

Два полюса восприятия Николая Кузанского в русской философии (С. Франк и Л. Карсавин)

Евлампиев И.И.

12.06.2010 г.

В XX веке Николай Кузанский оказался удивительно актуальным мыслителем. В русской философии к его наследию наиболее явно обращались С.Л. Франк и Л.П. Карсавин. Вслед за Кузанцем Франк понимает Абсолют как самодостаточный, «отрешенный», не позволяющий существовать рядом с собой ничему относительному. В этом случае мир и человек полностью растворяются в Абсолюте, они могут быть поняты только через Абсолют. Однако у самого Николая указанная тенденция сочетается с идеей случайности тварного мира, т.е. не полного его подчинения Абсолюту. Эта случайность объясняется тем, что тварный мир есть «пребывание Бога в ничто», где ничто оказывается независимым от Абсолюта. Карсавин показывает, что эта тенденция восходит к учению античных гностиков. Результатом такого понимания акта творения оказывается оригинальное учение о человеке, где человек понимается как потенциально абсолютное существо, призванное в своей земной жизни реализовать свою божественную сущность, стать равным Богу (у Николая Кузанского - Христу).

1

Русская философия в XX веке находилась в очень тесной координации с современной ей западной философией. Все самые известные западные мыслители конца XIX - начала XX века были хорошо известны их русским коллегам, а их идеи активно использовались и обсуждались. На этом фоне достаточно неожиданным и даже странным выглядит стремление некоторых русских философов обозначить преемственность своих систем по отношению к достаточно древним философским традициям. Наиболее любопытным и необычным в этом контексте является обращение к философским идеям Николая Кузанского. Дело в том, что в отличие от других известнейших классиков европейской философии - Платона, Аристотеля, Плотина, Августина, Фомы Аквинского и др., цитирование которых носило ритуальный характер и часто мало что говорило об особенностях философствования мыслителя, осуществлявшего такое заимствование, - Николай Кузанский не был не только популярным, но и даже хорошо известным мыслителем вплоть до начала XX века. Исследования Э. Кассирера и В. Дильтея, посвященные философии эпохи Возрождения, опровергли весьма распространенное до наших дней мнение, что Николай был одиноким мыслителем, не оказавшим существенного воздействия на последующее развитие европейской мысли. Устойчивость такого мнения была связана с тем, что труды Николая Кузанского практически не переиздавались с XVI века, не было и переводов на современные языки. Однако сегодня мы можем уверенно

говорить, что имя Николая Кузанского было знакомо наиболее влиятельным представителям философской мысли, а его идеи были востребованы и сыграли свою роль в становлении важнейших концепций европейской философии - неоплатонических систем эпохи Возрождения (М. Фичино, П. делла Мирандола, Дж. Бруно), системы Б. Спинозы, монадологии В. Лейбница, систем Фихте и Шеллинга. Тем не менее даже у тех мыслителей, которые испытали воздействие концепции Николая, мы редко находим прямые ссылки на его сочинения. Видимо, во всех этих случаях нужно говорить скорее о перекличке и созвучии идей, чем о прямом заимствовании.

Учитывая это, выглядит тем более странным, что русские философы XX века - С. Франк и Л. Карсавин - напрямую обращаются к наследию Николая Кузанского и используют его так, словно Кузанец является для них столь же современным и актуальным мыслителем, как А. Бергсон и Э. Гуссерль, идеи которых они также интегрировали в свои системы.

Чтобы объяснить внезапно проявившуюся актуальность Николая Кузанского для философии XX века, необходимо обратиться к конкретному анализу тех заимствований, которые Франк и Карсавин делают в наследии великого немецкого философа. Здесь прежде всего нужно отметить, что указанные заимствования оказываются чрезвычайно амбивалентными. Русские философы выделяют в наследии Николая два существенно различных слоя идей, ведущих к совершенно различным выводам в самой главной сфере, которая традиционно была в центре русской философии, - в философском учении о человеке. При чтении сочинений Кузанца такое резкое противостояние двух идейных планов далеко не очевидно, не бросается в глаза, но именно поэтому исследование использования его идей Франком и Карсавиным оказывается важным и для понимания собственного учения Николая, позволяет увидеть в этом учении некоторые внутренние противоречия, которые носят вполне диалектический, т.е. плодотворный, характер и во многом определяют богатство и неоднозначность интерпретации идей Кузанца в европейской философии.

Франк и Карсавин в равной степени обращают свое внимание на самый известный фрагмент учения Николая - на его концепцию Бога как абсолютного бытия, обуславливающего бытие мира и человека. Именно здесь они через свои интерпретации выявляют очень разные тенденции.

Начнем с Франка. Особенно активно он использует идеи Кузанца, неоднократно цитируя его сочинения, в первом из известнейших своих трудов, в книге «Предмет знания» (1915). Не меньшую роль играют идеи Николая и в главном метафизическом труде Франка, книге «Непостижимое» (1938); в предисловии к ней Франк прямо говорит о том, что его сочинение является современным развитием учения Николая Кузанского. «Для меня, - пишет Франк, - он в некотором смысле есть мой единственный учитель философии. И моя книга хочет быть, в сущности, не более чем систематическим развитием - на новых путях, в новых формах мысли, в новых формулировках старых и вечных проблем - основного начала его мировоззрения, его умозрительного выражения вселенской христианской истины» [Франк 1990, 184]. Эпиграф книги воспроизводит известное латинское изречение Николая, которое Франк

в своей книге переводит следующим образом: «Недостижимое достигается через посредство его недостижения» [Франк 1990, 465]; отсюда же происходит и название книги.

Очень характерно, что книга «Предмет знания» целиком посвящена описанию Абсолюта и его отношений с предметным миром, а все упоминания Николая Кузанского в книге «Недостижимое» относятся к тем разделам, где также речь идет об Абсолюте и о путях его познания. Оригинальнейшее учение о человеке Николая совсем не интересует Франка и никак не используется в его философских построениях.

Одной из главных идей метафизики Франка является понимание Бога, Абсолюта как полноты бытия, присутствующей в каждом элементе предметного мира и обуславливающей его существование. В этом смысле Абсолют оказывается единством всего, Всеединством, из безмерной полноты которого как бы выступают за счет относительного обособления и ограничения отдельные предметы и явления. Уже эта исходная онтологическая конструкция непосредственно восходит к Николаю Кузанскому, поскольку именно его можно считать первым представителем философии всеединства в новой философии (самые глубокие истоки концепции всеединства, как известно, лежат в философии Платона и в неоплатонизме).

