

ГНОСИС В ЗЕРКАЛЕ ЕГО КРИТИКОВ: АНТИЧНЫЙ ГНОСТИЦИЗМ В КОНТЕКСТЕ ПЛАТОНИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ

Е.В. Афонасин

I

Мнения таких ересиологов, как Ириней Лионский, Ипполит Римский, Тертуллиан, Климент Александрийский и Епифаний, о том, откуда происходит и что собой представляет гносис, хорошо известны¹. Гносис рассматривается ими как христианская ересь, искажающая учение Христа в духе эллинской философии. Спросим себя теперь, а как же обстояли дела на самом деле? Оказывается, что ответить на этот вопрос не так просто и между современными исследователями здесь разногласий и споров гораздо больше, нежели среди древних.

Немного истории. Можно сказать, что серьезное исследование гносиса и создание самого понятия “гностицизм” приходится на середину XIX в. Исследователи церковной истории, например Адольф Харнак, видели в гносисе эллинизирующее и секуляризирующее течение внутри христианства, т.е., по сути, повторяли утверждение Юстина, Иринея, Ипполита и других ранних ересиологов о том, что гностики “украли свою мудрость у греков”. Фигура Симона Мага как первого гностика в этом контексте оказывалась в очень странном и ложном положении, ведь он-то точно не был христианином. В то же самое время, и даже ранее, если вспомнить о трудах Готфрида Арнольда и Кристиана Бауэра², возникла альтернативная теория, возводящая гносис к иудейской (или “самаритянской”) и восточной (прежде всего иранской) религии³. Как бы мы не относились к гипотезам их авторов, эти исследования привели к двум важнейшим следствиям. Во-первых, именно благодаря этим исследователям впервые были серьезно изучены и изданы источники. В этом смысле мы до сих пор опираемся на труд этих замечательных филологов. Во-вторых, при посредстве Рудольфа Бультмана гносис получил

¹ См., например: Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства / Предисл., пер. и коммент. Е.В. Афонасина. СПб., 2002. С. 5–48.

² *Gottfrid A. Unparteiischen Kirchen und Kerzerhistorie* (1677); *Bauer C. Die Christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihren geschichtliche Entwicklungen* (1835).

³ “Самаритянскую” гипотезу развивал Адольф Гильденфельд (*Ketzergeschichte des Urchristentums*, 1884), ирано-вавилонской теории придерживался Вильгельм Буссет (*Hauptprobleme der Gnosis*, 1907) и Рихард Ретценштайн (*Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921 и другие работы).

прописку в качестве отдельной мировой религии, заслуживающей самостоятельного, независимого от истории христианства, исследования. Этот подход нашел классическое воплощение в трудах Ганса Йонаса⁴ и Жилия Куиспела⁵. Здесь следует упомянуть еще одну, сравнимую по значению с предыдущей и более современную работу, которая также рассматривает гносис во всем его многообразии и оказала большое влияние на меня лично, впрочем, как, наверное, и на всех исследователей гносиса моего поколения, которое уже не знает о “гносисе до Наг Хаммади” и никогда не изучало его без учета этих свидетельств. Это – книга Курта Рудольфа “Гносис, его природа и история”⁶. Почему эта книга важна? Прежде всего потому что она в полном объеме принимает во внимание коптские, манихейские и мандейские гностические тексты. Кроме того, гносис в ней представлен не только в контексте истории поздней античности, но и как живая религия, сохранившаяся среди мандеев, последних наследников древних гностиков. Здесь читатель получает информацию из первых рук, поскольку доктрина и ритуал этого религиозного сообщества и является основной областью экспертизы этого восточногерманского исследователя⁷.

В какой мере, в свете этих новых находок и исследований, мы должны принимать во внимание свидетельства античных ересиологов и до какой степени можем доверять им? Одним из первых на этот вопрос попытался ответить в своей программной статье Фредерик Уиссе⁸. Во-первых, под сомнение ставятся основания, по которым ересиологи классифицировали ереси, равно как и сама эта классификация. Мы должны, утверждает и аргументировано показывает Уиссе, отказаться от устаревшей номенклатуры ересей, которая во многом произвольна. Единственное, что объединяет все трактаты из Наг Хаммади – это аскетическая этика, утверждает этот исследователь. Отсюда, кстати, следует, что владельцем или владельцами библиотеки не могла быть какая-либо гностическая секта. Скорее всего, полагает Уиссе, библиотека могла принадлежать христианскому монаху, который по какой-то причине интересовался гносисом. На это же указывает и значительное разнообразие кодексов библиотеки не только по содержанию, но и своим фи-

⁴ Сначала в его книге “Gnosis als spätantiker Geist” (1934, только т. I), а затем в опубликованной в Америке книге “The Gnostic Religion” (1958). Gnosis als spätantiker Geist” в двух томах вышел наконец в 1992 г.

⁵ См.: Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus // Vigiliae Christianae 1 (1947). P. 43–73, Gnosis als Weltreligion (Zürich, 1951); Quispel G. Gnostic Studies. Vols. 1–2. Istanbul, 1974–1975.

⁶ Впервые опубликована в 1977 г. в Лейпциге. В 1980 г. вышло второе расширенное немецкое издание. В 1984 г. это издание переведено на английский.

⁷ См.: Rudolph K. Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte. Leiden, 1995.

⁸ Wisse F. The Nag Hammadi Library and the Heresiologists // Vigiliae Christianae 25 (1971). P. 205–223.

зическим данным. Действительно исследования показывают, что эти кодексы были произведены и переплетены в различных местах и в разное время⁹. Следовательно, кто-то их специально собирал, а не перевел или скопировал в одном месте. Эта идея была развита Уиссе в последующей работе¹⁰. Здесь говорится, что эта библиотека вообще не представляет собой цельного собрания, о чем свидетельствуют многочисленные дубликаты одних и тех же текстов в разных кодексах. Кроме того, не следует преувеличивать “ортодоксальность” египетских монахов на заре основанного Пахомием движения. Среди них вполне могли быть гностики или интересующиеся гносисом. По этой же причине *все* без исключения трактаты проповедуют крайне аскетическую этику, и этот подбор отражает скорее вкусы их владельцев, нежели доказывает, что среди гностиков не был распространен противоположный этический подход¹¹.

Во-вторых, как это справедливо отмечает Уиссе, важно также и то, что между материалом, предоставляемым коптской гностической библиотекой и свидетельствами ересиологов очень мало пересечений, и это обстоятельство не только примечательно и нуждается в объяснении само по себе, но и оставляет исследователям очень мало надежды на прояснение одних источников при посредстве других. Выявляются не более десятка случаев явного пересечения, однако только в двух из них цитируются тексты, достаточно пространственные для осмысленного сравнения¹². Примечательно, что в трактатах гностической библиотеки, очень редко упоминаются конкретные имена. Это не удивительно, поскольку большая часть этих текстов являются откровенной литературой. Однако даже в тех немногочисленных случаях, когда трактаты имеют полемическую направленность, упоминание имен в них не часто. В кодексе IX (56–59), к

⁹ К сожалению, точной датировке поддаются только несколько кодексов. Единственной точной датой является датировка фрагмента письма, которое было использовано при переплете кодекса VII. Это письмо показывает, что кодекс не мог быть переплетен ранее 348 г. См.: Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu a Québec du 15 au 19 septembre 1993 / Ed. L. Painchaud, A. Pasquier. Louvain; P.: Peeters, 1995. P. 5.

¹⁰ Gnosticism and Early Monasticism in Egypt // Gnosis: Festschrift für Hans Jonas, hrsg. V. Aland. Göttingen, 1978. P. 431–440, esp. p. 435, 438.

¹¹ Аналогичную гипотезу высказывает также Шолтен. Он полагает, что эти книги могли изначально храниться в своего рода монастырском “спехране” для целей полемики, куда допускали не всех, но только “специалистов”. Краузе настаивает на еретическом происхождении библиотеки. Подробнее см.: Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. P. 6–9.

¹² Кроме параллелизма между *Апокрифом Иоанна* и Adv. haer. I 29–30, о котором речь впереди, можно упомянуть сходство между некой цитатой о четверице, которую Иринея приписывает “другому известному среди них учителю” (I 11, 3), и аналогичным пассажем из XI 2. Кроме того, Ипполит кратко пересказывает некий *Парафраз Сема* (Ref. V 19–22), который соответствует *Парафразу Сема* (VII 1), сюжет о Симоне из Кирены из очерка Иринея (I 24) находит соответствие в VII 2, III, а в Adv. Haer III 11, 9 говорится о *Евангелии Истины* (NH I 3).

сожалению очень фрагментарном, содержится текст, критикующий последователей Валентина за то, что они придерживались противоречивых воззрений на брак. Упоминается также имя Исидора, последователя Василида. Все это напоминает полемику третьей книги *Стромат* Климента, хотя фрагментарность текста не позволяет провести какие-либо точные параллели. Весь этот материал лучше всего объясняется из допущения, что автор данного трактата сам использовал какой-то текст типа Ириней или Климента, нежели наоборот¹³. Так наши свидетельства снова оказываются взаимозависимыми, причем ересиологи являются лучшим источником, хотя бы потому, что их тексты лучше сохранились.

Ханс-Мартин Шенке, в целом также отказываясь принимать терминологию ересиологов, выделяет среди гностических трактатов группу, которая сконцентрирована на идее “небесного семени Сета”, т.е. неких “сетиан”, о которых говорили и ересиологи (прежде всего Епифаний). К этому направлению относятся, по его представлению, такие трактаты, как *Апокриф Иоанна* (и “гностики” Ириней, I 29), *Евангелие от Египтян*, *Апокалипсис Адама*, *Три стелы Сета*, и некоторые другие¹⁴. Гностики-сетиане примечательны прежде всего тем, что они опираются на Ветхий завет, а следовательно, являются лучшими кандидатами в нехристианские и даже дохристианские гностики, учение которых восходит к неортодоксальному иудаизму или даже к иранской фигуре “небесного освободителя”¹⁵. Эту теорию с различными вариациями разделяют сейчас многие исследователи. Не разделяет этой теории, по всей видимости, Йонас. Мартин Краузе предложил делить гностические трактаты на (1) дохристианские, (2) христианизированные и (3) христианские. Одна из самых важных конференций, посвященных гностицизму, которая проходила в Йельском университете в 1978 г., была разделена на две секции: (1) Школа Валентина и (2) “Гностицизм, сконцентрированный на фигуре Сета”. Материалы этой конференции были также впоследствии разделены на два тома с этими названия-

¹³ О “полемике гностиков против церкви” см.: Koschorke K. Die Polemik der Gnostiker gegen des kirchliche Christentum. Leiden, 1978. Здесь, кроме упомянутого трактата “Свидетельство истины” (Testimonium Veritatis IX 3), подробно рассматривается также *Апокалипсис Петра* (NH VII 3).

¹⁴ См.: Schenke H.-M. Das sethianische System nach Nag Hammadi Schriften // Studia Coptica / Hrsg. V. P. Nagel. Berlin, 1974 и в последующих работах, в том числе в статье: *Idem*. The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism // Rediscovery of Gnosticism: Vols. 1–2/ Ed. B. Layton. Leiden, 1980. Vol. II. P. 588–615. В действительности, эту гипотезу высказал еще Дорес, один из первооткрывателей коптской гностической библиотеки. Именно, в книге, которая впервые информировала публику об этой находке, он писал, что эта библиотека принадлежала скорее всего сетянской гностической секте, наподобие той, о которой сообщает Епифаний (См.: Dorese J. Les livres secrets des gnostiques d’Egypte, 1958. P. 250).

¹⁵ О которой говорил еще Буссет, а затем Ж. Куиспел, см.: Gnostic Studies. Vol. 1. P. 173–195 (впервые опубликовано в 1954 г.).

ми¹⁶. В этой дискуссии выявилась уникальная роль *Апокрифа Иоанна*, который многими исследователями сейчас считается “самым главным” гностическим трактатом¹⁷. В самом деле, христианский это трактат или тот самый пограничный христианизированный? Этот вопрос требует специального исследования, и мы вернемся к этому сюжету.

Та же линия аргументации была развита Пирсоном в его книге и в последующих работах, где он выделяет три стадии развития гностицизма: (1) возникновение в рамках иудаизма (секта “баптистов”), (2а) христианизация, (2б) платонизация в рамках нехристианской культуры¹⁸.

