает жизненный опыт злой и безбожный, опыт возврата человека к теме небытия, отказ творчески ответить на Божий зов, противление самому миротворению. Познание же, с этим связанное, есть раскрытие премудрого начала в человеке, переход к высшему сознанию и высшей стадии бытия... Хорошо ли, что возникло различие между добром и злом? Есть ли добро - добро и зло - зло? Мы принуждены ответить на это парадоксально: плохо, что возникло различие между добром и злом, но хорошо делать это различие, когда оно возникло, плохо, что пережит опыт зла, но хорошо, что мы познаем добро и зло, когда опыт зла пережит»²⁶⁰. Контроверза веры и разума оказывается типичной для метафизики смерти Карсавина. Л.П. Карсавин выступает, как истинный христианский апологет, в пользу веры: «Разум совсем не огнедышащий Дракон. Без ярости и без радости, равнодушно и как бы безжизненно умерщвляет и разлагает он всякое желание и высмеивает всякую цель. В его призрачном, зеркальном царстве все распадается и рассеивается колючею ледяною пылью... Удивительно, как еще живет разум, ибо ведь он – я сам, а я-

²⁵⁹ Ibid. С. 248-249.

²⁶⁰ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М., 1993. – С. 48.

то живу. Живу ли? – Нет желаний, которые бы осуществлялись. Нет веры во что бы то ни было. Порожденное темною душою сомнение вернулось в нее и стало ее безволием. Все бессильно разлагается... – Уныние, тление, которому нет конца; не жизнь и не смерть, а – вечно живущая смерть»²⁶¹. Главное онтологическое положение метафизики смерти Карсавина выглядит следующим образом: «В самом деле, как может умереть живущая смерть, раз вечное умирание и есть ее жизнь? Невозможно и представить себе ее конец или начало»²⁶². Иными словами: «Что же это за жизнь, если в ней нет умирания? В такой «жизни» ничего не исчезает и, стало быть, ничего и не возникает. В ней нет недосказанного и мимолетного. Любви в ней нет, ибо нечего отдать, нечем пожертвовать: все стоит на месте, неотъемлемое, неизменное. Это не жизнь без смерти, а смерть без жизни: то, чего нет»²⁶³. Подходя к решению проблемы смерти, Карсавин стремился остаться в рамках христианской теологии смерти: «Конечно, и я умру, как все. Но это еще неполная, не окончательная смерть»²⁶⁴. Человеческая смерть делает человека в какой-то степени автономным, поскольку даже Бог не может сделать бывшее небывшим. Более того, умирающий человек умирает в Боге, то есть смерть как бы присутствует в Боге: «Того, что было и есть, сам Бог не сделает небывшим, ибо Им все живет. Не живи я-умирающий в Боге, меня бы совсем не было: я бы даже не умирал. В Нем вечно мое тело, это самое тело, сейчас ощущаемое мною только в его меняющемся средоточии, этот самый телесный процесс без конца и начала. Конечно, тело мое распадается, даже кости мои обратятся в прах. Но и останется вместе с тем мое тело, останется всякое мгновение его жизни. Сохранится мое сознательное средоточие мира, хотя уже не

²⁶¹ Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. – М., 1992. – С. 251.

²⁶² Ibid. С. 251.

²⁶³ Ibid. С. 251.

²⁶⁴ Ibid. С. 254.

буду ограничивать себя им так, как теперь, но: из него охватчу еще и весь мир как мою телесность»²⁶⁵. Исходя из идеи всеединого человека Карсавин приходит к выводу о всеобщем характере человеческих страданий. Страдают и умирают все: «Сейчас уже мучаюсь я во всем мире. Горю в теле несчастной жидовки, жалобно пишу в придавленной мною черной мухе. И я же давлю муху, огнем сжигаю жидовку; и не могу не давить и не сжигать, собственный свой палач и собственная своя жертва. Знаю все это, но пока – «только-ограничено» мое тело, резко отделено от других, а потому не очень еще чувствую: точно вспоминаю. Умерев же – почувствую»²⁶⁶. Поскольку Карсавин избирает роль метафизического бунтаря, то он вынужден рисовать для себя загробное существование черными красками: «Смерть не конец жизни, а – начало бесконечной адской муки. В смерти все умершее оживает, но как бы только для того, чтобы не исчезло мое сознание, чтобы всецело и подлинно переживал я вечное умирание в бесконечном умирании мира. Разверзается пучина адская; и в ней, как маленькая капля в океане, растворяется бедная моя земная жизнь»²⁶⁷. Л.П. Карсавин задается вопросом: «Но кто же обрек меня на вечную муку ада, в котором, как капля в океане, растворяется бедная моя земная жизнь? Кто могучим проклятьем двоим отдал меня в рабство неодолимой необходимости? Бог ли, милосердно меня создавший?»²⁶⁸. Карсавин отваживается на обвинения в адрес Бога только для того, чтобы показать отчаяние человека перед лицом смерти: «Мог ли я подозревать, что Бог, говоривший со мною, как старый добрый Отец, из-за маленькой неосторожности сразу же впадет в ярость, выгонит меня из рая, а из всех Своих даров оставит мне вечность, которая для меня будет

²⁶⁵ Ibid. С. 255.

²⁶⁶ Ibid. С. 256.

²⁶⁷ Ibid. С. 257.

²⁶⁸ Ibid. С. 260.