Соответствующие идеи ясно выражены в первой книге главного трактата Николая «Об ученом незнании». Говоря о том, что максимум (Бог) выше любых конкретных определений, Николай пишет: «...каждая вещь в едином есть само это единое, а оно - и единое и все, и, значит, любая вещь в нем есть все» [Николай Кузанский 1979 I, 62]. Простейшая и бесконечная сущность максимума есть «простейшая сущность всех сущностей; все сущности настоящих, прошлых и будущих вещей всегда и вечно пребывают актуально в этой сущности, так что все сущности - это как бы сама же всеобщая сущность...» [Николай Кузанский 1979 I, 73]. Тем самым все совпадает со всем в Абсолюте, разнообразие вещей оказывается иллюзорным и несущественным на фоне его единства.

Воспринимая эту достаточно известную традицию, Франк главное внимание уделяет проблеме, которая находится и в центре трактата Николая Кузанского - описанию путей постижения Абсолюта, Бога. Здесь Франк на первый план выдвигает известнейшую идею Николая о том, что Абсолют есть слияние всех противоположностей, точнее, он выше всех противоположностей, характерных для отношений вещей в предметном мире. «В этом смысле, - пишет Франк, - Николай Кузанский справедливо говорит, что отдельные определения не присущи Абсолютному ни разделительно (в форме «либо-либо»), ни соединительно (в форме «и-то-и-другое»). Абсолютное есть сама «неинаковость», само «*non aliud*» - несказанное. Так перед нашим взором внезапно преобразуется облик недостижимого. Только что нам казалось правомерным определить его как всеобъемлющую полноту. Теперь же вынужденные воспринять его глубже, именно через начало «ни-то-ни-другое», мы видим его как ничто; и наше знание о нем есть знание некоего ничто и в этом смысле чистое незнание. Лишь в этой форме нам, по-видимому, удастся

проникнуть в непостижимое - понять его как абсолютное именно в его безусловной отрешенности (в согласии с первичным смыслом слова «абсолютное», которое, как известно, и значит «отрешенное»)» [Франк 1990, 295].

Обратим внимание на последнюю фразу, в ней Франк фиксирует понимание Абсолюта как самодостаточного, «отрешенного», т. е. полностью поглощающего все относительное и конечное, не позволяющее относительному самостоятельно существовать «рядом» с Абсолютом. При таком подходе мир и человек должны пониматься как целиком погруженные в Абсолют; строить философскую концепцию мира и человека в этом случае можно только на основе идеи их нерасторжимого единства с Абсолютом. Эта тенденция господствует в метафизических построениях Франка. Особенно настойчиво он подчеркивает несамодостаточность человеческого «я», личности: «...всеобъемлющее бытие всегда и неотъемлемо с нами, при нас и для нас - совершенно независимо от границ того, что в нем «открывает», «уясняет» в каждый данный момент наш познавательный взор, - именно потому, что мы сами есмь в этом бытии, возникаем из него, погружены в него и сознаем себя самих лишь через его собственное самооткровение в нас. Поэтому безусловное бытие - и тем самым бытие всего, что есть за пределами нас самих, - с предельной самоочевидностью и неотмыслимостью сопresentствует в каждом акте нашего самосознания» [Франк 1990, 285].

Такое понимание человеческого субъекта, как полностью растворенного в абсолютном, безусловном бытии, заставляет совершенно по-новому, по сравнению с традициями классической философии, решать проблему познания. Рациональное познание оказывается вторичной, подсобной формой познания, необходимой только для того, чтобы подготовить наше сознание к особому акту постижения Абсолюта через преодоление всех противоположностей, к переходу на «трансрациональную» позицию.

В конечном счете такое «умаление» роли рационального познания ведет к естественному итогу - признанию ненужности любых слов и высказываний; единственно осмысленным оказывается погружение в мистическую нирвану. Франк постепенно от Николая Кузанского двигается к его предшественнику Мейстеру Экхарту: «Перед лицом Святыни, собственно, должен был бы умолкнуть всякий человеческий язык. Говорить прямо о ней самой есть суетное и кощунственное дело. Единственное, что адекватно святости этой реальности, - есть молчание - тихое, неслышное и невыразимое наслаждение самим ее присутствием в нас и для нас. Это метко выражено в «Упанишадах» в рассказе о том, как мудрец на многократный вопрос ученика, что, собственно, есть «Брахман», отвечает молчанием, разъясняя его недоумение указанием, что именно этим он сообщил вопрошающему само, невыразимое в словах, существо того, о чем здесь идет речь» [Франк 1990, 450].

Казалось бы, все-таки можно сохранить хотя бы относительное значение рационального познания, если признать его формой постижения низшего бытия, тварного мира. Однако в философской концепции Франка это также оказывается невозможным, поскольку тварный мир, как и человек, не имеет никакой самостоятельности по отношению к Абсолюту. В проведении этой тенденции Франк

вновь основывается на идеях Николая Кузанского: «...лишь постигнув Творца в единстве Творца и творения, - единстве, не устраняющем их различия и противоположности, - мы постигаем истинное существо Бога и наша мысль, перескочив через «стену противоположностей», входит в «рай совпадения противоположностей»» [Франк 1990, 510] (в кавычках в цитате - известные выражения Николая Кузанского). Хотя Франк оговаривается, что в единстве не должно утратиться различие и противоположность тварного мира и Бога, на деле эта оговорка оказывается малозначимой; в дальнейшем развитии сформулированного тезиса единство полностью вытесняет различие. Разъясняя отношение Бога и мира, Франк пишет: «...в качестве абсолютного Первоначала Бог есть и всеединство, - и притом в том смысле, что всякое разделение, всякое пребывание вне его при этом сохраняется, но сохраняется именно внутри самого всеединства: само «бытие-вне-Бога», - сам момент «вне» и «отдельно» - находится в Боге, как и все вообще» [Франк 1990, 524].

Тем самым мир все-таки и в своем отличии должен пониматься как «внутреннее» Бога, как неотъемлемая от него форма его «выражения»: «Мир не есть ни сам Бог, ни нечто логически «иное», чем Бог, и в этом смысле ему «чуждое» - мир есть «одеяние» Бога, «иное самого Бога» или, как говорит Николай Кузанский, *explicatio Dei*. Мир есть то «иное Бога», в котором «раскрывается», «выражается» Бог» [Франк 1990, 525].