Проблеме классификации гностических текстов не так давно была посвящена специальная конференция¹⁹. Статьи в этом сборнике также разбиты на два раздела: гносис школы Валентина и “сетиане”. Однако в статье Майкла Уильямса предлагается более гибкий подход. Этот автор показывает, что трактаты библиотеки все-таки поддаются объективной классификации и их объединяет не только этика, как это некогда утверждал Уиссе (р. 3–50, esp. 39–41).

Практически только Симона Петремени и, из недавних публикаций, Аластер Логан предлагают противоположный сценарий. Возражает против этой гипотезы и Кристоф Маркшиз, правда в ином контексте, как мы увидим это ниже²⁰. На протяжении почти 600 страниц первая из этих исследовательниц доказывает, что основные постулаты гносиса не могут быть поняты вне христианского контекста, заданного Павлом и Иоанном. Она пытается показать, что не христианские гностики позаимствовали свой миф у “гностиков” Иринейя и тех, которые сочинили *Апокриф Иоанна* и

¹⁶ The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 1: The School of Valentinus. Vol. 2: Sethian Gnosticism / Ed. B. Layton. Leiden, 1980. Уиссе выступил со статьей, специально направленной против такого деления (Vol. II, p. 563–576).

¹⁷ Этот текст действительно очень важен, причем именно он, по-видимому, был известен Иринеею. О важности этого текста для самих гностиков говорит тот факт, что он – в трех вариантах – содержится в разных кодексах из Наг Хаммади. В результате до нас дошло четыре варианта этого трактата (NH II, 1; III, 1; IV 1; Berlin Pap. 8502, 2), которые опубликованы параллельно в последнем томе Coptic Gnostic Library (ed. M. Waldstein, F. Wisse, 1995). Примечательно, что во всех случаях этот трактат в кодексах идет *первым*.

¹⁸ См.: Pearson B.A. Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity. Minneapolis: Fortress Press, 1990. P. 152 (“Gnosticism as Platonism”).

¹⁹ См.: Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993. В этом сборнике общая постановка проблемы содержится в статье: Williams M.A. Interpreting the Nag Hammadi Library as Collection(s) in the History of Gnosticism(s). P. 3–50; о сетинском гностицизме вновь пишет Turner J. Typologies of the Sethian Gnosis Treatises from Nag Hammadi. P. 169–220.

²⁰ См.: Markschies C. Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tübingen, 1992.

подобные трактаты, а наоборот, *Апокриф Иоанна* – это позднейшая переработка системы Валентина²¹.

А. Логан предлагает ослабленный вариант этой теории. Гипотеза, которую (по моему мнению, достаточно успешно) она пытается доказать, можно сформулировать так: «Тот вариант мифа, который Ириней излагает в *Adv. Haer.* I 29, является более ранней версией исходного гностического мифа об Отце, Матери и Сыне, и именно он впоследствии претерпел изменения, в том числе “сетизацию”, и в конечном итоге превратился в тот миф, который мы находим в пространной версии *Апокрифа Иоанна*»²². Это предположение высказывал и Уиссе. Обратите внимание, что эта гипотеза сама по себе не отрицает существования иудейского гностицизма и восточных влияний на гносис, а также опирается на доказуемую хронологию, поскольку мы точно знаем, что формально очерк Иринея более древний, нежели коптские тексты. К тому же естественно предположить, что по мере развития миф должен скорее усложняться и обростать новыми деталями, нежели упрощаться. Правда, мы снова возвращаемся к теории Иринея о том, что этот миф и есть та “Лернская гидра”, из которой произошли все остальные гностические ереси (30, 15).

Таковы основные проблемы, которые нам предстоит рассмотреть при анализе гностического мифа. Пока что не будем присоединяться ни к одной из этих точек зрения. После вводного раздела, посвященного исследованию свидетельств ересиологов об истоках гностицизма, последовательно рассмотрим проблему школьной его организации и составляющие элементы гностического мифа.

II

Ересиологи в один голос заявляют, что исток гностицизма лежит в некоей доктрине, которая так и называется “гносис”. Вполне вероятно, что это название или даже самоназвание относится и к тому “лжеименному гносису”, о котором упоминается в апостольских посланиях. В этом смысле раннехристианские писания, как вошедшие в новозаветный канон, так и апокрифические, служат важным свидетельством о раннем гностицизме. Как справедливо отмечает Курт Рудольф²³, этот очевидный источник, который, казалось бы,

²¹ *Pètrement S. A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism / Translated by C. Harrison. N.Y., 1990. [Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme. P., 1984].*

²² *Logan A. Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism. Edinburgh, 1996. P. XX.*

²³ См.: *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism. P. 299; см. также: обширное исследование: Koester H. Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit. Bd. 1–2. B., 1980 (имеется перевод на англ. язык, Philadelphia, 1982; в этой обобщающей работе по истории Нового Завета впервые гностические тексты принимаются во внимание в полном объеме). См. и его работу: Koester H. Ancient Christian Gospels. Philadelphia, 1990.*

лежит на поверхности, до недавнего времени занимал сравнительно мало места в истории гностицизма, в то время как ересиологи – “слишком много”. Проблема состоит в том, что сведения о гносисе, которые содержатся в новозаветном каноне, достаточно фрагментарны и сами по себе, без дополнительных свидетельств, с трудом поддаются интерпретации. Кроме того, сочинения, вошедшие в канон, не представляют собой единого целого и формировались на протяжении более ста лет (как минимум до середины II в.)²⁴. В этом смысле говорить о дохристианском, христианском и послехристианском (или христианизированном) гносисе не вполне корректно, поскольку мы не знаем, что такое “христианский” в начале II в., когда появились первые гностические школы.

Прежде чем перейти к гностическому мифу необходимо сделать еще несколько предварительных замечаний и рассмотреть вопрос о том, в какой среде и в рамках каких социальных институтов могла существовать гностическая религия. На основании данных Иринейя, а также других ранних античных авторов, таких как Игнатий, Юстин, Гегисипп, Цельс и Климент, мы можем утверждать, что как бы мы не относились к термину “гностики”, начиная *по крайней мере* с первой половины II в., в Риме, Александрии и Иудее существовали некие сообщества, учение которых (вероятно) было как-то связано с христианством (и негативно настроено по отношению к иудаизму).

Кроме того, они имели в своем распоряжении различные книги, а может даже цельные собрания, трактующие такие вопросы, как происхождение мира, человека и его предназначение и т.д. *в мифологической форме*. Судя по названиям этих текстов и стилю тех фрагментов, которыми мы располагаем, это была *откровенная* литература. Большинство текстов по форме представляло собой либо прямые “послания небесных сил” или Иисуса (живого или воскресшего), открытые неким пророкам (наподобие герметического *Поймандра* или *Видений* христианского Пастыря), либо псевдэпиграфы, авторство которых приписывалось известным людям, например апостолам или ветхозаветным персонажам. Кроме того, наверняка среди этих текстов важнейшее место занимали “народные” жанры, такие как собрания речений Иисуса, составленные неизвестно кем и поэтому легко

²⁴ В то время как основные послания Павла (1 Thess., Gal., 1–II Cor. Phil., Rom. Phil.) могут (по крайней мере, в своей основе) относиться ко второй половине I в., пасторальные послания и послания Иоанна едва ли возникли ранее конца I в., а такие тексты, как II Petr., обычно датируются примерно 130 г. Однако эти датировки базируются в основном на текстуальных наблюдениях, поэтому мы никогда не можем быть в них уверены. Но основная проблема состоит не в этом. Раннехристианские тексты постоянно выправлялись из доктринальных соображений. Так что даже если какие-то части “подлинных” посланий и восходят к I в., можно не сомневаться в том, что они были осовременены во II в. в духе текущей полемики. Об этом см. книгу Барта Эрмана “The Orthodox Corruption of Scripture” (Oxford, 1993).

дополняемые и сокращаемые по произволу составителей того или иного конкретного сборника. Мы видели, что всевозможные сборники были одним из самых распространенных жанров того времени. В конечном итоге версии “канонических” Евангелий также могли сформироваться из таких собраний. Лучшим примером коллекции такого рода является коптское *Евангелие от Филиппа*, которое разумнее было бы назвать, например, “Поучения Иисуса и другие речения, собранные Филиппом”²⁵. Авторитет такой литературы базируется на ее анонимности и часто, но не обязательно (поскольку пророчество может быть новым), на ее древности. Никакие труды таких авторов, как Василид или Валентин, не могли претендовать и не претендовали на равный с этой откровенной литературой статус. Максимум, на что они могли рассчитывать, – это на право давать авторитетный в определенных кругах комментарий. Такой авторитет и известность можно было завоевать только в определенном сообществе, как бы оно ни было организовано и как бы ни называлось²⁶.

Однако как бы они ни называли себя сами, их противники имели все основания назвать их “гностиками”, поскольку сущность их учения сконцентрирована именно на гносисе, откровенном, тайном и спасительном знании, которое доступно только немногим, по какому бы принципу не определялась эта избранность. Действительно, как раз этот вопрос наиболее горячо обсуждался различными представителями гностического движения, вызывая многочисленные разногласия даже среди ближайших сподвижников²⁷. С “гносисом” был связан и миф. Одним из величайших эонов всегда был или Ум или Мысль, совершенный человек Адам также назывался “совершенным знанием”, Христос пришел открыть знание и т.д.²⁸ Часто говорилось и о древе познания²⁹. Так что гностики вполне заслужили свое название.

Наконец, как справедливо отмечает А. Логан, среди этих направлений вполне могло быть и такое, которое особенно выделялось своей приверженностью к определенному типу гностического мифа (тому, который нашел свое окончательное воплощение в *Апокрифе Иоанна*) и которое ересиологи (а может, и не только они) из соображений удобства называли именно “гностиками” или “барбелогностиками”³⁰.

²⁵ Об этом памятнике см. великолепное исследование Марты Тюрнер: *Turner M. The Gospel according to Philip: The Source and Coherence of an Early Christian Collection. Leiden, 1997.*

²⁶ Гностики вполне могли, например, называть себя “последователями Христа” (не “христианами”).

²⁷ Образцом такой внутренней полемики служит, например, *Свидетельство Истины* (NH IX, 55, 29).

²⁸ См., например, *Евангелие Истины* (NH 1,3, 18,1–11), *Iren.*, AN I 21,4; 29, 1–3.

²⁹ Например, *Апокалипсис Адама*, 64, 6–19.

³⁰ *Logan A. Gnostic Truth and Christian Heresy. P. 10.*

Далее. Можем ли мы, хотя бы с оговорками и значительными ограничениями, утверждать, что гностические “школы” существовали физически или в качестве определенных и идентифицируемых социальных институтов? Были ли вообще в это время школы (философские или религиозно-философские)? – и если да, то по каким принципам были организованы, как функционировали и какова была, так сказать, повседневная жизнь этих школ? По этому поводу известный знаток Валентина Кристоф Маркшиз высказался недавно в специальном докладе на совместной конференции Американского библейского общества и Американской академии религии³¹. Его диагноз очень неутешителен: во-первых, гипотеза о существовании такой школы обречена оставаться гипотезой и не может быть на данном этапе исследования гностицизма подтверждена историческими данными (к их рассмотрению мы сейчас переходим); и, во-вторых, в существовании такой школы приходится усомниться, принимая во внимание (сформулирую в своих терминах) неинституциональный характер гносиса. О том, что гносис Валентина не мог институционализироваться в виде школы, схожей, например, с платоновской, говорил и Джон Уиттакер³². Напротив, Барбара Аланд, признавая принципиальное различие между гносисом и философией, тем не менее настаивает на аналогии между философскими школами и школой Валентина³³.