вечною мукой? Всезнающий должен был это предвидеть. Объявивший Себя Любовью должен был меня пожалеть. А если хотел Он быть только справедливым, так должен сообразить, что кара не пропорциональна вине»²⁶⁹. Н.А. Бердяев видит в человеческих страданиях саму человеческую природу: «Мучительное, причиняющее страдание противоречие человека заключается в том, что он есть существо в нераскрытой глубине своей бесконечное и устремленное к бесконечности, существо, ищущее вечности и предназначенное к ней и вместе с тем, по условиям своего существования, конечное и ограниченное, временное и смертное»²⁷⁰. Карсавин, говоря от лица обычного человека-богохульника, отказывается принять свои страдания и Бога, якобы приносящего человеку страдания: «В непризнании такого Бога – предел Его могуществу и моя свобода, единственное мое сокровище. Может быть, Он ухитрится еще увеличить мою муку: так, что уже ничего не посмею ни сказать, ни подумать. Но сейчас еще могу говорить и говорю на веки вечные: не признаю такого Бога...»²⁷¹ Из рассуждений становится ясно, что речь идет именно о Боге Ветхого Завета: «Из глубины Твоего ада, из беспредельной необходимости подымается моя свобода. И как же, как Ты уничтожишь ее? – Умертвишь меня? Разобьешь, неудачливый горшечник, Тобою же сделанный глиняный сосуд? – Ну, не будет меня. Но того-то, что был я, Ты не уничтожишь. А для Тебя, кажется, то, что было, и всегда есть. Или вспомнишь о Своем «всемогуществе» и на Себя самого накинешь пелену великого неведения? Что станет тогда с Твоею мудростью? Да и как же тогда Ты будешь – Тот, кто всегда есть? Видишь, до чего доводит самовластное и необдуманное «да будет»?»²⁷². Идея Бога-

²⁶⁹ Ibid. С. 261.

²⁷⁰ Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1993. – С. 291.

²⁷¹ Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. – М., 1992. – С. 261-262.

²⁷² Ibid. С. 262.

горшечника типична для Ветхого Завета, а гностики использовали ее в своей мифологии, пытаясь показать, что ветхозаветный Бог не был Творцом, но был лишь демиургом. Тут же Карсавин указывает всем богохульникам на связь жизни и смерти: «Совершенно напрасно люди воображают, что они хотят только жить, а умирать вовсе не хотят. Столь велико недомыслие, что не так давно попытались даже Христово учение исказить, утверждая, будто смысл его в том, чтобы уничтожить смерть. Было бы вполне правильно, если бы при этом говорили о победе над смертью же, т. е. о победе Божественной или полной смерти над неполною. Ибо лишь таким путем и достижима проповеданная Христом Жизнь через Смерть или Богобытие»²⁷³. В разделении жизни и смерти выражается своеволие человека, его отказ от Бога и Его смерти: «Разделяю я смерть и жизнь, страданье и наслажденье, ибо разумничая разделяю себя; разделяю себя, ибо разделяю себя и Бога; разделяю себя и Бога, ибо мало Бога хочу (хочу и не хочу сразу). Если взять настоящее Божье «хочу», каким бы оно должно быть, то – не хочу я Бога. А это маленькое словечко «не» – глубочайшая тайна. В этом маленьком «не» – все мировое зло»²⁷⁴. Здесь же автор вводит и объясняет новое понятие – «не»: «Какое это хотя и маленькое, а могущественное «не»! – Оно в Вас; а если оно в Вас, то во мне не быть его уже не может. Оно во всякой твари, во всем мирозданьи»²⁷⁵. Далее Карсавин поясняет: «Маленькое, но могущественное «не» и есть зло. Ибо зло или грех не стихийная сила, как умствуют манихеи, а недостаток, вольная немощь. Кажется же зло чем-то потому, что оно недостаток силы или бытия. Смотришь ты на силу, чувствуешь ее недостаток, но не видишь недостатка, которого нет, и путаешь его с самою силою. Потому, пытаясь одолеть зло, ты вместо того, чтобы усилить силу и ею исполниться, бежишь от нее и

²⁷³ Ibid. С. 272.

²⁷⁴ Ibid. С. 274.

²⁷⁵ Ibid. С. 275.

слабеешь или пытаешься уничтожить силу, которая – добро. Повесил ты злодея, вообразив, что он и есть зло, а зло-то лишь перебралось из него в тебя, и не злодея, но Христа ты повесил. Почему же чувствуем мы недостаток силы, ты и сам далее сообразишь. В Боге же недостатка силы нет: никак не умаляет Он Своего хотения. В Боге либо нет зла, либо оно что-то другое. А в нас во всех зло есть, но – сравнительно»²⁷⁶. Идея греха была типична для «исторического гностицизма» и встречалась, например, у «сифиан», Василида и «василидиан». Исходя из гностического антропоцентризма, Л.П. Карсавин приходит к мысли о том, что человек сознает зло (грех) мира и его страдание, являясь как бы центром всего мироздания: «Не сознает мир своего зла ни в бесчувственном камне, ни в рабствующем тлению звере и как бы безвинен. И боль-то позвоночное ощущает для того, чтобы как-нибудь собой не пожертвовать. Но я, человек, осмыслю в себе страдание мира; и весь мир сознает во мне свое «не», свой грех, свое зло»²⁷⁷. Собственно спасение мира заключается в окончательной смерти Бога, позволяющей обожить мир: «Хочет Бог вполне умереть: жертвенною Своею Любовью всецело обожить мир. Но ради свободы мира не позволяет Он воле Своей всецело проявиться, стать делом. Хочет Он без всякого «не», а принуждает Себя, как раба, делать лишь то, что хочет мир. Не дает Он Себе излить в мир больше любви, чем мир просит. Страдает Он малостью мировой муки: полуживет без надежды на Смерть, вечно умирает в аду»²⁷⁸. Идея Бога, находящегося в аду из любви к людям встречается в одном из изречений Мейстера Экхарта: «Ну, милый человек, а если б Бог захотел бросить тебя в ад, что бы тогда сказал?» Тот отвечал: «Меня! бросить в ад? Посмотрел бы я, как бы Он это сделал! Но даже и тогда, даже если б Он и бросил меня в ад, у меня нашлись бы две руки,

²⁷⁶ Ibid. С. 278.