Франка не признает рядом с Абсолютом никакого самостоятельного начала, с которым его можно было бы сопоставить; в качестве такого начала невозможно представить даже ничто, поэтому Франк встает на путь Парменида и отрицает реальность абсолютного ничто (он признает только относительное ничто - небытие, отрицание конкретного бытия). Но результатом этого оказывается неразрешимость проблемы зла. Точнее, при отрицании онтологической реальности ничто зло приходится признать иллюзорным и легко преодолимым. Это и понятно: если в бытии нет ничего, кроме Абсолюта, и Абсолют обладает неумаленной, неущербной полнотой своей абсолютности, злу просто неоткуда взяться и стать реальным. Франк все-таки пытается объяснить зло: «Место безосновного первождения зла есть то место реальности, где она, рождаясь из Бога и будучи в Боге, перестает быть Богом. Зло зарождается из несказанной бездны, которая лежит как бы как раз на пороге между Богом и «не-Богом»» [Франк 1990, 546]. Однако это объяснение отдает софистикой, поскольку совершенно непонятно, как в рамках описанной концепции может «перестать быть Богом» что-либо рожденное Богом и в Боге.

Можно признать, что Франк очень ясно и последовательно развивает пантеистическую тенденцию философии Николая Кузанского, ту самую тенденцию, которая позже ярко проявилась в философских построениях Дж. Бруно и Б. Спинозы. Однако при этом он игнорирует другую тенденцию, противоположную первой, благодаря которой философская концепция Николая оказывается не столь прямолинейной и однозначной, как концепция Франка. Попытаемся теперь выявить эту противоположную тенденцию в сочинениях Николая Кузанского.

Обращаясь ко второй книге трактата «Об ученом незнании», где Николай говорит о тварном мире, мы обнаруживаем в ней важное понятие случайности, которое используется для объяснения множественности, различности и разногласия вещей предметного мира. «У всякого творения от Бога - единство, отличенность и связь со Вселенной, и чем больше в нем единства, тем оно подобнее Богу; но что его единство осуществляется в множественности, отличенность - в смешении и связь - в разногласии, то это не от Бога и не от какой-то положительной причины, а потому, что так ему случилось быть» [Николай Кузанский 1979 I, 100]. И далее повторение той же мысли: «Кто сможет понять это - что все вещи суть образ единой бесконечной формы и разнообразны только оттого, что так их определил случай, как если бы творение было неполным (*occasionatus*) Богом, как акциденция есть неполная субстанция, а женщина - неполный мужчина? Сама по себе бесконечная форма воспринимается только конечным образом, так что всякое творение есть как бы конечная бесконечность или сотворенный Бог, существующий наилучшим возможным образом, как если бы Творец сказал: «Да будет», - и, поскольку не мог возникнуть Бог, который есть сама вечность, получилось, что возникнуть смогло нечто наиболее подобное Богу» [Николай Кузанский 1979 I, 102] (курсив мой. - И.Е.).

Интересно, что и в приведенной цитате и в других местах трактата, содержащих мысль о случайности тварного мира и тварных вещей, постоянно звучат риторические вопросы-восклицания о том, как трудно, если вообще возможно, понять сочетание божественной необходимости с тварной случайностью, которую невозможно приписать Богу и исток которой вне Бога.

Мысль о случайности тварного мира оказывается одной из наиболее устойчивых в учении Николая Кузанского. В позднем трактате «Об игре в шар» мы находим ее в точно таком же виде, как и в раннем трактате «Об ученом незнании»: «Бог творит все, подверженное инаковости, изменению и разрушению - тоже. Но инаковости, изменчивости и разрушения он не творит; он сама бытийность и творит не погибель, а бытие. Разрушимость и изменчивость у вещей не от Творца, но они случаются с вещами» [Николай Кузанский 1979 II, 292-293] (курсив мой. - И.Е.). И далее следует предельно наглядная аналогия, помогающая понять эту мысль: «Как горох, разом брошенный на ровную мостовую, разлетается так, что ни одна горошина не движется и не останавливается наравне с другой, а у каждой свое место и движение, однако вся инаковость и разнообразие не от бросившего, который бросил все разом и одинаково, но от случившихся обстоятельств, коль скоро невозможно, чтобы [многие] горошины двигались одинаково и останавливались в одном и том же месте» [Николай Кузанский 1979 II, 293].

Совершенно очевидно, что и в приведенной аналогии с брошенным горохом, и в предшествующих фрагментах причина случайности вещей полагается вне Бога, как нечто относительно независимое от Бога. Возвращаясь к первой из приведенных цитат и продолжая ее, мы тут же узнаем, откуда проистекает случайность вещей, что является ее источником: «Кто способен, соединив в творении абсолютную

необходимость, от которой оно происходит, со случайностью, без которой его нет, понять его бытие? Не будучи ни Богом, ни ничем, творение стоит как бы после Бога и прежде ничто, между Богом и ничто, как один из мудрых сказал: «Бог - противоположность ничто через опосредование сущего» [Николай Кузанский 1979 II, 100] (Николай цитирует изречение Гермеса Трисмегиста).

Если Франк, воспринимая самую известную и явную тенденцию учения Николая, последовательно отрицает онтологическую реальность ничто, сам Николай поступает более осторожно; понимая невозможность достаточно правдоподобного описания тварного мира в рамках строго пантеистической тенденции, он признает существование ничто, которое оказывается каким-то странным образом независимым от Бога.

Как сложно и противоречиво взаимодействуют между собой эти идеи, можно понять из следующего фрагмента: «Рассмотришь вещи без него (Бога - И.Е.) - они так же ничто, как число без единицы. Рассмотрешь его без вещей - у него бытие, у вещей ничто. Рассмотрешь его, как он пребывает в вещах, - окажется, что рассматриваешь вещь как некое бытие, в котором пребывает Бог, и тем самым заблуждаешься, как ясно из предыдущей главы: ведь бытие вещей не есть что-то другое [рядом с божественным бытием], словно это две разные вещи, но все их бытие и есть бытие-от. Рассмотрешь вещь, как она пребывает в Боге, - она есть Бог и единство.

Остается разве сказать, что множество вещей возникает благодаря пребыванию Бога в ничто: отними Бога от творения - и останется ничто» [Николай Кузанский 1979 II, 105].