В начале II в., по всей видимости, не было ни гностических, ни христианских школ в собственном смысле этого слова. Иллюстрацией к этому утверждению может служить сообщение Климента о школе Карпократа (Strom. III 5,2–8,3). Климент говорит, что это общество существовало в Самах, в Кефалее. Здесь был храм из камня, посвященный “Епифану, сыну Карпократа”, которого его отец, “помимо базового образования, научил платонизму и преподавал ему знание (гносис) Монады”. Епифан написал некую “книгу” *О Справедливости*. Это сочинение, по форме скорее напоминающее популярную философскую речь, содержит формулировки, выдающие платоническую подоснову, что и отмечает Климент. Заявление о том, что Карпократ учил о Монаде, также находит подтверждение в других источниках. Очевидно, речь идет о гностической Монаде, которая сначала была одна, затем породила Идею, из союза с которой возник мир и так далее. По крайней мере, именно так описывает учение Карпократа Ириней (Irenaeus, Adv. haer. I 25). Деятельность Карпократа напоминает деятельность самого Климента. Точно так же как и Климент, он использовал популярную философию, симво-

³¹ Marksches C. Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School // The Nag Hammadi Library after Fifty Years / Ed. J. Turner, A. McGuire. Leiden, 1997. P. 401–438.

³² В дискуссии по поводу статьи К. Стэда: Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. P. 96.

³³ Aland B. Gnosis und Philosophie // Proceeding of International Colloquium on Gnosticism / Ed. by G. Widergren. Stockholm, 1977. P. 34–73.

лически комментировал Писание и являлся наставником, который распространял свое учение приватным образом. Вполне вероятно, что он – так же как и Климент, и Валентин – претендовал на то, что авторитет его учения основан на тайной апостольской традиции.

Однако прошло некоторое время, и к концу II в. гностицизм, христианство приобретают более организованную форму. О “школе” Валентина Климент говорит дважды. Один раз говорится, что Кассиан покинул школу Валентина (Strom. III 92, 1: ὁ δ' ἐκ Οὐλεντίου ἔξεφοίτησε σχολῆς), а другой раз, что Гераклеон к ней принадлежал (IV 71, 1: ὁ τῆς Οὐλεντίου σχολῆς δομιῶσατος).

Я думаю излишне повторять, что эти выражения для Климента означают скорее причастность к определенному учению, нежели принадлежность к реальной школе. Так что сказанное лишь означает, что Кассиан изменил принципам Валентина, а Гераклеон им, напротив, следовал, более того, был “самым ученым” его последователем. Отметим, что ни о какой “италийской школе”, к которой обычно относят Гераклеона, здесь не говорится. Во всех остальных случаях употребляется обычное οἱ δὲ ἀπὸ Οὐλεντίου (девять раз!), οἱ ἀμφὶ τὸν Οὐλεντίον (один раз)³⁴.

Учитывая сказанное, можно сделать общий вывод о том, что деление школы Валентина на восточную и западную Клименту было неизвестно, и это при том, что все фрагменты Валентина сохранены именно им, т.е. он – единственный из наших авторов, который точно читал его тексты или даже слушал его речи. Правда, он вполне мог не знать о том, как обстояли дела в Риме.

В отличие от Климента остальные наши свидетели в один голос говорят о двух школах. Проблема только в том, что это и есть “один голос”, поскольку все они взаимосвязаны.

Иринея довольно часто прямо говорит о гностических школах, учениках и преемственности между ними³⁵. “Школа”, по Иринею, – это не просто учение или даже заведение, основанное тем или иным деятелем. Это дальнейшее развитие какой-то другой доктрины. Маркион развил “школу” Кердона, из “школы” Менандра вышли Сатурнин в Сирии и Василид в Египте. Как видим, “школа” может быть весьма разделена территориально. Какую цель преследовала эта конструкция, мы видели. В данном случае, в контексте нашего вопроса об институциональной природе гносиса, можно сделать сле-

³⁴ Strom. III 1,1. Этот случай специально комментирует Куиспел в своей статье: *Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic // Vigiliae Christianae* 50 (1996), P. 327–252, esp. 334.

³⁵ Приведу несколько примеров характерных высказываний (текст и, где возможно, восстановленный греческий эквивалент): (Pref.) ...quemadmodum ipsi dicunt, Valentinii discipulorum... (τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐλεντίου μαθητῶν), qui sunt circa Ptolomaeum (οἱ περὶ Πτολεμαίου) (I 12, 1) Hi vero qui sunt circa Ptolomaeum scientiores οἱ δὲ περὶ τὸν Πτολεμαῖον ἐμπειρότεροι, (I 13, 1); Carpocrates autem et qui ab eo... (Καρποκράτης δὲ καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ).

дующий вывод. Говоря о “школе”, учениках и последователях, Ириней, имеет в виду не реальное ученичество или принадлежность к институту, но доктринальное сходство и тому подобное. Следовательно, его высказывания о школах могут быть использованы как исторические свидетельства только со значительными оговорками. Нечто подобное можно сказать и о других ересиологах³⁶.

Маркшиз (S. 420–421, 426–429) делает одно важное наблюдение. Один раз Ириней говорит о “тех, кто сам называет себя учеником Валентина” ...*quemadmodum ipsi dicunt, Valentini discipulorum...* (τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν) (Pref. 2). Поскольку далее это выражение более не употребляется, нет оснований предполагать, что Ириней имел в виду нечто отличное от того, что прямо сказано. Очевидно, Ириней знал неких людей, которые сами называли себя учениками Валентина. Кроме того, мы видели, что Ириней часто специально говорит о школе Птолемея, учениках Птолемея и т.д. Однако почему Ириней не упоминает о самом Птолемее? Вполне вероятно, что Птолемея в Риме в то время просто уже не было. В своей книге о Валентине Маркшиз выстраивает такую хронологию³⁷. Действительно, если предположить, что Валентин покинул Рим ок. 155–160 г., а Ириней посетил Рим около 180 г., то за эти двадцать лет в городе едва ли осталось много личных учеников Валентина. Те, с кем он познакомился или, по крайней мере, к чьим текстам он получил доступ, называются им последователями или школой Птолемея. Следовательно, самого Птолемея в это время в Риме тоже не было, и Ириней его не знал и (судя по всему) не имел доступа к его сочинениям. Этим обстоятельством, видимо, объясняется и то, что, излагая миф валентиниан, он в основном говорит о его авторах во множественном числе. Единственное заявление: *Ptolemaios quidem ita* (I 1, 8, 5), сохранившееся только в латинском тексте, на основании которого этот миф обычно приписывают Птолемею, следует поэтому считать глоссой³⁸.

³⁶ Тертуллиан последовательно использует термин *Valentiniani*, один раз даже поясняя, что он значит *Valentiniani, qui per Valentinum* (*Adv. Val.* 4, 3). Говорит он и о школе, и об учениках (*scuola, discipuli*, например, в важном для нас пассаже о школьном делении валентиниан, *Adv. Val.* 33, 1). Однако точно так же он говорит и о философских школах, и даже о *scuola Christi* (*Adv. Val.* 8, 3). В отличие от Тертуллиана Ипполит выражение “валентиниане” не употребляет, однако и он говорит о школе (*Ref.* VI 42, 2), впрочем нечасто, предпочитая называть каждого гностика по имени (V 28; VI 29, 1; VI 39, 1). Однако именно ему принадлежит наше основное свидетельство о школьном делении валентинианства. Напротив, Епифаний в основном употребляет “сокращенную форму” (*Οὐαλεντίνου*), *οὐ ἀπὸ Οὐαλεντίνου* встречается только в цитате из Иринея.

³⁷ *Markschies C. Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins.* Tübingen, 1992. S. 293–336. Эта хронология может соответствовать действительности вне зависимости от того, принимаем ли мы гипотезу этого автора о том, что Валентин был христианином и никогда не “изгонялся из церкви”.

³⁸ См. мое Предисловие к этому тексту: Школа Валентина, с. 172–177.

Итак, Ириней, по-видимости, различает между собой школы Птолемея и Валентина, причем одна представляет для него нечто реальное, а другая – просто часть его теоретической схемы. Так что, как замечает Маркшиз, у нас нет никаких данных, что сам Валентин учил о чем-то подобном и вообще был гностиком. На основании же фрагментов, сохраненных Климентом, гностический миф не восстановить. Ириней нигде не говорит прямо, что Птолемей был *личным* учеником Валентина. И даже если он и учился лично у Валентина, отсюда вовсе не следует, что он принадлежал к его школе или, тем более, возглавил ее после самого Валентина. То, что говорится о Птолемее, означает только, что он “развил учение” Валентина, однако в каком направлении?

Не указывает ли это простое наблюдение на тот факт, что между учением самого Птолемея и его “школы” были существенные различия? Действительно, его учение в *Послании Флоре* гораздо ближе к тому, что мы находим во фрагментах Валентина, нежели к мифу “школы Птолемея”, который столь детально излагает Ириней. Был ли Птолемей гностиком? Или же мы должны признать (как это утверждают С. Петремен, А. Логан и отмечает по ходу дела К. Маркшиз³⁹), что философско-религиозное учение Валентина было впоследствии мифологизировано и поэтому не удивительно, что оно так напоминает миф этих пресловутых “гностиков”? Не указывает ли это и на то, что было два типа гностицизма: мифологический гносис (в данном случае не важно, иудейского или христианского происхождения) и философский гносис “школы Валентина”?

Какие предварительные выводы можно сделать на основании этих данных? Деление “школы” Валентина на восточную и западную, по всей видимости, не следует воспринимать буквально. Действительно, маловероятно, что те немногочисленные различия в доктрине, которые перечисляет Ипполит, могли привести к реальному расколу школы. Однако вполне естественно, что относительная изоляция различных групп (географическая и языковая) могла наложить определенную печать даже на некогда единую доктрину (а мы имеем все основания сомневаться в том, что такая доктрина вообще была). В то же время, Гераклеон, которого Ипполит относит к западной школе, нам известен только из свидетельств александрийца Оригена, так что расстояния, видимо, нисколько не ограничивали распространение учения Валентина. Кроме того, название школ по месту их локализации было принято в античности. Пифагорейцы, например, относятся к италийской школе, однако отсюда не следует, что они были только на западе. И все-таки, слова Ипполита (Ref. VI 35, 5) наводят на мысль

³⁹ См.: *Pétrément S. A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism / Transl. by C. Harrison. N.Y., 1990; Logan A.H.B. Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism. Edinburgh, 1996; Markschie K. Valentinian Gnosticism. P. 424* (по поводу коптского трактата *Свидетельство истины*), P. 438 (Заключение).

о том, что эту терминологию он придумал не сам, так что не исключено, что такое деление принимали и сами последователи Валентина. На такую же мысль наводит словоупотребление Тертуллиана (*Adv. Val.* 11, 2: *duae scholae, duae cathedrae*)⁴⁰. Саркастически заявляя, что Марк Маг специально усложнил свою систему, чтобы продлить время, необходимое для преподавания, таким образом оправдывая увеличение платы за обучение, Ириней в сущности согласен с ним в этом вопросе. Разумеется, это всего лишь едкий сарказм, однако если была доктрина, то ее необходимо было преподавать. На этот же факт указывает существование комментариев, по какому бы принципу они не были построены. Следовательно, можно заключить, что в некотором отношении круг последователей Валентина действительно в большей степени напоминал философскую школу, нежели культовое сообщество или религиозную секту, и если он и стал в конечном итоге такой сектой, то это произошло только впоследствии.

Далее, с некоторой долей уверенности, мы можем утверждать, что такое “школьное” деление было принято самими последователями Валентина и не является только лишь изобретением ересиологов. Римские последователи Птолемея, по словам Ириней, называли себя “членами школы Валентина”. Точно так же школьная преемственность, *successio*, о которой говорят ересиологи, разумеется, не распространяется “до апостольских времен”, однако о ней могли говорить и не только критики. Валентиниане были так же заинтересованы в построении такой фиктивной традиции, как и христианские авторы; и биографическое свидетельство Климента о Валентине это доказывает.

Наши данные, уже рассмотренные в этом разделе и те, к которым мы вскоре обратимся, позволяют предположить, что по крайней мере некоторые гностические сообщества функционировали скорее как философские школы, нежели религиозные секты. Такие гностики, как Карпократ, Василид и Валентин, отрицая ветхозаветную религию и ритуал, стремились переосмыслить базовые положения христианской веры в духе популярного платонизма и пифагореизма. В духе платонизма они истолковывали и наиболее теологические книги христианского писания (начиная от псалмов и Книги премудрости, заканчивая Евангелием от Иоанна).