²⁷⁷ Ibid. С. 279.

²⁷⁸ Ibid. С. 281.

которыми я бы ухватился за Него. Одна, это – истинное смирение, и им я обвился бы вокруг Него; моя другая рука – любовь, и ею я обхватил бы Его». Потом он сказал еще: «Я хочу лучше быть в аду с Богом, чем в Царствии Небесном без Него»²⁷⁹. Карсавин утверждает: «Весь ад принимает живейшее участие в строительстве Царства Божьего. Кроме адского огня, нет силы, которая могла бы уничтожить нечестие и ложь, скрывающиеся под маскою богословского благополучия и религиозной слюнявости»²⁸⁰. Такая мысль о связи адского и божественного и о страдании Бога в аду вступает в противоречие со словами из Деяний (Деян. 2: 31): «Он прежде сказал о воскресении Христа, что не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления». Хотя авторство Деяний научно не установлено (христианская традиция приписывает авторство Луке), но в целом сама мысль о страдании Бога в аду является еретической для традиционного христианства. Понятие «не» позволяет диалектически прийти к воле Бога, к желанию принять Бога: «Моему маленькому «не» в моем «не хочу Бога» говорю я новое, настоящее «не». Остается у меня одно «хочу Бога». Точно ничего я и не отрицал, а лишь сказал наконец «да» полноте своей и Божьей. Не для того ли, чтобы сказать это «да», и вызывал я из небытия мое маленькое «не»? Не мое ли «да» создало его, чтобы его уничтожить? Ибо «да»-то мое наверно есть; и не мое даже оно, а Божье. Им Бог утверждает меня и им, как Своим «Не», Себя самого ради меня отрицает. Не «да» ли мое и Божье – то, что действительно есть в моем «не», как мое настоящее «не»?»²⁸¹ В конечном итоге Карсавин приходит к идее С.Л. Франка о непостижимости Бога. Именно эта идея является спасительной и приводит к теодицее: «Непостижимо совершенство Божье, но – так,

²⁷⁹ *Мейстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения. – СПб., 2000. – С. 190.

²⁸⁰ *Карсавин Л.П.* Поэма о смерти // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. – М., 1992. – С. 289-290.

²⁸¹ *Ibid.* С. 291.

что наученным неведением его и постигаем; и оттого в неизрекоемой любви стонет и плавится сердце. Не уменьшается оно оттого, что и перестает быть совершенством, а – увеличивается и еще: становится видимым. Ибо Бог – жертвенно созидает и преодолевает Свое несовершенство, дабы мир был и обожился»²⁸².

Гностический этос смерти.

Смерть оказывается ключевой категорией гностического дискурса «каинитов», Валентина и «валентиниан». Карсавин в целом выступил как продолжатель гностической традиции, попытавшись адаптировать ее для традиционного христианства. «Поэма о смерти» является своеобразным продолжением работы «Noctes Petropolitanae». Поэтому не приходится удивляться, что тема смерти впервые появляется именно в этой работе Карсавина: «Всему должно отдать себя мое двуединое я и все в себя приять единство жизни и смерти. Не для духовной жизни только на земле я рожден, но и для жизни телесной; и подвиг мой не в борьбе с моей плотью, а в преображении ее»²⁸³. Эта идея оказывается очень созвучна Евангелию от Филиппа: «10) Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое – братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие – не хороши, и плохие – не плохи, и жизнь – не жизнь, и смерть – не смерть. Поэтому каждый будет разорван в своей основе от начала. Но те, кто выше мира, – неразорванные, вечные»²⁸⁴. Двухединая неразличенность жизни и смерти – это и есть гностическое понимание смерти и жизни.

Может показаться, что в «Поэме о смерти» Карсавин во всем следует за идеями гностиков, даже использует их терминологию: «Как ранним утром холодным звон колокольный, слышна на темной земле

²⁸² Ibid. С. 296.

²⁸³ Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 201.

²⁸⁴ Апокрифы древних христиан. – М., 1989. – С. 275.