В первом абзаце этой цитаты «ничто» понимается в прямом смысле - как отсутствие чего бы то ни было наряду с бытием Бога, т.е. начало фрагмента выражает пантеистическую тенденцию философии Николая. Но в последней фразе происходит резкое переключение смысла, понятие «ничто» вдруг преобразуется и выражает уже некое особое начало, некое онтологическое «пространство», в котором может пребывать Бог. Если ничто остается после отнятия Бога от творения, то оно не является полностью зависимым от Бога и не сводится к божественному бытию, представляя собой некое непостижимое начало вне Бога.

Как и идея случайности тварного мира, идея особого статуса ничто (небытия) оказывается очень устойчивой в философии Николая и обнаруживается в его поздних трудах практически в том же виде, как и в ранних. Так в диалоге «О возможности-бытию» мы находим решительное утверждение о том, что «небытие не есть творение», в том смысле, что оно есть условие возможности творения, т.е. предшествует акту творения: «...так как «творить» означает «приводить от небытия к бытию», ясно, что само небытие ни в каком случае не является творением» [Николай Кузанский 1979 II, 139]. И далее Николай настойчиво подчеркивает, что, конечно, Бог как возможность-бытие, т.е. как актуальность всех бытийных возможностей, прежде небытия, но тварный мир после него. «Ты видишь, - говорит в диалоге своему собеседнику Кардинал, т.е. сам Николай Кузанский, - что нечто существует, небо, например, земля, море и прочее; и поскольку ты видишь, что одно не есть другое, и

таким образом видишь, что все это - после небытия, ты, следовательно, видишь, что оно - от вечного бытия после небытия существует в качестве того, что оно есть» [Николай Кузанский 1979 II, 177]. Никакого уравнивания бытия и небытия как тварных начал, которое предполагается в догматической концепции, здесь нет.

Нужно отметить, что все приведенные нами цитаты перемежаются утверждениями совершенно иного, по сути, противоположного, характера о том, что все существующее в тварном мире происходит от Бога и полностью определяется Богом, что тварный мир ничего нового не придает Богу. Поэтому любой комментатор может с легкостью отвергнуть сформулированный нами вывод, указав на эти места и признав приведенные нами фрагменты просто неудачными формулировками, не выражающими существа идей немецкого философа. Собственно говоря, так и поступает большая часть современных исследователей, которые не видят никакого расхождения между мыслями Николая и традиционным католическим учением и тем самым превращающие великого мыслителя в рядового компилятора общеизвестных и вполне догматических положений. Нам кажется, что этот путь лишает нас возможности оценить подлинное значение Николая Кузанского в истории европейской философии, мы не сомневаемся, что его великие наследники черпали из его учения самые разные, в том числе и совершенно еретические идеи. В этом смысле известные обвинения Николая в ереси, высказанные Иоганном Венком, не кажутся нам надуманными или поверхностными, более того с точки зрения перспектив развития европейской философии еретическое измерение учения Кузанца оказывается гораздо более важным и глубоким, чем каноническое, здесь можно найти идеи, прямо связывающие учение Николая с самыми новаторскими концепциями XX века.

В этом контексте обращение ко второй известной интерпретации учения Николая в русской философии - к философской системе Л. Карсавина - особенно показательно: мы можем рассматривать философские сочинения Карсавина в качестве веского аргумента в пользу приведенной интерпретации второй тенденции учения Николая. Карсавин прочитал и оригинально преломил идеи Николая именно в радикальном «еретическом» смысле. Учитывая, что Карсавин был профессиональным историком-медиевистом и великолепно знал и догматическую и еретическую традицию западной средневековой мысли, его интерпретацию невозможно рассматривать как искусственную или надуманную. Если он так читал сочинения Николая, значит, их действительно можно и нужно так читать.

В сочинениях Карсавина можно найти достаточно много упоминаний имени Николая Кузанского, Карсавин постоянно обозначает его как важнейшего представителя мистической традиции, имеющей исток в учении Плотина и простирающейся в христианской философии от Эриугены до Шеллинга и Гегеля. Однако, в отличие от Франка, у Карсавина мы не находим прямых признаний своей преемственности по отношению к учению немецкого мыслителя. Тем не менее факт такой преемственности не вызывает ни малейших сомнений, это следует из внимательного анализа ключевых понятий карсавинской метафизики, их происхождение из метафизики Николая Кузанского совершенно очевидно, а в некоторых случаях и прямо обозначается Карсавиным; особенно большое значение Карсавин придает понятию «возможности-бытия» (*possest*) у Кузанца. Предварительное исследование взаимосвязей между метафизикой Карсавина и учением Николай Кузанского уже было проделано С.С. Хоружим, который справедливо заключил, что роль идей Николая для формирования философии Карсавина была не меньше, чем для формирования философской системы Франка [Хоружий 1992, XXI-XXVII].

Карсавин утверждает, что возможные формы понимания Абсолюта определяются тем, как решается проблема отношения Абсолюта и мира, Бога и твари, т.е. как понимается акт творения мира Богом. Согласно Карсавину, нужно различать три формы философского описания этого акта: дуалистический, пантеистический и собственно христианский (православный). Дуалистическая интерпретация акта творения заключается в предположении существования некоего низшего по отношению к Богу бытия (материи), которое и оформляется в мир божественной волей. «Это мы наблюдаем - пишет Карсавин - например, в гностицизме, в вульгарном христианстве, частью - в аристотелизме западноевропейской схоластики, столь затруднявшим Фому Аквинского» [Карсавин 19941, 38]. Результатом такой концепции творения становится дуализм Творца и твари, тварное бытие оказывается отъединенным от Бога, пребывающим вне Бога в своем радикальном несовершенстве, для тварного мира и человека Бог оказывается недостижимым идеалом.

В пантеистическом направлении, наоборот, тварный мир полностью поглощается Абсолютом и теряет сколько-нибудь существенную самостоятельность. Очень важно, что Карсавин видит главную ошибку этого направления как раз в отрицании самостоятельного значения ничто - того самого ничто, из которого Бог творит мир. «Когда... в отрицании дуализма единство односторонне утверждается, неизбежно отождествление акта творения из ничто с творением из Бога и «ничто» - с Богом. Такова точка зрения Эриугены и многих мистиков, смешивающих Божественное Ничто, которое есть все, с ничто как абсолютным и чистым небытием. Довольно ясно подобное смешение (хотя и менее ясно, чем у Эриугены) у мастера Эккехарта, более прикрито у Шеллинга (различение «*Gottheit*» или «*Natur Gottes*» и «*Gott*»). Это отождествление твари с Богом и отрицание абсолютного небытия, подменяемого Божественным Ничто, необходимо превращается в утверждение абсолютного небытия твари, как таковой, и в отрицание Божественного Совершенства» [Карсавин 19941, 38-39].