В то же время, наше исследование показывает, что гносис как социальное явление далеко не сводится к набору “сект”, спорящих друг с другом и христианами, как это пытались представить ересиологи, и различия между гностическими школами или доктринами того или иного учителя гносиса являются только моментами творче-

⁴⁰ Как это отмечает издатель трактата в примечании к этому месту, это высказывание Тертуллиана уникально. Тертуллиан говорит о философских “кафедрах”, о “кафедре Моисея” и т.д., о еретиках же высказывается так только в этом месте. Отсюда следует, что данное выражение следует понимать как иронию Тертуллиана по поводу того, что валентиниане сами “учредили” две кафедры, наподобие тех философских кафедр, которые были официально основаны Марком Аврелием.

ского процесса создания нового типа мировоззрения. Трактаты коптской гностической библиотеки являются свидетелями этого процесса. Не удивительно поэтому, что в одном и том же тексте мы находим элементы, которые, если следовать классификации ересиологов, порождают неразрешимые противоречия. Следует ли нам считать *Парафраз Сема* трудом “сетиан” только потому, что Ипполит его им приписывает, а *Евангелие Истины* трудом самого Валентина или его школы потому, что Ириней говорит, что они использовали наряду с четырьмя каноническими другие откровенные тексты, один из которых назывался *euangelium veritatis*? И что делать, если отдельные элементы доктрины, в них излагаемой, не вписываются в схему, традиционно считаемую “валентинианской” или “сетианской”? должны ли мы объяснять такие элементы различиями между гипотетическими “школами”, вторичной “сетизацией”, “христианизацией” или “валентинизацией” или апеллировать к “синкретичности” позднеантичного разума? Не естественнее ли предположить, что дело обстоит как раз наоборот: это наши (и ересиологов) категории не способны адекватно описать такое явление, как гносис во всей его текучести и нестабильности? Ведь Тертуллиан не зря говорил, что гносис (если его мерить мерками “ортодоксии”), “как куртизанка, постоянно меняет свои одежды... не признавая униформы и заботясь только о разнообразии” (*Adv. Val.* 4, 3). Вполне вероятно, наши авторы не видели противоречий там, где мы склонны их усматривать с точки зрения нашей категориальной схемы. Перед нами случай многоголосья, полифонии, однако отдельные голоса, по-видимому, эффективно сливались в единый хор, возможно, не очень постижимым для нас образом. Предположим, перед вами два текста, в боговдохновенность которых вы верите. Даже если они не согласуются друг с другом, вы наверняка найдете способ их примирить. В конечном итоге церковная ортодоксия проделала еще большую работу, совместив совершенно несовместимое в Ветхом и Новом заветах и элиминировав противоречия герменевтическими средствами.

Следует также учитывать, что весьма разнородное явление, которое мы обозначаем как “валентианизм”, существовало более трех веков на огромной территории от Рима до северной Африки. Тексты, произведенные носителями этой, если угодно, идеологии сохранились на трех языках. Следовательно, говоря о “школе” Валентина, мы, в действительности, используем некий *родовой термин*, применимый к очень разнообразным, но конкретным социальным институтам, каждый из которых уникален и организован сообразно политическим, этническим и тому подобным обстоятельствам, которые в каждом случае заслуживают специального исследования. Что их объединяло? Очевидно, что простого “осознания своей избранности” для этого не достаточно. В III–IV вв. ситуация более или менее ясна. Оставаясь гностиками, они вполне могли принадлежать к церкви, не только не видя в этом противоречия, но и – очевидно – не имея выбора, по-

сколькx христианство стало государственной религией. Епифаний рассказывает что в молодости он выявил “до восьмидесяти” таких гностиков и доложил об этом властям. Египетское монашеское движение несомненно предоставляло более благоприятные условия для развития этого мировоззрения. Впрочем само монашеское движение также имело проблемы с ортодоксией. Наконец, некоторые гностики, приняв христианский обряд, вполне могли находить источник для самореализации в философии и теологии, которая до некоторых пор еще была свободна от государственного контроля.

Но это впоследствии. Как же обстояли дела во II и в начале III в.? Вопрос о том, был ли гностицизм религией в собственном смысле этого слова и существовала ли когда-либо гностическая церковь, составляет проблему⁴¹. С одной стороны, у нас есть данные о том, что гностики писали гимны и молитвы и исполняли определенный ритуал. А. Логан показывает, что христианское таинство миропомазания имеет гностическое происхождение⁴². Есть свидетельства, что гностики поклонялись образам⁴³. С другой стороны, резонно спросить, насколько этот ритуал и эти таинства были уникальны именно для гностиков? Вполне вероятно, что процесс формализации и ритуализации шел параллельно в гностических и христианских обществах (отсюда и сходство). Наконец, вполне возможно, что гностики просто принимали христианский ритуал, придавая ему новый смысл так же, как и христианскому писанию. Генри Грин, напротив, полагает, что в какой-то форме специфически гностический ритуал должен был существовать, поскольку в противном случае трудно понять, как гностические сообщества в течение столь долгого времени сохраняли социальную идентичность⁴⁴. Только создание определенных структур и социальных институтов (о конкретных формах которых мы, к сожалению, знаем очень мало) позволило им оформиться в некое, пусть аморфное, движение со своей идеологией. Различные формы ритуального поведения и отправление некоего культа постепенно оформились в гностическую традицию и были освящены в качестве “социальной истины”, полагает этот исследователь. С этого времени гностическая доктрина уже не мыслилась вне рамок таких структур и без причастности к этим таинствам, ведущим избранных к спасению. Так гносис

⁴¹ См.: *Turner J. Ritual in Gnosticism // Gnosticism and Later Platonism / Ed. J.D. Turner, R.D. Majercik. Atlanta, 2000. P. 83–139.*

⁴² *Logan A. Gnostic Truth and Christian Heresy. P. 19; см.: Lampe G.W.H. The Seal of the Spirit. L., 1967. P. 120–132.*

⁴³ См.: *Finney P. Did Gnostics Make Pictures? // Rediscovery of Gnosticism / Ed. B. Layton. Vol. I. P. 434–454.* Причем христиане, которые в это время следовали иудейской традиции и отрицали всякие изображения (с этим соглашается и Климент, и Епифаний), обвиняли их на этом основании в идолопоклонстве.

⁴⁴ См.: *Green H.A. The Economic and Social Origins of Gnosticism. Atlanta; Georgia, 1985. P. 259.*

как откровенное знание, открываемое каждому индивидуально, все-таки оформился в определенные внешние формы. Процесс институализации, пусть и менее формальный, нежели в христианской церкви, породил определенные сообщества, которые объединяла не только общая цель и общие ценности, но и особый символический язык, определенный стиль поведения, образ жизни и, наконец, определенный культ, а значит, своего рода церковь. В то же самое время, у нас, по-видимому, есть все основания полагать, что это общество никогда не было и не могло быть столь же организованным, как христианская церковь. Это обусловлено тем, что гностики были ориентированы на личный и уникальный мистический опыт. Многие из них, в полном согласии с их учением, были своего рода монахами в миру, “странниками в этом мире”, причастными ему только по необходимости.

III

Перейдем к анализу гностического мифа. Многие (хотя далеко не все!) ключевые гностические тексты (оригинальные и пересказанные ересиологами) настаивают на невыразимости первого принципа, который не является богом, но неким непостижимым образом все превосходит. Причем именно эти тексты (возможно, вопреки ожиданию) оказываются в гностическом корпусе наиболее рационалистичными и включают в себя элементы философской аргументации. Так что негативная теология далеко не выполняет, как это иногда утверждалось, мистифицирующую функцию. Скорее, напротив, она предназначена для философского обоснования теологии откровения. Представление о непостижимости бога логически влечет за собой идею откровенного знания, гносиса, т.е. того знания, которое (вполне в согласии с прологом *Евангелия от Иоанна* и *Апокрифом Иоанна*) известно только “сыну” бога и тем, кому он его открыл. Если бы бог был постижим, откровение было бы не нужно и вполне можно было бы обойтись “естественной теологией”. Сказанное не противоречит тому факту, что подобного рода негативная теология, рациональная и платоническая по своему происхождению, зачастую служит исходным принципом для мистицизма. Так что учение о непостижимости бога является интегральной частью учения о богопознании. Кроме того, именно в этих текстах особенно хорошо видно отношение гностиков к миру, которое часто характеризуется как “антикосмизм”, однако, как это показывает наш анализ, такое определение также чрезмерно упрощает ситуацию⁴⁵.

⁴⁵ О необходимости избегать подобных клише подробно говорит Майкл Уильямс: *Williams M.A. Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category.* Princeton, 1994; *Idem. Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity // Gnosticism and Later Platonism / Ed. by J. Turner, R. Majercik.* Atlanta, 2000. P. 277–302, esp. 278, 299.

Из непостижимого Единого неким образом выделяется (или существует с ним, но в какой-то момент актуализируется) его мысль, которая не может не “мыслить” и постепенно развивается. В результате возникают различные умопостигаемые сущности, которые также начинают жить самостоятельной жизнью. Это второе начало возникает из первого принципа так же как Ум из Единого у Плотина. Эта система напоминает также учение о двух богах Нумения и систему *Халдейских оракулов* (в особенности триаду первопринципов). Последовательное развитие умопостигаемого универсума напоминает то, что мы видим у таких неоплатоников, как Порфирий, Ямвлих и Прокл. Трудно отделаться и от аналогии с таким автором, как псевдо-Дионисий Ареопагит. К сожалению, мы слишком мало знаем о конкретной датировке наших гностических источников, чтобы провести более точные исторические аналогии. Если признать, что гностики, посещающие школу Плотина (Porph., Vita Plotini 16), уже располагали теми трактатами, которые в какой-то форме дошли до нас (а среди этих текстов упоминаются *Аллоген* и *Зостриан*), то эта теория должна рассматриваться как среднеплатоническая. В таком случае сравнение с Нумением и *Оракулами* будет более историчным. Однако наши тексты могут быть и позднейшими переработками исходных текстов в духе последних философских достижений, ведь не могла же полемика с Платином и его учениками пройти для гностических авторов даром, и не случайно они интересовались лекциями Плотина.

Гностический умопостигаемый космос обозначается техническим термином Плерома (πλήρωμα). Это слово, означающее *полноту, завершенность, наполненность* чего-то⁴⁶, переосмысливается гностиками совершенно уникальным образом. Прежде всего плерома как полнота противопоставляется не пустоте, а не-полноте, т.е. недостаточности, нехватке или лишенности чего-то (στέρησις). Плерома – это совершенный умопостигаемый космос, манифестация неизреченного Единого. Однако этот умопостигаемый космос вовсе не обязательно включает в себя *все*. Полнотой он является в силу своей самодостаточности. Внутренняя структура этого космоса, как правило, выражается с помощью числовых спекуляций. Тот факт, что восьмое небо и зоны имеют астрономическое происхождение, подтверждается тем, что очень часто они просто отождествляются с 12 месяцами и 365 днями (например: NH XI 2, 30). Каждой из этих многочисленных сущностей дается имя, обычно весьма фантастическое (апофеозом этого процесса является так называемый *Трактат без названия* из Codex Bezae Cantabrigiae, vol. XII). Именно так представляет Иринея систему Василида (Irenaeus, Adv. Haer. I 24, 3.5).

⁴⁶ См.: Lampe, Patristic Greek Lexicon, s.v. Например, *плеромой* в Rom. 13: 10 называется исполнение закона, а в Eph. 1: 23; Col. 2: 9 полнота божественности (ср. Rom. 11: 12).

Другим символом плеромы часто служит зодиакальный круг. Каждый из знаков Зодиака, состоящий из 30 градусов, получает в этой схеме свое толкование (см. Iren., AN I 17, 1). В мифе валентиниан число эонов в плероме достигает в разных вариантах 30 или 28 (Iren., AN I 1, 2; Hipp., Ref. VI 30, 3, 6). Правда имена, которые они получают, отражают скорее эллинистическую, нежели иудаистскую традицию. Именно они называются различными абстрактными именами, напоминающими позитивные божественные атрибуты и окрашенными этически, такими как Истина, Человек, Желание, Логос, Жизнь, Вера, Надежда, Любовь и т.д. Число этих эонов, по всей видимости, также равно числу дней в солнечном или лунном месяце, а их имена носят довольно произвольный характер. В частности, этот Логос из первой десятки эонов не имеет, как это выясняется впоследствии, отношения к тому Логосу, который приходит в мир, а Человек – это отнюдь не небесный Адам и т.д. В конечном итоге ни один из этих эонов, за исключением первых двух и последнего, не играют никакой роли в системе Валентина. Последним эоном является София, и в данном случае это имя значимо и этой сущности уготована вполне определенная миссия. Эоны у Валентина и его последователей размножаются парами, и в связи с этим уместно вспомнить место из Климента (Strom. V 94, 1), где говорится, что первый, умопостигаемый космос именуется монадой, а второй – это шестерица (гексада), поскольку (согласно пифагорейцам) число шесть связано с браком и означает порождающее начало. И действительно, по Ипполиту, плерома состоит из трех исходных диад, декады и додекады (десяти и двенадцати) эонов, которые также расположены парами. Ипполит говорит при этом, что так Валентин хотел достигнуть совершенного числа (VI 29, 6, 8).