благая весть о Царстве Господнем. Из глубины моей слышен этот звон... И как же не могу, как же не хочу сказать моего «да»? – Вижу Дитя, а в Нем – себя самого. Вижу Божью Плирому»²⁸⁵. Неоднократно он использует понятие «Плерома» для раскрытия своей метафизики смерти: «Но не для себя хочу быть Богом: – для того, чтобы «скорее» из ада извести Бога и, дав Ему вполне за меня умереть, своею жертвенной смертью Его воскресить (может быть, только лучше сказать не: «скорее», а: «полнее»). Знаю, что не осуществить мне этой моей воли. Навсегда останется она лишь напряженным хотеньем, лишь ничтожною частью претворится в несовершенный наш мир. Будет она скована моим же не-хотеньем, которое живет лишь тем, что она хочет, – моим «не»; будет неодолимой свободой в обличье рабыни... Но и в несовершенном мире не светится ли улыбкою Элените нетленной Твоя Красота? Не безобразный ли туман вся Плирома Твоя без этой улыбки? Не живет ли в маленьком «не» настоящее «не»? Совершенной Любовью Своей создал Ты мое несовершенное бытие. – Как же будет во мне Твоя Любовь без него?»²⁸⁶. Иногда Карсавин заменяет «Плирому» «Полнотой», то есть переводом, но гностический смысл от этого не исчезает: «Это мир не выносит видения Божьей Полноты и разрушается при одном приближении Божества. Бог же никого не умерщвляет, Бог живых, а не мертвых, ибо Он – Любовь»²⁸⁷. Несколько небрежное отождествление Бога и Полноты наводит на мысль, что гностическая терминология оказывается второстепенной для Карсавина: «Не может не быть моего несовершенства: познает его Разум Христов, и уже есть оно. Не может оно не быть вечно: обожено оно, и то, что есть и было, всегда будет. Но обожено несовершенство, а потому – как же оно может не усовершиться, не восполниться, не преодолеть себя? Ведь

²⁸⁵ Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. – М., 1992. – С. 292.

²⁸⁶ Ibid. С. 304.

²⁸⁷ Ibid. С. 268.

Бог – и Полнота, и не Полнота в Полноте»²⁸⁸. Разумеется, в «историческом гностицизме» такого отождествления Бога и Плеромы не наблюдалось. Но в этом-то и кроется основная загадка метафизики смерти Карсавина. Дело в том, что придерживаясь гностической парадигмы в самом начале, Карсавин постепенно переходит к христианской теологии смерти: «Бог безвинно страдает за меня и во мне. Не хочу ли я ради Него, ради Его Полноты страдать тоже безвинно? Не сводим ли мы, наконец, счеты нашей взаимной любви? И не скоро ли (впрочем, здесь слово «скоро» уж совсем не годится, ибо вечное умирание как раз и должно остаться вечным), не «скоро» ли умру Его Смертью?»²⁸⁹

В своей «Поэме о смерти» Карсавин стремится «очистить» гносис, христианизировать его и адаптировать для христиан. С этой целью Карсавин высказывает ряд положений, расходящихся с традицией «лжеименного гносиса» и даже противоречащих этой традиции. Так Карсавин открыто критикует гностический докетизм, видя в нем угрозу христианству: «Или ты думаешь, что Христос позабыл о земной Своей жизни, о твоих плевках, о Голгофе? Или вспоминаемое Им такая же полумертвая мысль, как твое воспоминание, а не сама Его жизнь? Не воображаешь ли, что Тело Его – призрак? А ведь хлеб, который ты ешь, и вино, которое пьешь, да и сам ты: все – Его Тело. Или ты тоже призрак?»²⁹⁰. Особо следует отметить критику гностического мироотрицания: «Значит: я ничтожество, а у тебя есть какое-то свое старание?! Хочешь, как купец, получить Богобытие в обмен на то бытие, которое в него входит и которое даром дал тебе тот же Бог! Хочешь надуть Бога: Его же деньгами Ему уплатить. Этот мир, Тело Христово, для тебя лишь деньги, чтобы купить Небесное Царство. Ради этого Царства ты

²⁸⁸ Ibid. С. 297-298.

²⁸⁹ Ibid. С. 305.

²⁹⁰ Ibid. С. 282.

отрекаешься от Христа»²⁹¹. Такая критика наиболее полно реализуется на фоне божественной красоты: «Ты научишь, Ты учишь уже меня жалеть и любить наш скудный мир. Впрочем, знаю ли я другой? Ты показываешь, как и в нем светится нетленная Твоя красота»²⁹². Человек не должен, по мнению Карсавина, отказываться от страданий. А между тем отказ от страданий является общим местом в гностической мифологии: «Вне всякого сомнения, хотят люди жизни через смерть, наслажденья страданьем или блаженства, но только сами не знают, чего хотят. Разделились они с Богом, разделили Его и потому всё уже разделяют. Одного и того же – Божьей Жизни чрез Смерть – сразу и хотят они, и не хотят, внутренне разделяясь. А воображают, двуглазые, будто хотят одного: жизни и наслаждений, не хотят же другого: смерти и страданий. Думают они, будто сами, по доброй воле живут и наслаждаются, а смерть и страдание – лишь роковые следствия, уповательно устранимые. И вместо того, чтобы подойти к Богобытию с другого конца: со стороны страданий и смерти, – измышляют они, будто не по доброй воле страдают и умирают, а кто-то их мучает и умерщвляет, Бог или дьявол... И не понимаем, что, приняв часть Божьей Любви, жертвуем уже собою (хотя и мало), т. е. страдаем и умираем. Без понимания же этого нет, строго говоря, и жертвы: есть только жгучая бессмысленная мука. Бедные мы, глупые мы люди!»²⁹³. Л.П. Карсавин не ограничивается этой критикой, но доходит даже до отказа от гностического понятия «Deus otiosus», что является вершиной христианизации гносиса: «Нет! Это нам самим хочется ленивого и сонного покоя, и выдумываем мы себе ленивого Бога. Тяжел Крест Божий. Не по плечу он миру. Не поднять нам его... Не Бог, а мир ничего не делает. Не Бог полусонно мечтает, а мир. В мире, а не в Боге нет любви, жертвенной – какая еще

²⁹¹ Ibid. С. 294.