К ряду мыслителей, развивавших такое понимание акта творения, Карсавин мог бы причислить и С. Франка. Правда, Франк пытался в рамках аналогичной концепции сохранить идею божественного совершенства, однако именно поэтому для него оказалось невозможным объяснить феномен зла. Другие представители этой же традиции (Я. Бёме и Шеллинг) для объяснения фундаментальности зла в мире, были вынуждены полагать источник зла в самом Абсолюте (концепция рождения «темной основы» в Абсолюте, понятом как «бесосновное», *Ungrund*), т.е., действительно, были вынуждены отрицать полноту совершенства Бога.

Уже из сравнения этих двух вариантов можно догадаться, что подразумевает Карсавин под подлинно христианским вариантом этой концепции (другой вопрос - насколько это утверждение соответствует реальному историческому развитию христианской догматики и христианского мировоззрения). Карсавин считает, что правильная концепция творения должна совмещать идею божественного совершенства с идеей нерасторжимого единства Бога и тварного мира, который одновременно должен быть понят как самостоятельный и свободный на фоне абсолютного бытия Бога. Это возможно только если ничто, из которого Бог творит мир признается внебожественным, т.е. независимым от Бога, признается самостоятельным онтологическим началом. Такая идея не порождает, по мнению Карсавина дуализма, поскольку ничто - это не бытие, все бытие сосредоточено в Боге, и Богу ничего исходно не противостоит в бытийной самостоятельности. Только после свободного акта «перемещения» Богом своего бытия в ничто возникает «иное бытие», относительно независимое от Бога и тоже свободное, причем вся суть этого иного бытия - в движении к единству с Богом, к «усовершенению».

Все это ведет к совершенно иному пониманию Абсолюта по отношению к тому, которое принимает Франк. Для Франка Абсолют - это «отрешенное», т.е. рядом с ним невозможно мыслить ничего иного; для Карсавина как раз наоборот, Абсолют только тогда можно мыслить как Абсолют, когда он соотнесен с иным, с относительным. Наиболее прямо эта идея выражена в самом первом философском сочинении Карсавина, имеющая причудливое название «*Saligia*, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах» (1919). Здесь содержится краткий набросок всей гениальной метафизики Карсавина, причем главные ее идеи выражены гораздо проще и яснее, чем в последующих объемных трудах. На страницах этого сочинения мы находим множество имен известных мыслителей мистической направленности, среди них Николай Кузанский упоминается всего один раз. Однако печать влияния учения немецкого философа здесь гораздо заметнее, чем во всех последующих произведениях Карсавина. Это связано с тем, что в данном случае Карсавин творчески заимствует не только идеи Кузанца, но и сам стиль его трактатов. Он словно бы пытается представить себе, что мог бы написать немецкий мыслитель, доживи он до начала XX века. В результате возникает парадоксальное сочинение, в равной степени наполненное и духом XV и духом XX века. Излагая в «*Saligia*» свою концепцию, Карсавин постоянно прибегает к образам и аналогиям, заставляющим вспоминать сочинения Николая Кузанского. Мы отметим только один выразительный образ - образ твари как живого зеркала,

отражающего Бога с разных сторон, все время по-новому [Карсавин 19942, 34-35]; ср.: [Николай Кузанский 1979 I, 101-102, 310; II, 371].

В центре сочинения Карсавина находится то самое оригинальное понимание Абсолюта, которое он будет разъяснять во всех своих последующих трудах. Здесь Карсавин описывает его следующим образом: «Божество абсолютно, будучи Всеединством и постигаясь нами как таковое. Но в полноте нашего опыта Оно абсолютно только при том условии, если как-то существует, не ограничивая Его абсолютности, в каком-то смысле отличное от Него нечто. А это «нечто» для того, чтобы не ограничивать Бога и чтобы, будучи отличным от Него, как-то противостоять Ему, должно не быть самобытием или нечто, т.е. в отличности своей быть совершенным ничто, ибо, если оно хотя бы малейшая самобытийственная точка, оно уже не отлично от Бога или - Его ограничивает. «Иное» может существовать только как созидающее и созидаемое Божество, и в тварной отличности своей «ничто»» [Карсавин 19942, 31]. И далее, почти буквально повторяя Николая Кузанского: «В Божестве-Всеединстве есть Божество-Противостояние твари-ничто. Богу-Всеединству ничто не противостоит или ему противостоит совершенное ничто. Но дивным и невыразимым образом в этом несуществующем ничто Бог, не переставая быть Всеединством, проявляет или становится Себя путем изливания Себя в ничто, отражающее Его и не перестающее быть ничто» [Карсавин 19942, 34]. Таким образом, именно через акт «пребывания Бога в ничто» возникает тварный мир, и его самостоятельность и свобода по отношению к Богу целиком обусловлены независимостью ничто от Бога.

Задумаемся, прав ли Карсавин, утверждая, что излагаемая им концепция является точнейшим выражением христианского (православного) догмата о творении? Не претендуя на детальное освещение этой сложной проблемы, воспользуемся достаточно ясным изложением ее сути в книге С. Булгакова «Свет невечерний». Догматическое понимание акта творения, согласно Булгакову, всецело связано с осознанием того факта, что Бог стоит выше бытия, ему самому мы не должны приписывать бытия, Бог внебытиен. Соответственно бытие невозможно понимать как абсолютное, бытие всегда относительно, т. е. оно всегда существует вместе со своим отрицанием - небытием, ничто. Это означает, что ничто возникает вместе с бытием; в одном и том же акте Бог творит и бытие и небытие, ничто. Вот как это формулирует Булгаков: «Творением Бог полагает бытие, но в небытии, иначе говоря, тем же самым актом, которым полагает бытие, Он соплагает и небытие как его границу, средю или тень... Поэтому, хотя и прав остается Парменид, что в Абсолютном, как пребывающем выше бытия, не существует и небытия, но Бог, полагая относительное, т.е. бытие, косвенно дает бытие и небытию. Бог есть виновник не только бытия, но и небытия, эта головокружительная по смелости и глубокомыслию формула принадлежит не кому иному, как таинственному автору «Ареопагитик» и комментатору его св. Максиму Исповеднику, - столпам православного богословствования» [Булгаков 1994, 163][1].