В чем состоит жизнь этой плеромы? Оказывается, как это особенно хорошо видно из *Трехчастного трактата* (I 5, 68–73; ср. Iren., I 1, 2; Euang. Veritatis 3, 41), все, чем заняты эоны – это непрерывное прославление своего Отца. В этом нет ничего удивительного. Именно этим занимаются ангелы иудейской и христианской мифологии. Этим занята небесная иерархия ареопагитического корпуса. Все эти эоны – это всего лишь моменты непрерывного самосозерцания и самолюбования первого принципа, в то время как попытка посмотреть в другую сторону, отвернуться от Отца, оказывается отпадением и началом греха. Так начинается новый акт этой драмы. Причем если плерома – это упорядоченный космос, то находящийся за его пределами – видимый и невидимый – космос пребывает в состоянии беспорядка и недостаточности, которая метафорически объясняется тем, что София создала его самостоятельно, без участия других эонов плеромы (Iren., I 4, 2; Hipp., VI 31, 1–6; Clem., Exc. 31, 4).

Для того чтобы восстановить эту утраченную полноту, плерома порождает “совокупный плод” – Иисуса – который представляет собой универсальную манифестацию и персонализацию всей плеромы

(Iг. I 2, 6; Hipp. VI 32, 1–2; Tract. Tríp. 86). Он именуется сыном Отца, который “надевает на себя все остальные зоны как одежду” (Hipp., VIII 10, 5; Pistis Sophia 15, 16) и выполняет функцию спасения падшего эона. В традиционной гностической мифе этим падшим эоном является София, поэтому он изображается как ее жених. В *Трехчастном трактате*, где падшим эоном оказывается Логос, терминология менее сексуальна. Иисус является ему как идея Отца и открывает истинное знание. В результате Логос отбрасывает от себя ложные образы и достигает просветления (68–73).

В некоторых гностических текстах Иисус сам называет себя плеромой (например, в *Послании Петра Филиппу*, 136–137). Евангелие Истины называется “благой вестью, открывающей плерому тем, кто ищет спасения”, а также спасением от неведения (ср. *Трактат о воскресении*, 49). Кроме того, “плеромами” называются и ученики Иисуса (*Диалог со Спасителем*, 139). Напротив, отсутствие знания изображается как сон, забвение, а также неполнота. Тело, говорится в *Апокрифе Иоанна*, есть темница души, и миссия спасителя состоит в том, чтобы избавить душу от пут материи и освободить из этой темницы и привести в брачный чертог (ср. Iг. I 7, 1; Hipp. VI 32, 2; Clem. Exc. 63, 1; Tract. Tríp. I 5, 123; Eung. Phil. 3, 85). Иногда эта метафора усиливается, например: в *Трактате о душе* она изображается проституткой, которая впала в телесный разврат, и только после раскаяния и обращения она вводится в этот самый чертог. Именно так ересиологи представляют себе учение Симона Мага (подробнее см. II 1.1). Состояние “возвращенной полноты” красноречиво описывается в *Евангелии Истины* (42)⁴⁷.

Что нам напоминает эта плерома, этот гностический умопостигаемый универсум? Вероятно, *Тимей* Платона, точнее его позднейшие толкования. Прекрасным эпитоме такого (среднеплатонического и неопифагорейского) толкования служит следующий пассаж из Климента (Strom. V 92, 1–4; 93,4–94,2). После (почти точной) цитаты из Платона: “Было ли оно небом всегда или же оно возникло из некоего начала? Оно возникло, ведь оно зримо, а значит, осязаемо, а будучи осязаемым, телесно... Конечно, творца и родителя этой вселенной нелегко отыскать”⁴⁸ Климент заявляет, что данный пассаж доказывает тот факт, что по Платону космос не только сотворен, но и что сотворен он *как сын*, поскольку творец назван отцом. Кроме того, это означает, что космос получил свое начало *только от него одного и возник из ничего* (μὴ ὄντος). Далее говорится, что Платоном различаются умопостигаемый и чувственно воспринимаемый космосы, причем первый из них является архетипом⁴⁹, по об-

⁴⁷ Подробнее см.: MacDermot V. The Concept of Pleroma in Gnosticism // Gnosis and Gnosticism / Ed. M. Krause. Leiden, 1981. P. 77–81.

⁴⁸ Tim. 26 b–c; cf. Strom. V 78, 1 sq.

⁴⁹ Или парадигмой. В данном месте высказывание Климента несколько туманно. Не ясно, парадигма – это то же самое для Климента, что и архетип, или нет?

разу которого создан второй. Примечательно, что термин *κόσμος νοητός* не встречается ни в одном источнике до Филона (отсюда не обязательно следует, что именно Филон придумал его). Именно в известном месте из *De Opificio Mundi* 15–25 Филон говорит, что Бог сначала сотворил умопостигаемый космос, а затем, по его образу, чувственно воспринимаемый.

Этот умопостигаемый космос отождествляется Филоном с Логосом. Далее у Климента говорится, что первый принцип, “монада включает в себя невидимое (*ἀόρατον*) небо, невидимую (безвидную)⁵⁰ землю и свет разума”. “В начале, – сказано, – Бог сотворил небо и землю. Земля же была невидима (*ἀόρατος*, не безвидна!)”. И далее: “И сказал Бог: Да будет свет. И стал свет”⁵¹. Сотворение же чувственного твердого неба (ведь твердое чувственно воспринимаемо) описано как создание видимой земли и зримого света. *Не об этом ли учит и Платон, помещая идеи живых существ в умопостигаемом космосе, а виды чувственно воспринимаемого в соответствии с их родами описывая как созданные по образу умопостигаемого?*” Эта примечательная интерпретация *Tim.* 30 c–d также находит соответствие в среднеплатонических текстах. Действительно, в *Tim.* 29 a–b говорится, что демиург творит мир по образу некой вечной и неизменной парадигмы. В результате космос оказывается “неким образом” (*εἰκόνα τινος*, 29b 2) этой вечной парадигмы, хотя он и подвижен и пребывает в процессе становления. Как демиург относится к этой парадигме? По всей видимости, он занимает по отношению к ней внешнее положение, созерцая ее со стороны. Именно в таком положении оказывается гностический демиург. В отличие от платонического, он даже не имеет непосредственного доступа к архетипу, довольствуясь лишь его подобием. Однако не так истолковывают эту ситуацию большинство средних платоников и Климент, как один из типичных представителей этой традиции. Миф о демиурге, его модели и даже творении во времени они предлагают рассматривать как символ, который не следует понимать буквально⁵². В *Тимее* нигде не говорится, что парадигма является высшей реальностью, а демиург – это какая-то особая сущность, следовательно, его необходимо отождествить с тем Благом, о котором говорится в *Государстве* VI 508–9, ведь в конечном итоге именно оно, как утверждается в этом диалоге (509b), не только поставляет “благо” (что можно вполне понять как красоту и упорядоченность), но и само бытие. Иную теорию развивал Нумений (fr. 11, 12, 21 *Des Places*).

⁵⁰ ἀείδη; in Eusebius ἄρα. Эта невидимая земля далее противопоставляется Климентом видимой и осязаемой.

⁵¹ Gen. 1: 1–3.

⁵² Именно так полагали, вслед за Спевсиппом и Ксенократом, почти все платоники, за исключением разве что Аттика и Плутарха. Подробнее об этом см. первую главу книги Диллона “The Middle Platonists”. Ср. Speusippus, fr. 61 Tarán; Xenocrates, fr. Heinze, 154–158 Parente.

По его представлению, демиург является вторым богом, и парадигмы являются содержанием его ума, однако над ним расположен высший благой Бог. Не меньше проблем и противоречий порождается и платоновской концепцией “вместилища”. Следует ли его толковать как материю (субстрат), и каков статус этой материи, и как она относится к первому принципу? Нумений фактически мифологизирует материю. Именно так же поступают и гностики. Наконец, как относится к демиургу мировая душа? Филон фактически исключает этот принцип, передав его функции логосу. Ориген, напротив, функции мировой души приписывает святому духу, а Валентин до него – Софии.

Далее (30 b–d) в *Тимее* говорится, что эта парадигма является живым существом, которая включает в себя все остальные “живые существа” (νοητὰ ζῷα), в то время как подобия этих живых существ находятся в видимом космосе. Именно это же и утверждает Климент, однако что еще находится в разуме этого бога? Оказывается, там находятся невидимое небо, свет разума, а также невидимая земля. Эта последняя сущность наиболее примечательна. О некоей небесной (эфирной) земле говорится в *Евангелии Египтян* (NH III 50, 10; IV 62, 8). О некоем “прекрасном мире” упоминается в герметическом *Поймандре* (8). Наиболее подробно об этом говорится в гностическом трактате *Зостриан* (48): “...Я вижу, что каждому эону соответствует живая земля, живая вода, легковесный воздух (или эфир?) и не жгущий огонь...” Далее что-то сказано о нетленных деревьях, не портящихся плодах, бессмертных душах, богах истины и их посланниках и даже о нерушимых телах, “нерождающем рождении” и “неподвижном движении” (этот текст довольно фрагментарен). То есть можно предположить, что эта земля не просто существует, но и живет своей жизнью, наподобие Олимпа, и там даже особым образом рождаются новые сущности.

Несмотря на то что фигура демиурга гностиками значительно принижается, “платонические” отношения между образом и первообразом в гностических текстах не так уж редки. Наиболее ярким примером подобного отношения служит, разумеется, образ небесного человека. В этом нет ничего удивительного, поскольку в данном случае это всего лишь развитие библейского сюжета. Архетипический Человек (Антропос, или Небесный Адам) создан, как почти единодушно утверждают гностики, по образу первопринципа, а земной человек является его подобием. Во *Втором трактате великого Сета* (NH VII 2, 53–54) утверждается даже, что высший принцип также является Человеком, а второй таким образом оказывается Сыном человеческим. В *Апокрифе Иоанна* Человек – это эпитет Барбело, а Адам оказывается его образом. Промежуточная фигура небесного Адама встречается и в трактатах *О происхождении мира* (II 5, 103; 107; 115) и *Природа (ипостась) архонтов* (II 4, 4, 91). О сотворении человека по образу небесного человека говорится и в од-

ном из дошедших до нас фрагментов Валентина (фр. А, ср. фр. С, II 3.1). Как уже отмечалось, в плероме каким-то образом присутствуют и все совершенные пневматики, т.е. каждый из них является непосредственным образом “небесного себя”. Остальные люди такой чести не удостоены.

О демиурге как небесном человеке говорили и неопифагорейцы. Вспомним, например, высказывание псевдо-Эврита:

«Полагаю, что здесь уместно упомянуть и о пифагорейце Эврите, который в книге *О случае* пишет о том, что демиург создал человека по своему образу. После этого он прибавляет: “Из той же материи, подобно всему остальному, создано и тело тем совершенным художником, который, творя его, взял себя в качестве образца”» (Strom. V 29, 1–4)⁵³.

О трех уровнях или этапах творения человека говорит и Плотин в том же трактате (VI 7, б), различая между нозтическим или архетипическим человеком, его копией (или подобием, $\mu\acute{\iota}\mu\eta\mu\alpha$), которая содержит логосы первого только по уподоблению ($\acute{\epsilon}\nu\ \mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\epsilon\iota$), и, наконец, воплотившимся человеком.

Термин, которым чаще всего пользовались гностики, $\tau\acute{\upsilon}\lambda\omicron\varsigma$, имеет скорее библейское, нежели платоническое происхождение, однако в это время и гностики, и платоники употребляли этот термин более или менее наравне с исходным платоническим $\epsilon\acute{\iota}\kappa\omega\nu$ ⁵⁴.