²⁹² Ibid. С. 284.

²⁹³ Ibid. С. 273.

есть другая? И медленно в мире тянется время, день за днем, год за годом, века за веками»²⁹⁴. Таким образом, гностический этос Карсавина оказывается тесно связан с христианской традицией, ради которой Лев Платонович Карсавин адаптирует (христианизирует) этот гносис.

Подводя итог нашему исследованию, сопоставим основные категории гностического этоса в нравственной метафизике Л.П. Карсавина с категориями гностического этоса в «историческом гностицизме». Добро в метафизике Карсавина имеет соответствия у «карпократиан», Валентина и «валентиниан» и у Маркиона Синопского. Зло (как незнание), встречающееся в работах Льва Платоновича Карсавина, отмечено также у Симона Мага и «симониан», «карпократиан», Василида и «василидиан», Валентина и «валентиниан» и у Маркиона. Совместное спасение встречается не только у Карсавина, но и у Валентина и «валентиниан». Категория разврата («разум развращает») встречается также у «николаитов». Категории жизни и смерти рассматривают кроме Карсавина «каиниты», Валентин и «валентиниане». Категория греха встречается у «сифиан», Василида и «василидиан». Любовь и веру рассматривают «карпократиане», Василид и «василидиане», Валентин и «валентиниане». Мудрость является ключевой категорией не только для гностического этоса Карсавина, но и для Василида и «василидиан», Валентина и «валентиниан». Как мы видим, гностический этос Л.П. Карсавина имеет много соответствий с «историческим гностицизмом», хоть и отличается от последнего, являясь своеобразной адаптацией гносиса для христианства. Основные результаты нашего исследования удобно представить в виде второй сводной таблицы.

²⁹⁴ Ibid. С. 269.

Категории гностического этоса в нравственной метафизике Л.П. Карсавина	Категории гностического этоса в «историческом гностицизме» и названия соответствующих гностических направлений и групп
Добро	Добро («карпократиане», Валентин и «валентиниане», Маркион)
Зло (как незнание)	Зло (как незнание) (Симон Маг и «симониане», «карпократиане», Василид и «василидиане», Валентин и «валентиниане», Маркион)
Совместное спасение	Совместное спасение (Валентин и «валентиниане»)
Разврат («разум развращает»)	Разврат («николаиты»)
Жизнь и смерть	Жизнь и смерть («каиниты», Валентин и «валентиниане»)
Грех	Грех («сифиане», Василид и «василидиане»)
Любовь и вера	Любовь и вера («карпократиане», Василид и «василидиане», Валентин и «валентиниане»)
Мудрость	Мудрость (Василид и «василидиане», Валентин и «валентиниане»)

Заключение

В завершении нашего исследования мы бы хотели еще раз отметить основные проблемы, с которыми нам пришлось столкнуться при изучении данной темы. Гносис как некая особая форма мировоззрения предстает в различных исторических вариантах, однако вся наша работа была направлена на обоснование единственного варианта – христианского гносиса или «исторического гностицизма». Л.П. Карсавин, разумеется, не был «гностиком» в прямом смысле этого слова, философ был лишь исследователем «исторического гностицизма».

Многие ученые до сих пор отказываются видеть в гносисе гетеродоксальное христианство, оставаясь под воздействием мифологем, созданных ересиологами в ходе раннехристианской полемики. Это довольно странно, поскольку на сегодняшний день переведена вся библиотека Наг Хаммади, демонстрирующая христианскую аскетическую природу гностического этоса. Перед нами стоит задача продолжить дело Л.П. Карсавина и попытаться инкорпорировать гносис в христианскую культуру. Раскрыв гностический этос, мы доказали, что у нас нет оснований говорить о «гностическом либертинизме» как о научно доказанном факте. Обвинения в либертинизме были типичным приёмом раннехристианской полемики, поэтому их нельзя воспринимать слишком серьезно. Более того, поощрение либертинизма отсутствует в «гностических» текстах. Христиане-гностики были аскетами, не допускавшими либертинизма.

Одна из проблем, с которой сталкивается любой ученый, пытающийся найти параллели между «историческим гностицизмом» и традиционным христианством, заключается в том, что «гностические» тексты не очень похожи на всю остальную раннехристианскую

литературу. Это можно объяснить несколькими причинами: 1) христианская протолитература, как хорошо известно, претерпела определенные изменения, а «гностические» тексты сохранились, хоть и в переводе, но без догматических изменений; 2) учение христиан-гностиков расходилось с учением ортодоксов, однако – и это следует особо подчеркнуть – христиане-гностики были образованными представителями раннего гетеродоксального христианства, поэтому их версия христианства с точки зрения науки (а не догматики) имеет такие же права, что и версия ортодоксов.

Л.П. Карсавин в своей нравственной метафизике попытался приблизить «исторический гностицизм» к традиционному христианству. Отметим, что данная попытка не удалась, поскольку философ, как ни странно, оказался несколько скован с точки зрения христианской догматики. Карсавин выступил как богослов, остро чувствующий все изъяны традиционного христианского Священного Предания. Тем не менее, знакомство Карсавина с «гностическими» текстами соответствовало современному для него уровню. Философ не был знаком с библиотекой Наг Хаммади, что, по всей видимости, и определило его трактовку гносиса.