Совершенно очевидно, что при такой интерпретации акта творения ни о каком независимом от Бога ничто не может идти речи. Поэтому точку зрения Карсавина невозможно признать соответствующей догматическому учению. В реальности его

концепция является оригинальным развитием гностической религиозно-философской парадигмы. Карсавин хорошо знал античный гностицизм и посвятил ему несколько больших трудов, из них видно, что это течение чрезвычайно привлекало его и в нем он видел зерна великой религиозной истины. Особенно высоко Карсавин оценивал систему Василида, которую он даже называл «гениальной», а его самого - «величайшим из гностиков» [Карсавин 19943, 67]. Именно Василида он считал родоначальником концепции Бога-Абсолюта как «Не-Сущего», т.е. стоящего выше всего существующего и поэтому невыразимого в своей сущности; точно так же и общие контуры будущей христианской концепции творения мира из ничего Богом, согласно Карсавину, впервые была очерчена Василидом[2]. Впрочем, как констатирует Карсавин, Василид опирался на уже существовавшие концепции творения, авторами которых были Платон (в «Тимее»), Плотин и ранние гностики (например, офиты). Но Василид радикально преодолевает уже складывающуюся традицию пантеистического истолкования творения и впервые вводит новый принцип - иносущность тварного мира по отношению к Богу, за счет полагания ничто, из которого Бог творит мир в качестве особого внебожественного «пространства», где и разворачивается драма творения: «Для Не-Сущего Бога мир - ничто, абсолютно в буквальном значении этого слова «не-сущее». Для Бога Творца он - иное, иносущное. Поэтому весь космогонический процесс происходит вне Божества, является отображением теогонического индуцирования» [Карсавин 19943, 74].

Существенным недостатком концепции Василида Карсавин признает чрезмерное отделение тварного мира от Бога, из-за чего мир оказывается не в состоянии обожиться, стать Богом. В своей собственной концепции Карсавин предполагает сохранение неразрывного единства (даже тождества) мира с Богом за счет того, что Бог понимается как всеединство, т.е. как абсолютное бытие, пронизывающее бытие каждой вещи и тождественное этой вещи (в этом аспекте его позиция совпадает с позицией Франка; при всем их различии оба мыслителя являются представителями концепции всеединства в русской философии). Ясно, что и с этой стороны его взгляды не соответствуют приведенной выше христианской догматической формуле, в которой Бог ставится выше бытия, точнее, выше неразрывной соотнесенности бытия и небытия. Поэтому вводимая Карсавиным по отношению к учению Василида поправка приводит его не к христианской, как он сам утверждает, а к более последовательной гностической концепции.

Подчеркнем, что здесь очень важно различать собственно античный гностицизм и гностическую парадигму понимания Бога, мира и человека, которая не только сохранилась в истории после исчезновения античного гнозиса, но и стала важнейшим вектором развития европейской культуры и философии[3]. Внимательное исследование развития философии в XIX-XX веках показывает, что именно благодаря тому, что эта парадигма постепенно вытеснила догматически-христианскую, европейская философия перешла в совершенно новый, неклассический этап своего развития [Евлампович 20081, 27-36]. Философская система Карсавина дает великолепный пример жизнеспособности и плодотворности этой парадигмы уже в XX веке.

Учитывая все сказанное, можно уточнить проводимую Карсавиным классификацию вариантов понимания акта творения. Вместо трех мы должны говорить о четырех концепциях творения: дуалистической, пантеистической, догматически-христианской и гностической. Именно последнюю развивает Карсавин на основании идеи внебожественной самостоятельности ничто. Эта концепция диалектически сочетает в себе моменты монизма и дуализма и в этом смысле является наиболее сложной и богатой по своим выводам. Пантеистическая и догматически-христианская концепции являются в равной степени монистическими, в них положение дел в бытии и окончательная судьба всего мироздания целиком определяется Богом. Хотя христианские богословы пытаются обосновать самостоятельность тварного мира и свободу человека, это обоснование выглядит не слишком убедительным, поскольку свобода твари жестко ограничена и имеет строго определенную и заранее заданную цель - подчинение божественной воле и обожение через принятие божественной благодати[4].

Отметим, что пантеистическая тенденция оказалась в истории даже более плодотворной, чем догматически-христианская, поскольку в своем развитии она пришла к упомянутому выше предположению об ограниченности божественного совершенства - из-за наличия в Боге «темной основы». В результате уже в учении Я. Бёме и тем более в философии Шеллинга эта версия понимания Абсолюта и акта творения до неразличимости слилась с гностической концепцией. Ведь и «внешнее» ограничение Бога через полагание независимого от него ничто, и его «внутреннее» ограничение через полагание «темной основы» в равной степени ведут к тому, что мировой процесс оказывается непредсказуемым, а его благополучный итог негарантированным, поскольку даже в Боге нет всецелой, «отрешенной» абсолютности, исключаяющей какое бы то ни было «иное». Соответственно свобода человека, временность и историчность его бытия оказываются фундаментальными характеристиками, равными в своей онтологической, бытийной значимости характеристикам Абсолюта. Это означает, что стирается жесткая грань между Абсолютом и человеком и либо человек признается за единственное воплощение несовершенного и стремящегося в бесконечном историческом процессе к совершенству Абсолюта, либо между человеком и Абсолютом возникают отношения динамической взаимообусловленности. Последний вариант и реализует в своей философии Карсавин, его итогом является парадоксальное утверждение: «В погибании Бога возникает тварь, в Его воскресении - погибает: она есть в его небытии» [Карсавин 1992, 185]. Однако мы не будем углубляться в детали чрезвычайно интересного карсавинского учения о человеке. На самом деле среди ряда блестящих и невероятно оригинальных идей, выдвигаемых Карсавиным в этом (главном) разделе своей философии, возможно, не найдется ни одной, исток которой не находился бы в философии Николая Кузанского. Поэтому в рамках настоящей работы гораздо важнее увидеть зерна той модели человека, которую наряду с Карсавиным развивали и многие другие русские и западные философы XX века, в ее первоисточке - в философии великого немецкого мыслителя.