Разумеется, все эти многочисленные зоны “их путаной системы”, как сказал бы Ириней, существенно отличаются от платоновских идей хотя бы потому, что каждый из них или, по крайней мере, наиболее важные имеют свои имена. Так, в *Евангелии Египтян* каждый эон исходной триады (Отец, Мать и Сын) порождает по огдоаде эонов, каждый из которых имеет свое имя, как правило, некий абстрактный атрибут, типа Нерушимости, однако этим дело не заканчивается, поскольку каждый из них порождает мириады “престолов, сил и слав”, которые уже никак не называются, но также имеют имена, которые посвященные должны знать. Все это уже напоминает поздние неоплатонические тексты, в которых, начиная с геннад Ямвлиха, сущности также неуклонно множатся. Столь же прихотлива и геометрична структура небесной иерархии Ареопагита.

Гностики, как и античные философы и теологи, полагали, что бог непознаваем (в смысле, находится за пределами человеческого

⁵³ О фигуре демиурга и его роли в качестве “воплощенного закона и разума” в пифагорейских псевдоэпиграфах см. также: *Chestnut G. The Ruler and Logos in Neopythagorean, Middle Platonic and Late Stoic Political Philosophy // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II 16.2. P. 1311–1332.*

⁵⁴ Хорошим примером употребления этого термина служит следующее место из *Евгносты* (NH III 3, 83): “Эон – это тип (т.е. прообраз) бессмертного человека, время – это тип первородного, его сын, год – это тип спасителя, двенадцать месяцев – это тип двенадцати сил, а 360 дней в году – это тип тех 360, о которых повел спаситель”.

разумения). И это вполне естественно. Однако в какой мере бог непознаваем, полностью или частично, только “по сути”? На этот вопрос мы встречаем совершенно различные ответы. Другим важным вопросом является определение, так сказать, сферы божественного и ее отношения к этому миру.

Последовательная негативная теология вплоть до отрицания каких-либо позитивных атрибутов бога (кроме “сущий”) характерна для Филона Александрийского. Во многом по его стопам идет Климент и другие христианские теологи, вплоть до Григория Нисского и автора *Coprus Aegeragiticum*. Последовательным негативным теологом, если принимать свидетельство Ипполита, был Василид. Другие гностики (как Валентин, так и авторы трактатов Наг Хаммади) в целом более умеренны, однако почти все они говорят о боге в духе негативной теологии.

Негативные характеристики в применении к первым принципам характерны для неопифагорейцев и для более “ортодоксальных” платоников, таких как Алкиной или Плотин. Негативная теология является важной составляющей философии Плотина (и часто рассматривается как его основное философское достижение), однако важно отметить, что относится она исключительно к Единому. Негативная теология Плотина абсолютна в том смысле, что первое начало безусловно непостижимо, но только оно. Это уже ни в коей мере не относится к Уму и Душе. Единое и Благо совершеннее и лучше ума, ибо он причастен множественности, в то время как действительно существовать – значит быть единым. Однако идея или знание абсолютно Единого невозможно, следовательно, если оно и постижимо, то при посредстве некоего неведения (см. V 3, 12–13). Так предотвращаются все попытки описания высшего в терминах низшего. Единое Плотина является беспредельным и ничем не ограниченным, неопределенным (и неопределимым) (см. V 9, 3–39; VI 7, 17, 18 etc.). Оно “ни в чем не нуждается, даже в себе самом” и ни от чего не зависит (VI 9, 6, 12–26). Единое является источником всего сущего, который, давая начало другому, сам не изменяется и не иссякает (III 8, 10, 3–7)⁵⁵. Плотин применяет и другую (более формальную) метафору, именно: таким же образом числа порождаются монадой, не изменяя ее (V 5, 5, 2–7). Единое “не вечно”, поскольку вечность – это характеристика ума, связанная с идеей неподвижности (VI 2, 8; III 7, 1–12; ср. *Plato, Soph.* 248a–249d). Оно не есть “жизнь”, поскольку опять же эта характеристика более подходит для ума (VI 7, 17, 9–13). По этой же причине оно не является сущностью или каким-либо иным из великих родов платоновского *Софиста* (таких как движение, покой, тождественное и иное – VI 2, 7–8). Оно “превыше сущности” и даже выше “бытия сущности” (V 4, 2, 42), не в покое и не в движении, не тождественное и не иное (VI 9, 3, 39 sq.).

⁵⁵ Правда, эта характеристика присуща и уму, и душе.

В отличие от самодвижущегося ума Аристотеля, первый принцип Плотина не описывается и термином “энергия” (VI 9, 5). Будучи некой сущностью, энергия присуща только тому, что уже “отпало от истинной природы”.

Вместе с тем Единое называется “силой” (III 8, 30, 10; V 4, 1, 25), и Плотин терпит эту характеристику, нарушающую общий апофатизм системы. Вероятно, дело в том, что представление о “динамис” (силе и одновременно способности), хорошо согласуется с идеей о безграничности Единого. К тому же, как сказал бы Ипполит, надо же как-то это выразить? Активно развивается Плотин и световая метафора. Таким образом, исходная теоретическая апофатическая установка по мере развития системы им значительно ослабляется⁵⁶. Наверное, можно выделить и другие характеристики Единого, однако мы остановимся на этом и сравним сказанное с тем, что мы видим в гностических текстах.

Плотин относился к гностикам очень критически (см. трактаты II 9, VI 8), однако эта критика касается иных сюжетов, о которых речь впереди. Что же касается негативной теологии, сходство, как мы видим, значительно, различия же, хотя и присутствуют, не принципиальны. Основным отличием, которое сразу же бросается в глаза, является тот факт, что, в отличие от Плотина, негативные атрибуты гностики употребляют по отношению ко всей божественной реальности, а не только при описании первого принципа, тем самым очень сильно размывая основания своей теологии. Однако это вполне понятно. Для гностиков откровенное знание (“гносис”) было единственным, к чему они стремились, поэтому в терминах этого откровенного знания ими описываются не только теологически невыразимые сущности, такие как первые принципы, но и вообще все небесные силы, “непостижимые” и открывающие себя только избранным. Действительно, в *Трехчастном трактате* (56, 25–30) невыразимым является не только Отец, но и Сын. Это же явление можно отметить и в таких трактатах, как *Аллоген*, *Три стелы Сета*, *Зостриан* и *Trimorph. Protencia* (Трехформенная протомысль). В этом последнем трактате (46) говорится, что девственный эон Барбело является “невыразимой тишиной” и словом высшего бога, “невыразимым, нерушимым, неизмеримым и непостижимым”. Точно так же

⁵⁶ Последовательно проведенная негативная теология исключает всякую возможность философии и религии, оставляя только молчание и мистическое единение с абсолютном. Разумеется, бог является объектом не познания, но некоего мистического ведения, однако об этом нужно как-то сказать. Для того чтобы постичь бога, говорит Плотин, необходимо освободиться от сущего и знания о нем, подобно тому как посвященный в мистерии сбрасывает одежду, приступая к обряду (VI 9, 11). Это указывает, что идеал философской жизни для Плотина имел и более практическую религиозную составляющую. Фактически Единое непознаваемо обычными интеллектуальными средствами, и именно это обстоятельство открывает двери для мистицизма в философии.

Барбело описывается в *Апокрифе Иоанна*. Очевидно, что та Тишина и Мысль, которую, по словам Ириней (АН I 1, 1), в начало помещали валентиниане, обладает таким же свойством.

Неоплатоническую схему напоминает теология, излагаемая в *Аллогене*⁵⁷. Трехчастная сила, которая в этом трактате помещается между невыразимым первым принципом и Барбело и называется “истинно сущей”, живой и разумной (47), напоминает об атрибутах Ума Плотина (V 1, 4; V 5, 1; VI 7, 17) до такой степени, что некоторые авторы видят в этой системе прямое влияние Плотина. И это предположение представляется вполне обоснованным, поскольку именно *Аллоген* упоминается Порфирием как трактат, который использовали гностики, посещающие школу Плотина⁵⁸. Если трехчастная сила, оставаясь непостижимой⁵⁹, обладает всеми характеристиками Ума, Барбело естественным образом уподобляется Мировой душе. Именно такую роль выполняет и София в системе Валентина и его последователей.

Терминология гностических трактатов во всем остальном схожа с той, которую находим у Плотина. Первый принцип является невыразимым, непостижимым, невидимым, за пределами сущего. Он является единым и уникальным⁶⁰. Он не является идеей (или формой). Напротив, Сын в *Трехчастном трактате* называется “формой бесформенного” (66, 13). В *Аллогене*, как и следовало ожидать, бесформенными оказываются оба первых принципа, а формы всего “истинно сущего” содержатся в “высшей части” Барбело, называемой *Kalyptos* (48)⁶¹. Первые два принципа служат источниками оформленности всего остального, однако сами не могут называться формами и являются “бесформенными формами” (48, 19). Мистиче-

⁵⁷ Это сходство давно замечено исследователями, см.: *Turner J. The Gnostic Threefold Path to Enlightenment // Novum Testamentum 22 (1980). P. 324–351.*

⁵⁸ В прочем более разумным мне кажется предположение, что эта схема восходит к тому общему источнику, из которого черпали и гностики, и Плотин. Примечательно, что в других текстах, где также говорится об этой трехчастной силе (например, в *Зостриане*), она отождествляется с первым принципом. Как и у Плотина, среди целого набора негативных характеристик для этой сущности допускаются только две положительные: сила и свет.

⁵⁹ “Трехчастная сила ... существует как невидимое Единое, непостижимое для них (остальных эонов плеромы). Он содержит их в себе и они существуют благодаря ей. Она совершенна, и даже более чем совершенна – она благословенна... невыразима и неизменна... и не нуждается ни в чем из сущего...” (47, 7–25). Мы видим, что эта сила обладает всеми характеристиками Единого Плотина, однако помещается второй после абсолютно трансцендентного невидимого Духа.

⁶⁰ Кроме упомянутых выше текстов можно добавить сюда и место из трактата *Три стелы Сета*, 121–122, где первопринцип называется “несущим”, а следующий за ним – единым. См. также: *Аллоген*, 55, где первый принцип называется “несущим существом”.

⁶¹ Следующий уровень Барбело (Protophanes) напоминает то, что Плотин говорит в IV 1, 1, а последний уровень (Autogenes) напоминает ум как сферу индивидуальных душ у Плотина в III 9, 1.

ское восхождение к этому второму принципу (трехчастной силе) описывается как “неделимое движение, ведущее к бесформенной силе, не ограниченной никаким пределом” (62). Таким образом, гностический первый принцип, в полном согласии с Плотиним, ничем не ограничен и является “беспредельным светом” (*Апокриф Иоанна*, см. выше). Он ни в чем не нуждается и, давая начало другому, сам не уменьшается (кроме мест из *Трехчастного трактата*, 53 и др., приведенных выше, см. также *Аллоген*, 62–64). Он не “вечен”, поскольку этот атрибут присущ плероме (см. также *Аллоген*, 65). По той же причине он не является “жизнью” (в *Аллогене*, 61 жизнь присуща второму принципу и остальной плероме). Наконец, можно предположить, что он выше “энергии”, поскольку находится в покое и не действует⁶². Дальше всех заходит автор *Аллогена*, поскольку здесь невидимый дух является даже “бессильным” (66).

Гностическое мистическое восхождение также напоминает то, о котором говорит Плотин. Знание в собственном смысле этого слова возможно только на уровне зонов, для того же чтобы приблизиться к первопринципу, необходимо освободиться от всех мыслей и всего “сущего”, так достигнув мистического неведения.

IV

Если гносис и обладает какими-либо уникальными чертами, то это несомненно миф о падшем зоне, который изначально отождествлялся с библейской Софией (мудростью бога, которая, разумеется, обитала в его уме), а в процессе христианизации превратился в Логос⁶³. Разумеется, здесь также можно провести аналогии с эллинской мифологией и философией. Очевидно, что София – это мировая душа. Разумеется, она напоминает Афины, родившуюся из головы Зевса. Однако события мифа о Софии не находят объяснения в эллинской философии. Не находит этот сюжет места и в христианском гносисе, поэтому этот образ был целенаправленно изжит в *Трехчастном трактате*. Следовательно, миф о падшей Софии – это истинно гностический миф, причем наиболее универсальный (хотя далеко не во всех гностических текстах этой сущности находится место)⁶⁴. Миф о Софии неразрывно связан с представлением о гносисе, откровенном знании, которое просвещает заблудшую душу.