Гностический этос представлен в нравственной метафизике Л.П. Карсавина в следующих категориях: «добро», «зло» «совместное спасение», «разврат», «жизнь», «смерть», «грех», «любовь», «вера», «мудрость». Все эти категории имеют соответствия в «историческом гностицизме» и в традиционном христианстве, образуя структуру «гностического этоса» в системе Карсавина. Хотя творчество Л.П. Карсавина отмечено влиянием гносиса, сам Карсавин не был крупным специалистом по «историческому гностицизму». Л.П. Карсавин явно уступает таким исследователям, как Ю. Данзас и М.Э. Поснов. Довольно перспективной в этой связи темой является изучение дореволюционного

научного наследия отечественных исследователей «исторического гностицизма».

Тема, затронутая нами в данной работе, оказалась столь объемна, что многие вопросы по объективным причинам остались частично либо полностью за рамками диссертационного исследования. К числу таких вопросов следует отнести этику Апостола Павла и ее влияние на гностический этос, гностические истоки ортодоксальной монашеской этики, сходства и отличия «гностического» и ортодоксального антииудаизма. В изучении философского наследия Л.П. Карсавина пока тоже рано ставить точку. Мы подошли к творчеству философа с позиций гностического этоса, но заслуживает пристального внимания со стороны исследователей поэзия Карсавина, равно как и софийная поэзия В.С. Соловьева, о. Павла Флоренского и многих других русских философов и богословов. Выявление гностического этоса в творчестве данных мыслителей наряду с историческими исследованиями, посвященными «историческому гностицизму», может стать прочным фундаментом для обоснования гностической природы христианства и для примирения «исторического гностицизма» с современной христианской культурой.

Библиография

1. Апокрифы древних христиан. – М., 1989. – С. 215-289.
2. Апресян Р.Г. Любовь // Этика. Энциклопедический словарь. – М., 2001. – С. 243.
3. Апресян Р.Г. Эгоизм // Этика. Энциклопедический словарь. – М., 2001. – С. 557.
4. Афонасин Е.В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. – СПб., 2002. – С. 49-303.
5. Афонасин Е.В. Гнозис в зеркале его критиков: античный гностицизм в контексте платонической философии поздней античности // Историко-философский ежегодник. – М., 2002. – С. 176-212.
6. Афонасин Е.В. Гностицизм второго века н. э.: Античные свидетельства. – Новосибирск, 1999. – 44 с.
7. Афонасин Е.В. Философия Климента Александрийского. – Новосибирск, 1997. – 127 с.
8. Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Эмос // Этика. Энциклопедический словарь. – М., 2001. – С. 600.
9. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М., 1993. – С. 48-291.
10. Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов в восьми томах. Т.3. – М., 2001. – С. 210.
11. Болотов В.В. Учение Оригена о Св. Троице. – СПб., 1879. – С. 7-14.
12. Бородай Т.Ю. Критика гностицизма у Плотина // Вопросы философии. – 2000. – № 10. – С. 128-154.
13. Ванеев А.А. Два года в Абези. Наше наследие. – 1990. – № 3. – С. 75.

14. Веттер Г.А. Л.П. Карсавин // Русская религиозно-философская мысль XX века: Сб. статей. Под ред. Н.П. Полторацкого. – Питтсбург, 1975. – С. 251-261.

15. Гайденко П.П. Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы Гегеля и Вл. Соловьёва // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 75-93.

16. Гарнак А. История догматов // Сб.: Раннее христианство. В двух томах. Т.2. – М., 2001. – С. 142.

17. Гностики или «о лжеименном знании». – Киев, 1996. – 393 с.

18. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 2004. – 557 с.

19. Гуроян В. Воплощенная любовь. Очерки православной этики. – М., 2002. – 269 с.

20. Гусейнов А.А. Античная этика. – М., 2003. – С. 199-265.

21. Гусейнов А.А. История этических учений. – М., 2003. – С. 483-856.

22. Даурли Д.П., Эдинггер Э., Зелинский В. К. Г. Юнг и христианство. – СПб., 1999. – 287 с.

23. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. – СПб., 2001. – 279 с.

24. Дьяков А.В. Гностицизм и русская философия (опыт историко-философского исследования). – Курск, 2003. – С. 12-13.

25. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. – «Алетейя». – СПб., 2000. – С. 23-59.

26. Егоренков И.С. Парафраз Сима (Наг-Хаммади VII.1) // Письменные памятники Востока. – СПб., 2005. – № 2(3) осень-зима. – С. 84-112.

27. Зеньковский В.В. История русской философии. Т.II, Ч.2. – Л., 1991. – С. 147-157.

28. Ильин И.А. Собрание сочинений. – М., 1993. Т. 1. – С. 34.
29. Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (Офиты и Василид) // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 59-72.
30. Карсавин Л.П. О добре и зле // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 250-283.
31. Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии 12-13 вв. – СПб., 1912. – 418 с.
32. Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. – М., 1992. – С. 235-305.
33. Карсавин Л.П. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). Предисл. и коммент. С.В. Мосоловой. – М., 1994. – 176 с.
34. Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 101-201.
35. Карсавин Л.П. Saligia // Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 37.
36. Козловски П. Философские эпопеи. Об универсальных синтезах метафизики, поэзии и мифологии в гегельянстве, гностицизме и романтизме. Пер. П.П. Гайденоко // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 37-52.
37. Козырев А. Гностическая тема в софиологических спорах 1930-х годов // Россия и Гнозис. Материалы конференции. – М., 2001. – С. 106.
38. Козырев А.П. Смысл любви в философии Владимира Соловьёва и гностические параллели // Вопросы философии. – 1997. – № 5. – С. 59-78.
39. Ленцман Я.А. Происхождение христианства. – М., 1960. – С. 170, 253-259.

40. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.VII. Кн.1. – М., 1992. – С. 31-36.
41. Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. – С. 348-366.
42. Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. – СПб., 2000. – 217 с.
43. Мень А. Читая Апокалипсис. – М., 2000. – 261 с.
44. Мещерская Е.Н. Апокрифические деяния апостолов. – М., 1997. – С. 112-113.
45. Митько А.Е. Место этики в философии всеединства Л.П.Карсавина. Автореферат канд. дис. – М., 1998. – С. 6-8.
46. Монахиня Елена. Профессор протоиерей Сергей Булгаков 1871 – 1944. Личность, жизнь, творческое служение, осияние фаворским светом. – М., 2003. – 407 с.
47. Назаров В.Н. Аскетизм // Этика. Энциклопедический словарь. – М., 2001. – С. 27.
48. Назаров В.Н. Богословие нравственное // Этика. Энциклопедический словарь. – М., 2001. – С. 54.
49. Назаров В.Н. Введение в теологию. – М., 2004. – 319 с.
50. Назаров В.Н. «Каждый из нас в глубине своей есть София» // Вопросы философии. – 1991. – № 9. – С. 171-189.
51. Назаров В.Н. Познай самого себя // Этика. Энциклопедический словарь. – М., 2001. – С. 356.
52. Николаев Ю. В поисках Божества. – Киев, 1995. – С. 76.
53. Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. – Брюссель, 1991. – 825 с.
54. Свенцицкая И.С. Тайные писания первых христиан. – М., 1981. – С. 181.

55. Светлов Р.В. Античный платонизм и александрийская экзегетика. – СПб., 1991. – С. 12-20.
56. Св. Иоанн Златоуст. Против иудеев. Слово второе // Творения: В 12 т. Т. 1. Кн. 2. – СПб., 1898. – С. 691-715.
57. Св. Иринея Лионский Творения 1996. Репринтное издание «Сочинения Святаго Иринея, епископа Лионскаго. Изданы в русском переводе протоиереем П. Преображенским. – СПб., издание второе, 1900. С. 19-109.
58. Свящ. Павел Флоренский. Микрокосм и макрокосм // Богословские труды. Сб. 24. – М., 1983. – С. 234.
59. Смагина Е. Библейская экзегеза и истоки гностицизма // Россия и Гнозис. Материалы конференции. – М., 2002. – С. 7.
60. Соловьев В.С. Гностицизм // Собрание сочинений. Т. 9 (дополнительный). – СПб., 1907. – С. 7-13.
61. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг Хаммади, 11, сочинения 2, 3, 6, 7). – М., 1979. – С. 16-18, 57-58.
62. Франк С.Л. Сочинения. – М., 1990. – С. 177-545.
63. Францов Г.П. Научный атеизм. – М., 1972. – С. 390-391.
64. Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т.1. – М., 1992. – С. V-LXXIII.
65. Хоружий С.С. Карсавин и де Местр // Вопросы философии. – 1989. – №3. – С. 79-92.
66. Хоружий С.С. Лев Платонович Карсавин // Литературная газета. – 1989. – №8. – С. 5.
67. Хосроев А.Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади. – М., 1991. – С. 45-46.

68. Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте (На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади). – М., 1997. – С. 258-263.
69. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. Т. 2. – М., 2002. – С. 143.
70. Четверухин А.С. Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. – СПб., 2004. – 445 с.
71. Шохин В.К. Санкхья-йога и традиция гностицизма // Вопросы философии. – 1994. – № 7-8. – С. 206.
72. Эллинские поэты. – М., 1999. – С. 320-321.
73. Юлихер А. Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора. Пер. Н.О. Врасской // Раннее христианство. Т. 1. – М., 2001. – С. 261-263.
74. Aland B. Gnosis und Philosophie // Proceeding of International Colloquium on Gnosticism. Ed. by G. Widergren. – Stockholm, Leiden, 1977. P. 34-73.
75. Amelineau M.E. Πιστις Σοφία (Pistis Sophia), ouvrage gnostique de Valentin, traduit du Copte en Français avec une introduction (Les classiques de l'occulte). – Paris, 1895. P. 22-23.
76. Bultmann R. Das Evangelium des Johannes. – Göttingen, 1941. S. 35-39.
77. Donovan M.A. Irenaeus in Recent Scholarship. – The Second Century, 4 (1984). P. 219-241.
78. Gero S. With Walter Bauer on the Tigris: Encratite Orthodoxy and Libertine Heresy in Syro-Mesopotamian Christianity // C. W. Hedrick and R. Hodgson, eds., Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity (Peabody, MA: Hendrickson). – 1986. P. 287-307.
79. Gottfrid A. Unparteiischen Kirchen und Kerzerhistorie. – 1677. S. 5-10.