Прежде всего сформулируем главный вывод, который следует из проведенного исследования двух русских интерпретаций наследия Николая Кузанского. Те две тенденции в его философии, о которых мы говорили выше, теперь можно назвать соответственно пантеистической и гностической. Обе они являются еретическими, причем вторая имеет большее значение в его мировоззрении, поскольку именно она определяет особенности самой оригинальной части философской системы Кузанца - его учения о мире и человеке. В этом смысле можно сказать, что значение Николая Кузанского в европейской философии заключается в том, что он придал гностической традиции наиболее зрелую философскую форму и тем самым задал вектор ее дальнейшего исторического развития. Тогда становится понятной та неожиданная актуальность, которую учение Николая приобрело в начале XX века. Ведь, как уже было сказано, европейская философия конца XIX - начала XX века в ее наиболее оригинальных проявлениях (от Шопенгауэра до Хайдеггера и Карсавина) - это философия, основанная на гностической мировоззренческой парадигме. Признание огромного значения идей Николая Кузанского в философии XX века - это, по сути, признание ею своих глубоких гностических истоков.

Понимая, что детальное исследование гностических мотивов в философии Николая Кузанского невозможно в рамках данной небольшой статьи, мы все-таки в заключение обратим внимание на некоторые важнейшие элементы его учения о человеке.

Идея нерасторжимого единства человека и Бога в гностическом мировоззрении имеет два аспекта: с одной стороны, это единство возможно только в силу парадоксальной неполноты совершенства Бога, с другой стороны, оно требует признать совершенство человека. Последнее не означает, что человек является актуально совершенным (ведь полного совершенства нет даже в Боге), но здесь признается, что главная цель жизни человека - это раскрытие и реализация в мире своего потенциального божественного совершенства. Динамическое становящееся совершенство («усовершенствие», как говорит Карсавин) - это главное определение человеческого бытия. На этом фоне полностью исчезает характерная для христианства идея радикальной греховности, радикального несовершенства земного человека. Соответственно преобразуется и образ Иисуса Христа. В гностической философии идея Голгофы как искупления грехов человечества нивелируется, и Иисус понимается как пример и образец для всех людей - он тот человек, который первым показал всем возможность обрести божественное совершенство своими силами и в своей земной жизни[5].

Всё это без труда можно обнаружить в учении о человеке Николая Кузанского.

Собственно говоря, представление о мире как прекрасном творении Бога, созданным наилучшим возможным образом, является одним из наиболее известных мотивов учения Николая и определяет его роль в качестве важнейшего идеолога эпохи Возрождения. В силу единства всех вещей в Боге «всё успокаивается в каждом» и «все удовлетворяются всеми» [Николай Кузанский 1979 I, 112]. Главным общим «свойством» всех тварных элементов бытия оказывается «удовлетворенность» своим

положением в мироздании. Соответственно и человек, по Кузанцу, должен ощущать совершенство и гармонию своего бытия (правда, поскольку эти совершенство и гармония оказываются «свернутыми», «удовлетворенность» человека неразрывно сопряжена с устремлением к их полной актуализации), а вовсе не греховность, ставящую непреодолимый предел человеческому совершенству. Как пишет Николай, «в разумной природе, обитающей здесь на этой Земле как в своей области, явно не может быть ничего более благородного и совершенного сообразно этой природе, хотя бы на других звездах жили обитатели другого рода. Недаром человек не хочет для себя другой природы, а стремится только стать совершенным в своей» [Николай Кузанский 1979 I, 137]. Правда, в этом фрагменте есть некоторая двусмысленность, поскольку чуть раньше говорится о том, что в других «небесных и звездных местах» могут существовать более совершенные существа, чем человек (например, ангелы). Поэтому возникает впечатление, что, достигая совершенства в своем роде и не переходя в другой род, человек не в состоянии достигнуть абсолютного, божественного совершенства. Однако это впечатление полостью рассеивается, когда Николай переходит к определению сущности Иисуса Христа; образ Иисуса и выражает ту мысль, что в становлении своего совершенства человек достигает Бога, т.е. никакого предела его совершенству не положено.

Прежде всего в качестве такого предела отрицается смерть. «Переживаемое нами на Земле тление вещей, - пишет Николай, - опять-таки не есть убедительное доказательство ее неблагородства... гибнет лишь способность существовать таки-то и таким-то образом, так что нет места смерти, по словам Вергилия» [Николай Кузанский 1979 I, 138]. Еще более конкретно мысль о преодолении смерти выражена чуть раньше: «Поскольку каждая вещь не смогла быть актуально всем, иначе она стала бы Богом... то все расположилось на разных ступенях и все вещи суть то, что они суть, потому что не смогли быть другими и лучшими; скажем, то бытие, которое не смогло быть сразу бессмертным, стало бессмертным во временной последовательности» [Николай Кузанский 1979 I, 112]. Кажется очевидным, что здесь речь идет о человеке, при этом бессмертие во временной последовательности можно понять только одним образом - это бессмертие реализованное в земном мире и в земной природе человека. Ни о какой непреодолимой греховности и ни о каком непреодолимом несовершенстве земного человека здесь, конечно же, не может быть речи.

В понимании Христа Кузанец гораздо больше говорит о его «человечности», чем о его «божественности», причем человечность Христа понимается динамически, как устремленная к абсолютному совершенству. По существу, в своей интерпретации единства человеческой и божественной природ в Христе Николай решительно смещает акцент в сторону человечности; у него речь идет не о единстве статически понятых природ, а о процессе движения человеческой природы к божественности, т.е. к абсолютному совершенству. Именно поэтому для него Иисус Христос, как ни странно, значим не сам по себе, а как выражение общей тенденции человечности к абсолютному совершенству (абсолютной максимальной). В главе 3 третьей книги своего главного трактата «Об ученом незнании», определяя понятие «конкретного максимума» и доказывая, что только человеческая природа может подходить к реализации такого максимума, Николай использует именно «динамическую»

терминологию, подразумевающую, что сама эта природа возвышается до максимальной: «...только срединная природа, связующее звено между низшей и высшей, подходит для возвышения к максимуму могуществом максимальной божественной бесконечности... Как раз она, поднявшись до соединения с максимальной, оказалась бы поэтому полнотой всех совершенств и универсума в целом и каждой отдельной вещи, так что все через человека достигло бы своей высшей ступени» [Николай Кузанский 1979 I, 150-151] (курсив мой. - И.Е.).