⁶² В *Аллогене*, 48 даже второй принцип занят “действующим бездействием”.

⁶³ См.: *Quispel G. Judaism, Judaic Christianity and Gnosis // The New Testament and Gnosis / Ed. A.H.V. Logan, A.J.M. Wedderburn. Edinburgh, 1983. P. 46–68, esp. 62–63.*

⁶⁴ Например, в системе одного из самых ранних из известных нам гностиков Сатурнина из Антиохии о Софии не говорится. Неведомый Бог просто являет себя в виде сияющего образа (славы, *kabod*) над “безвидными и пустыми” водами (*tohu wabohu*), и на основании этого образа архонты творят человека. Однако и здесь затем говорится о том, что, когда выяснилось, это творение архонтов оказалось нежизнеспособным, некая высшая сила, которая не называется Иринеем по имени, послала искру жизни. См.: *Iren. I 24.*

Гностическая София уникальна в силу двойственности своей природы. Она по праву принадлежит высшему миру, совершенна и причастна полноте, является мыслью высшего Бога и одним из Эонов. Но с другой стороны, в ней самой заложена некоторая внутренняя неудовлетворенность и “дерзость (tolma)”, которая влечет ее одновременно вверх и вниз, иными словами, не дает ей покоя. По этой причине “падение” Софии не является чисто деструктивным или негативным актом, оно происходит с некоторой неизбежностью, является необходимым, как сотворение мира⁶⁵.

Хотя и с различными вариациями, зависящими от версии мифа или конкретной стадии его развития, София является матерью творца этого мира – демиурга. Он оформляет материю и создает космос. Я думаю, что без каких-либо квалификаций мы должны признать эту идею платонической, однако в сознании наших авторов она прихотливым образом сплелась с образом ветхозаветного бога. В более ранних вариантах гностического мифа (у Симона, Менандра, Карпократа или упомянутого выше Сатурнина – II 1.1; 1.3; 1.4.3) мир творится либо непосредственно самим богом при помощи архонтов, либо оформляется этими последними по собственному произволу. Как я уже отмечал, София (как Мысль бога) некоторым образом присутствует и в этом варианте мифа, однако отдельная фигура демиурга еще не возникла. Апеллес (первая половина II в.) еще не называет демиурга Ялдаваофом, и творец этого мира, по его мнению, – это “праведный” бог (который ниже благого бога). Кроме того, у Апеллеса появляется фигура огненного бога, который во всем подобен позднему Ялдаваофу, которого также называют огненным. Четвертый бог (или род) Апеллеса, ответственный за возникновение зла, подобен “противодействующему духу” *Апокрифа Иоанна* и

⁶⁵ Этот сюжет содержит в себе традиционный теологический парадокс: высшая сущность, творящая мир с неизбежностью, каким-то образом сохраняет абсолютную свободу воли. Мысль высшего и неизреченного Бога – Барбело – творит мир “самовольно”, говорится в *Апокрифе Иоанна* (23, 20–21); ср. Irenaeus, Adv. Haer. I 30, где сказано, что Высшая духовная сущность (Святой Дух) и прародительница всего живого была не в силах удержать свет, ее переполюняющий, и выплеснула его в материю (т.е. в неформленные “воды”). Эта сила называется Левою, или Prouneikos. Об этом противоречивом термине см.: Pasquier A. Prouneikos. A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts // Images of the Feminine in Gnosticism. P. 47–66. Впрочем даже у Симона Мага София-Елена не является падшей в полном смысле этого слова. Она скорее живет в плену, из которого Симон ее спасает (как сказочный рыцарь плененную принцессу). О том, что душа не может пасть, говорит Плотин в трактате против гностиков (II 9, 4). В другом месте говорится, что душа не может претерпевать какие-либо убытки (IV 8, 7). То есть поскольку Мировая душа не может пасть, то же самое следует сказать и об индивидуальной душе. Куспел особенно подчеркивает сходство этой идеи о заблудшей душе с иудейским мотивом о “жизни в изгнании”: Quispel G. Judaism, Judaic Christianity and Gnosis. P. 63. Именно таким образом рассуждает Филон, интерпретируя образ библейской Агари как символ жизни в диаспоре. Об этом же говорится в *Зостриане*, 5. Мир представлялся авторам этого мифа лучшим уделом, чем покинувший их бог.

других гностических систем. Однако по свидетельству Тертуллиана, души были привязаны к телам и таким образом порабощены не этими богами четвертого рода, а самим “огненным богом”. Именно такова роль демиурга в *Апокрифе Иоанна*.

Таким образом, во всех гностических системах присутствуют три основные сущности: Высший бог (сопровожаемый умопостижимым космосом различной степени сложности), второй бог (творец мира, праведный или нет, но все равно “великий”) и противодействующий дух (как правило, сын этого второго бога, ответственный за зло этого мира). Несколько отличную схему мы находим у Василида в той версии, которую излагает Ипполит. Однако в данном случае перед нами сознательно сконструированная система, которая, кстати говоря, не нашла поддержки среди последователей Василида.

Далее исследование показывает, что в древнейшей версии гностического мифа были одновременно и “благой” демиург, и отпавший от него “огненный” творец низшего мира. Однако впоследствии наблюдается тенденция объединения этих двух сущностей в лице одного демиурга, причем (если провести несколько грубое обобщение) христиане в результате получают только “праведного” высшего демиурга, Логоса и Христа, который помогает высшему богу творить мир, а гностики, напротив, понижают статус этого демиурга до уровня ремесленника, который оформляет низший мир и является если не злым, то по крайней мере неразумным. Поэтому для того чтобы исправить то, что натворили София и ее сын, необходима еще одна фигура – Христос, который даже у Иринея еще не окончательно утратил демиургические функции⁶⁶. Однако и то и другое развитие этого сюжета восходит к традиции, заданной *Тимеем* Платона.

Каково происхождение идеи о злом демиурге? Полагаю, что эллинское, хотя многие авторы пытаются усмотреть здесь “восточные” влияния.

Идея о злых силах, которые причиняют вред человеку, слишком универсальна, чтобы быть заимствованной откуда-либо. Она независимо и испокон веков присутствовала и в греческой, и в иудейской традициях. Не чужд ей и гностицизм. Истоки этого воззрения следует искать в человеческой психике. В целом следует заметить, что “официальные” философия и религия, как правило, оптимистичны. Такова философия Платона (за исключением знаменитого места из *Законов*), Аристотеля и стоиков. Таковы официальные иудейская и христианская доктрины. Темная сторона души находит отражение, как правило, в различных подводных течениях философской и религиозной мысли. Очевидно, *об этом* не следует говорить открыто. Представления о злом демиурге в истории греческой философии подробно рас-

⁶⁶ С другой стороны, как об этом свидетельствует фр. 11 Нумения, демиург не чужд функций спасителя.

смачивает Дж. Мансфельд⁶⁷. Отмечу в связи с этим только один момент. Критикуя гностиков, а именно их дуализм (прежде всего, Маркиона), Ипполит вспоминает об Эмпедокле (VII 29–31). Следуя Пармениду⁶⁸ и пребывая в рамках “пифагорейской традиции”, Эмпедокл является, по Ипполиту, прямым предшественником гностиков (как бы мы ни относились к этому заявлению). Более того, как это показал еще Фригель, этот текст сам может оказаться гностической интерпретацией Эмпедокла, скопированной Ипполитом из его источника⁶⁹. Из нескольких пассажей, которые приписываются здесь Эмпедоклу (один из них – fr. 31 В 115 – иначе как из этого текста не известен, остальные более или менее повторяют сообщаемое самим Ипполитом и другими авторами), большинство содержат “типично гностические мотивы”. Маркион, отмечает Ипполит, как и Эмпедокл до него, говорит о двух богах, добром (Любовь) и злом (Вражда). При этом Вражда творит этот мир (τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ κόσμου – VII 29), Любовь же не выполняет никаких демиургических функций, однако исправляет недостатки этого мира и помогает душам (людей и демонов!) спастись. Причем ей в этом помогает некая промежуточная сущность – Истинный Логос и Муза. Далее говорится о вегетарианстве и указывается, что размножение только помогает Вражде⁷⁰. Принадлежность этого воззрения Эмпедоклу может быть оспорена (хотя Мансфельд, привлекая дополнительные данные, в основном Аристотеля, доказывает, что это не так⁷¹), однако для нас это свидетельство важно само по себе как доказательство существования гностического толкования Эмпедокла (а также орфиков и пифагорейцев). После этого становится понятным, почему и Климент, критикуя гностиков, столь часто цитирует досократиков. Вполне вероятно, что и в этом случае перед нами гности-

⁶⁷ См.: *Mansfeld J. Bad World and Demiurge: A “Gnostic” Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo // Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions / Ed. by R. v. den Broek, M.J. Vermaseren. Leiden, 1981. P. 261–313.*

⁶⁸ Который также рассматривает мир как результат ошибки и смешения бытия и небытия (fr. 28 В 6, 9–10, 29 DK, etc.) и подчинен (злой) судьбе (fr. В 8, 13, 20, 27). Ср. пассаж из *Апокрифа Иоанна*: “(72) Он посоветался со своими властями и силами, и они произвели Судьбу (Heimatene). Они создали времена и сроки и через них закалили и заковали небесных богов, ангелов, демонов и людей, так чтобы все они находились под ее властью. Воистину мерзкое дело!” Ср. В 8, 20, где говорится об оковах судьбы. Ср. также В 28 В 1, 30; 31 В 17, 26 DK, места, которые можно понять как указания на то, что боги обманывают людей. В самом начале поэмы бродячий поэт называется “тем, кто знает” (28 В 6 б 4), и гностики, если бы они прочитали эту поэму, не смогли бы не отметить этого обстоятельства (см.: *Mansfeld J. Op. cit. P. 276*). Правда далее Парменид говорит, что этот мир все-таки лучший из возможных (28 В 8, 61).

⁶⁹ См.: *Frickel J. Unbekannte gnostische Schriften in Hippolyts Refutatio // Gnosis und Gnosticism. Leiden, 1977. S. 119–128.* Эту же идею высказывает Маркович в Предисловии к своему изданию Ref. и в специальной статье, посвященной этой теме. Мансфельд (*Op. cit. P. 288–289*) думает так же.

⁷⁰ Об этом же говорит Климент (III 24, 1–2 и др.), также вспоминая Эмпедокла и пифагорейцев, которых “извратили” гностики.

⁷¹ *Mansfeld J. Op. cit. P. 279–287.*

ческое толкование пифагорейской философии, а не только комментарий Климента. Этот автор равнодушен к пифагорейству, однако любит его не до такой степени, чтобы при помощи пифагорейской мудрости опровергать своих заблудших коллег христиан.

Нечто подобное мы наблюдаем и у Иринейя. Критикуя гностическое учение о злом демиурге, он также регулярно соотносит его с пифагорейскими и платоническими воззрениями. Естественно предположить, что его противники каким-то образом сами подали ему для этого повод. Особенно интересно в связи с этим начало второй книги “Против ересей”. По Иринейю, получается, что гностическое учение о боге, мире его идей (плероме) и демиурге – это хорошо известные платонические теории. Такое же происхождение имеет идея о Софии – мировой душе, которую пробуждает демиург. Действительно, именно это говорится, например, у Алкиноя⁷² и Иринейя вполне мог об этом знать. Разумеется, это еще не вся история, в частности, не хватает *злого* демиурга⁷³. Так, по Иринейю, боги у гностиков неуклонно размножаются, причем некоторые из них оказываются злыми, в то время как на самом деле существует только один благой Бог (*passim*, cf. АН III 7, 5; 16, 1), который создает мир из идей, находящихся в нем самом. Причем эти идеи являются логосами и сам творец также есть Логос. Эта схема вполне соответствует той, которую развивает (возможно, впервые) Филон (*Opif. Mundi*, 16–20, etc.). Как и Филон и, в отличие от большинства платоников, Иринейя говорит, что это творение не только “символическое”, но реальное.