80. Green H.A. *Gnosis and Gnosticism: A Study in Methodology*. – *Numen* 24 (1977). P. 95-134.
81. Harnack A. *History of Dogma*. Vol. I. – 1901. P. 266.
82. Harnack A. *Lehbuch der Dogmengeschichte*. – 1886. S. 12-13.
83. Jonas H. *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen. *Die mythologische Gnosis*. – 1934. – S. 44.
84. Lampe G.W.H. *The Seal of the Spirit* (London, 1967). P. 120-132.
85. Layton B. *The Gnostic Scriptures*. – New York, 1987. P. 199-444.
86. Lipsius R.A. *Die Quellenkritik des Epiphanius*. – Wien, 1865. S. 30-33.
87. Logan A. *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*. Edinburgh, T&T Clark, 1996. P. XX.
88. Marksches Christoph. *Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School*. – *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*. Ed. John Turner and Anne McGuire. Leiden: Brill, 1997. P. 401-438.
89. Massuet. *Dissertationes praeviae in Irenaei libros. Dissertatio (prior) de haereticis, quos libro primo recenset Irenaeus eorumque actibus, scriptis et doctrina*. – 1712. P. 10.
90. Matter J. *Histoire critique du gnosticisme*. T. I – III. – Paris, 1843. P. 14-19.
91. Neander A. *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*. – Hamburg, 1843. S. 25-32.
92. Mead G.R.S. *Fragments of a Faith Forgotten*. – 1900. P. 241.
93. Mead G.R.S. *Pistis Sophia. A Gnostic gospel (with extracts from the books of the Saviour appended) originally translated from Greek into Coptic and now for the first time englished from Puech H.-Ch. Le manicheisme. Son Fondateur. Sa doctrine*. – Paris, 1949. P. 32-33.
94. Pagels E. *The Gnostic Gospels*. – New York, 1979. P. 40-44.

95. Pearson B.A. *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1990. P. 152.

96. Perkins Pheme. *Irenaeus and the Gnostics: Rhetoric and Composition in Adv. Haer. Book One*. – *Vigiliae Christianae* 30 (1976). P. 193-200.

97. Petrement S. *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*. – N.Y., 1990. P. 21-22.

98. Puech H.-Ch. *Le manichéisme. Son Fondateur. Sa doctrine*. – Paris, 1949. P. 36.

99. Quispel G. *The Original Doctrine of Valentinus*. – *Vigiliae Christianae* 1 (1947). P. 43-73.

100. Rudolf K. *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. – Leipzig, 1977. S. 24.

101. Rudolf K. *Mandaeism. Iconography of Religions. Section XXI: Mandaism*. – Leiden: Brill, 1978. P. 55.

102. Schenke H.-M. *Das sethianische System nach Nag-hammadi-Handschriften // Studia Coptica* (ed. P. Nagel; Berliner Byzantinische Arbeiten 45). – Berlin, 1974. P. 14.

103. Schenke H.-M. *The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism // B. Layton (ed.), The Rediscovery of Gnosticism II: Sethian Gnosticism. SHR 41*. – Leiden, Brill. – 1980. P. 588-615.

104. Schmidt C. *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*. – Leipzig, 1892. S. 20-27.

105. Schmidt C. *Koptisch-gnostische Schriften. Erster Band. Die Pistis Sophia*. – *Die Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk*. – Leipzig, 1905. S. 18-19.

106. Schwartze's Latin version on the only known Coptis M. S. and checked by Amélineau's French version with an introduction. – London, 1896. P. 10.

107. Tardieu M., Dubois J.-D. Introduction à la littérature gnostique. T. I. – Paris, 1986. P. 21-37.

108. Timothy H. The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Assen, 1973. P. 23-39.

109. Turner J.D. Gnosticism and Platonism: The Platonizing Texts from Nag Hammadi in their Relation to Later Platonic Literature // Gnosticism and Neoplatonism (ed. R. T. Wallis; Studies in Neoplatonism 6; Albany: S.U.N.Y. Press) – 1992. P. 425-459.

110. Turner J.D. Ritual in Gnosticism. University Of Nebraska-Lincoln. SBL 1994 Book of Seminar Papers. – 1994. P. 136-181.

111. Turner J.D. Sethian Gnosticism: A Literary History // Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity (ed. C.W. Hedrick and R. Hodgson; Peabody, MA: Hendrickson Publishers) – 1986. P. 55-86.

112. Turner J.D. The Figure of Hecate and Dynamic Emanationism in The Chaldaean Oracles, Sethian Gnosticism and Neoplatonism // The Second Century Journal 7:4 – 1991. P. 221-232.

113. Turner J.D. The Gnostic Threefold Path to Enlightenment: The Ascent of Mind and the Descent of Wisdom // Novum Testamentum 22. – 1980. P. 324-351.

114. Turner J.D. To See The Light: A Gnostic Appropriation Of Jewish Priestly Practice and Sapiential and Apocalyptic Visionary Lore // Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy and Divination on Mediterranean Antiquity (ed. R. M. Berchman; Florida Studies in the History of Judaism 163. – Atlanta, 1998. P. 63-113.

115. Turner J.D. Typologies of the Sethian Gnostic Literature from Nag Hammadi // Colloque internationale sur les textes de Nag Hammadi, Université Laval, 15-22 Septembre, 1993 (Louvain and Quebec: Peeters and Université Laval). – 1994. P. 169-217.

116. Valantasis R. Is the Gospel of Thomas Ascetical? Revisiting an Old Problem with a New Theory. *Journal of Early Christian Studies* 7.1. – 1999. P. 55-81.

117. Waite C.B. *The History of the Christian Religion to the Year Two-Hundred*. – Chicago, 1900. P. 287-303.

118. Williams M. A. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. – Princeton, 1996. 335 p.

119. Wisse F. *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*. – *Vigiliae Christianae* 25. – 1971. P. 205-223.

120. Ysabel de Andia, *La résurrection de la chair selon les valentiniens et Irénée de Lyon // Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses*. – Paris, 1982. – № 15-16. P. 59-70.