И, наконец, самое выразительное высказывание (непосредственно продолжающее предыдущую цитату): «С другой стороны, человек существует только конкретно, поэтому подняться до соединения с максимумом было бы возможно только одному, воплотившему в себе всю истину человека. Такой поистине был бы человеком так же, как и Богом, и Богом так же, как человеком,- совершенством Вселенной, имеющим первенство во всем» [Николай Кузанский 1979 I, 151]. Конец этого фрагмента выглядит вполне «благопристойно», здесь ясно проступает догмат о двух природах Христа. Но если внимательно вчитаться в первое предложение, то становится понятным, что эту мысль никаким образом невозможно совместить с догматической формулой. Ведь, здесь говорится о том, что тот, кто поднимается до соединения с максимумом, исходно является только человеком, а не Богом, и лишь в конце указанного процесса обретает божественную природу. Говорится же здесь об Иисусе Христа, и высказывается здесь ровно та мысль, которую мы воспроизводили выше как одно из главных положений гностического мировоззрения: Христос - это человек, который показал возможность в земной жизни обрести совершенство, т.е., как говорит Николай, стать «бессмертным во временной последовательности».

Описывая движение подлинно верующего человека к единению с Христом, он явно отрицает какие-либо ограничения в его возможном возвышении к тому же самому «максимуму», который воплощает Христос. «Поистине велика сила веры, дающей человеку такое подобие Христу, что он поднимается над чувственностью, избавляется от заражения (contagii) плотью... Конечно же, это тот, кто в последовательном умерщвлении плоти постепенно восходит через веру к единению с Христом; конечно, это то глубокое единение, когда, насколько возможно на земном пути, человек поглощается Господом. Вырвавшись за пределы всего видимого и мирского, человек тогда достигнет полного совершенства своей природы» [Николай Кузанский 1979 I, 177]. И далее Николай говорит о том, что человечность Иисуса Христа «существует только в Божестве и сливается с ним в невыразимом ипостасном единстве так, что глубже и проще соединиться для истины человеческой природы невозможно. Поэтому всякая разумная природа, обратившаяся в этой жизни к Христу высшей верой, надеждой и любовью, с сохранением своей личностной истины единится с господом Христом настолько, что - будь то ангел или человек, - существуя уже только в нем, через него пребывает и в Боге. При этом истина тела каждого поглощается и вбирается духом» [Николай Кузанский 1979 I, 182] (отметим внезапно прорывающиеся в этих фрагментах спиритуализм, заставляющий вспомнить античный гностицизм).

Итак, подлинно верующий оказывается способным подняться до такого единения с Христом, что достигает «полного совершенства своей природы» и при этом «существуя

уже только в нем, через него пребывает и в Боге». Эти выражения кажется естественным понимать в том смысле, что такой человек оказывается тождественным Христу, т.е. реализует то же состояние достигнутого максимума, что и Христос, причем реализует это состояние - в своей земной жизни. Этот вывод наглядно показывает, что учение о человеке Николая Кузанского, по крайней мере в одном из своих измерений, является талантливым философским развитием той мировоззренческой парадигмы, начало которой было положено античными гностиками.

Литература

Афонасин 2002 - Афонасин Е.В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002.

Булгаков 1994 - Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994.

Евлампиев 20081 - Евлампиев И.И. Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX - начале XX века. СПб., 2008.

Евлампиев 20082 - Евлампиев И.И. Миф о человеке в романе Ф. Достоевского «Братья Карамазовы» // Вопросы философии. 2008. № 11. С. 70-83.

Карсавин 1992 - Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992.

Карсавин 1993 - Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993.

Карсавин 19941 - Карсавин Л.П. О началах. СПб., 1994.

Карсавин 19942 - Карсавин Л.П. Saligia, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 24-57.

Карсавин 19943 - Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (Офиты и Василид) // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 58-75.

Николай Кузанский 1979 - Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. М., 1979-1980.

Франк 1990 - Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.

Хоружий 1992 - Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. V-LXXIII.

Примечания

[1] Буквально приведенная богословская формула, принадлежащая Максиму Исповеднику, в переводе Булгакова выглядит так (там же): «Бог сам есть виновник и ничто, ибо все, как следствие, вытекает из Него, согласно причинам как бытия, так и небытия, ибо само ничто есть ограничение, ибо оно имеет бытие благодаря тому, что оно есть ничто из существующего» (S. Maximi sholia in lib. de div. nom. // Patrologia Graeca / Migne J. P. (ed). Vol. IV. 260-261).

[2] Эта точка зрения подтверждается и современными исследователями; см.: [Афонасин 2002, 164-170]. Более того, можно утверждать, что и еще один важнейший догмат христианства - догмат о троичности Бога - также первоначально разрабатывался гностиками [Афонасин 2002, 177-183].

[3] Правильному пониманию роли гностической парадигмы в истории мешают сохраняющиеся до наших дней ложные стереотипы в оценке смысла гностицизма, навязанные христианской церковью. До сих пор бытует мнение, что гностицизм - это всего лишь христианская ересь, и самое главное в нем - противостояние христианству (в наиболее вульгарных проявлениях это приводит к тому, что гностицизм представляют чуть ли не сатанизмом!). На деле ситуация совершенно иная; современный научный подход однозначно показывает, что первоначально христианство и гностицизм составляли единое религиозно-философское течение, причем скорее всего гностическая составляющая этого единого феномена была более древней, чем собственно христианская. Как независимые религиозные течения они окончательно оформились, видимо, только в III-IV веках и исключительно благодаря непримиримости христианской церкви. Наиболее известным и наглядным аргументом в пользу указанного единства выступает Евангелие от Иоанна, которое значительная часть современных исследователей признает вышедшим из гностических кругов и пропитанным гностическим духом (имеется в виду идеал земного совершенства человека, мысль о преодолении смерти в земной жизни, а также явно спиритуализированный образ Христа в этом памятнике; русский перевод одной из наиболее радикальных работ на эту тему можно посмотреть по адресу: <http://apokrif.fullweb.ru/study/markion4evang.shtml>); см.: [Афонасин 2002, 119-120].

[4] Нам могут возразить, что здесь имеется в виду самый «жесткий», августиновский вариант понимания проблемы свободы, и в истории христианства можно найти совершенно иные. Но, как нам кажется, этот вариант является для христианства «парадигмальным» (недаром Лютер в своей реформе церкви вернулся именно к нему); все иные подходы можно понять как принятие тех или иных элементов гностической модели человека, которая допускает (хотя и не без противоречий) встраивание в догматическое учение (см. предыдущее примеч.).

[5] Именно таким предстает Иисус Христос на страницах произведений Ф. Достоевского - еще одного великого гностического мыслителя европейской истории см.: [Евлампиев 20082, 75-83].