Другим важным для Иринейя моментом является проблема божественного промысла. Его аргументы в связи с этим (хотя их и можно соотнести с аналогичным элементом полемики между стоиками и платониками) указывают совсем в ином – и теологическом – направлении. Божественный Промысел связывается со “славой” и всемогуществом единого Бога. Это уже не стоическая судьба и тем более не космическая “симпатия”. По мысли Иринейя, “доказательством” необходимости существования промысла служит замечание о том, что всемогущий Бог умалется в своей “славе”, если он не обладает универсальным промыслом (II 1, 1 сл.)⁷⁴. Умаление роли божествен-

⁷² Did. 10, 3. Комментируя это место, Диллон отмечает, что аналогичную идею можно найти у Плутарха (*De Is.* 369 f.), где говорится, что Изида наполняется радостью, принимая в себя божественные логосы и так становясь продуктивной. Это место выглядит очень “гностическим”.

⁷³ Однако если снова обратиться к Плутарху (*Is.* 369e–370e), то мы найдем у него примечательное толкование платоновского суждения о двух противоположных движениях в космосе (*Leg.* 896 d–f; cf. 370e) как развитие того, что сказано в *Тимее* (35a). Можно в связи с этим вспомнить и об Аттике, единственном из платоников настаивающем на актуальном творении мира.

⁷⁴ В связи с этим можно снова вспомнить Плутарха, который говорит, что духовное не может зависеть от материального, а также, что управление *многими* мирами, а не одним, не умалет славы творца, поскольку это труднее (*Def. Or.* 425e sq.; комментируя *Тимея*, Плутарх постулирует по отдельному миру для каждого правильного многогранника).

ного промысла, по представлению Иринейя, и порождает идею гностического демиурга, который не обладает этим самым универсальным промыслом, а поэтому и не знает, что творит. Однако знание и неведение несовместимы друг с другом, следовательно, как думает Иринейя, гностики противоречат себе (II 7). В этом смысле Бог в общем и не нуждается в помощнике (II 2, 4–5), даже в божественном Логосе. По этой причине он не случайно настаивает на роли “естественной” теологии, благодаря которой человек способен “интуитивно” узнать о Боге, а не только через откровение Логоса (II 6, 1). Эта идея имеет стоическое происхождение, однако для Иринейя она настоящая находка. Разумеется, при этом опускаются все философские тонкости, зато на смену им приходят многочисленные риторические украшения и убойные *ad hominem* аргументы. Впрочем на это обстоятельство я уже указывал. Как бы там ни было, несомненно, что Иринейя *знал* этот тип аргументации, а не придумал его сам.

Далее, по представлению Иринейя, понятия о судьбе, и тем более о “костной материи”, также несовместимы с божественным промыслом. И в этом также заключается ошибка гностиков. Если мы признаем существование отличной от промысла судьбы, то, значит, она правит космосом, а не всемогущий Бог (II 5, 2). Если же помимо воли Бога ничто не может возникнуть, то называть материю “хаотичной”, костной или тем более злой – это “богохульство” (II 7, 4). Столь же богохульной является гностическая идея о том, что (божественная) Мудрость является причиной материального мира и зла и породила их из своих “страстей”⁷⁵. На что указывают эти простые наблюдения? Откуда извлек все это Иринейя? Из платонических трактатов, направленных против стоиков, или же гностики, возможно, сами в полемике с платониками подсказали их ему?

V

“Из учений Пифагора и Платона, а не из Евангелия” берет начало гносис, как утверждает Ипполит. Напротив, Плотин заявляет: “Они бы лучше ясно высказали свое собственное мнение, как это подобает философам”. Так что наши бедные гностики оказались воистину между Сциллой и Харибдой критики.

Очевидно, что критика, происходящая и с той и с другой стороны, отражает гносис как в кривом зеркале, однако отражает и позволяет составить о нем некоторое впечатление. Именно к этому мы стремились, и наше исследование позволяет, как мне кажется, получить в результате некую картину, которую мы теперь, в результате счастливой находки коптской библиотеки, можем соотнести с аутентичными гностическими текстами.

⁷⁵ Кстати, именно этого же парадокса стремится избежать Плутарх, говоря о страстях Изиды.

Несколько выше мы видели, что гностики идентифицировали себя в качестве определенной группы, выступающей против существующего порядка вещей и ведущей “альтернативный” образ жизни. Вполне вероятно, что гностические организации (назовем ли мы их группами, сектами или школами) существовали в каких-то официально признанных формах. Однако возможно, что многие такие группы были совершенно удовлетворены своим нелегальным положением, что окружало их ореолом тайного общества посвященных и наверняка вызывало дополнительный интерес у посторонних. В этом качестве они могли напоминать такие античные тайные общества, как пифагорейское или орфическое (или же более современных масонов). Вопрос о том, практиковали ли гностики специфически гностические обряды или же их ритуал по форме практически совпадал с принятым в христианской церкви, является во многом открытым⁷⁶. В этом смысле говорить о том, что существовала гностическая церковь, вероятно, нельзя. “Секта” представляется более приемлемым термином. Уместно также обозначение *школа* или *ересь* (αἵρεσις в античном, а не христианском смысле этого термина!). Как бы там ни было, гностические тексты показывают, что приверженцы этого мировоззрения идентифицировали свое сообщество как нечто отдельное и воистину уникальное – “избранный род”. То обстоятельство, что “отступничество” рассматривалось как самое тяжкое преступление (см. *Апокриф Иоанна*, 70, из которого следует, что всякой надежды на спасение лишены только те, кто познал, но отвернулся), указывает на то, что гностические сообщества могли быть достаточно тоталитарными сектами. Правда, как мы знаем из свидетельства Епифания, те гностики, с которыми ему довелось столкнуться, отнюдь не преследовали отступников, но “жалели их”. По всей видимости, гностики даже в IV в. уважали свободу выбора, в то время как христианская церковь этой добродетели лишилась еще в III в.

Мы видели также, что по многим признакам гностические общества напоминали философские школы и даже сознательно культивировали это подобие. Так последователи Птолемея в Риме, как это показывает Кристоф Маркшиц, могли сами называть себя членами “школы Птолемея”. На школьную жизнь, как я отмечал, указывает и существование гностических комментариев и различных доктринальных писем. Примечательно, что Плотин относится к гностикам, которых он знал, как к философам, точнее, плохим философам и оценивал их именно по этой мерке. Все это только укрепляет наше убеждение в том, что гностицизм был очень разнородным явлением, которое очень трудно втиснуть в определенные внешние рамки. Так появляется сформированная христианскими ересиологами идея о том, что гно-

⁷⁶ Что касается II – начала III в., у нас есть все основания сомневаться в том, что вообще был какой-то гностический ритуал.

стицизм – это “христианская ересь”. Действительно, гностицизм – это “ересь” (αἵρεσις), однако христианская ли? В некотором смысле гносис – это философское учение, однако его нельзя оценивать по тем же параметрам, что и другие (даже позднеантичные) философские учения. По этой причине, и достаточно условно, я предлагаю деление гносиса на философский и мифологически-радикальный.

Гностики первого типа все-таки были философами, хотя и “плохими”. При чем они задали задачу такому мыслителю, как Плотин, заставили его отвлечься от философских занятий и посвятить их опровержению свой единственный полемический трактат (довольно пространный, однако разделенный Порфирием на четыре части). Возможно, этот трактат является ответом на прямой выпад гностиков, которые посмели утверждать, что сам Платон не знал истины, и нарушали дисциплину в его школе своим неподобающим философам поведением, оккультизмом и догматизмом, однако скорее всего Плотин был не просто “задет за живое”. Гностики его заинтересовали. Чем?

Корень всех разногласий между гностиками и платониками формулирует сам Плотин в одной из последних глав своего полемического сочинения. Представьте себе, говорит он, что два человека временно живут в доме, построенном неким архитектором. При этом один, видя все недостатки такой жизни, спокойно ждет того момента, когда он сможет покинуть этот дом и отправиться в другое место, а другой постоянно ругает архитектора, клянет свою судьбу и стремится разрушить или перестроить тот мир, в котором живет. Действительно, Плотин не в меньшей мере, нежели гностики, “стыдится того, что он находится в теле”, однако он принципиально не признает того революционного накала, которое столь характерно для гностиков. Судя по всему, Плотин не очень интересовался социальной жизнью и законами, предпочитая придерживаться конформистской позиции. Однако по поводу гностиков он все-таки замечает, что истинный мудрец не отрицает, что в этом мире существует неравенство, однако его не интересует богатство и тому подобные внешние обстоятельства (II 9, сар. 9). Кроме того, как он говорит далее, следует признать, что законы выполняют позитивную роль, поощряя добро и пресекая зло. Этот идеал философской теоретической жизни утверждается Платином в трактате *О созерцании* (III 8, 30), который является первым в ряду антигностических сочинений. Вероятно, это не случайно, хотя о гностиках здесь не упоминается. Плотин идет гораздо дальше, нежели Платон, и рассматривает “праксис” и “поэсис” как разновидности “теории”. Для Платона, как известно, это было далеко не так. Как демиург, который созерцает вечный архетип, но тем не менее занят творением материального мира, так и человек в этом мире не только обречен, но и должен заниматься земными вещами, лучшим из которых является политика. Гностики усиливают эту тенденцию, Плотин движется в противоположном направлении.

В остальном он согласен с гностиками: жизнь человека “здесь” определяется тем, как он провел предыдущие жизни, и его задача сводится к одному – “стать совершенным”, “следуя богу”. Проблема однако в том, что, по представлению гностиков, некоторые люди уже являются совершенными, и этого Плотин принять не может. Гностики, говорит он (II 9, сар. 5), считают себя более совершенными, чем космос. Они считают, что в силах вступить в непосредственный контакт с умопостигаемым миром, однако отказывают в этом праве таким сущностям, как звезды и небеса. Человек таким образом оказывается даже не в центре космоса, но выше него. Разумеется, еще более странной для Плотина должна представляться идея воплотившегося божества (однако как таковую эту тему он не обсуждает).

Кроме того, гностики, как говорит Плотин, во-первых, превратно толкуют Платона и, во-вторых, ведут себя не так, как подобает философам. Именно он полагает, что “многие их теории могли бы быть исправлены в результате исследования”, однако “наши друзья”, как он выражается, “нахватались этих идей еще до того, как пришли к нам, и упорно не хотят с ними расставаться” (10, 1–2). Причем вместо того чтобы прислушаться к аргументам оппонентов, они предпочитают просто повторять свои догмы.

Основные возражения Плотина, разумеется, непосредственно связаны с его собственной философской позицией. Точнее, гностики интересуют его только в той мере, в какой позволяют еще раз подчеркнуть свои идеи. Своих оппонентов он по имени не называет. Ничего не говорится и об их произведениях, так что исторические обстоятельства этой полемики мы узнаем из уст Порфирия. Ограничусь здесь упоминанием нескольких основных моментов⁷⁷.

Прежде всего Плотин настаивает на том, что существует только три ипостаси, в то время как у гностиков (также как и у последователей самого Плотина) они активно размножаются. Причем, субстантивируются не только различные аспекты божественной мысли (что Плотин еще терпит), но и движения души. Так возникают различные *λαοι* и *αυτιτύλους καὶ μεταβολίας* (II 9, 6, 1–2), равно как “новая земля” (5, 24)⁷⁸. Мы знаем, что гностическая система тоже в конечном итоге учит о триаде первых принципов, однако мифопоэтический язык существенно смазывает эту структуру. Плотин же отказывается даже в уме различать какие-либо элементы или фазы, такие, например, как активную и пассивную (6, 15). Неприем-

⁷⁷ Этой теме посвящено довольно много работ. Подробный анализ аргументов Плотина см., например: *Alt K. Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9.* Stuttgart, 1990. См. также недавнее (крайне полемическое) исследование: *O'Brien D. Théodicée plotinienne, théodicée gnostique.* Leiden, 1993.

⁷⁸ О “новой земле” трактата *Зостриан* я говорил ранее, рассматривая гностическое учение о плероме. Предыдущие же три понятия фигурируют на одной странице *Codex Bezae Cantabrigiae*. По сути, к этим двум моментам сводятся все прямые аналогии с существующими гностическими текстами, которые можно идентифицировать у Плотина.

лем для него и темпоральный язык, которым пользуются гностики: если умопостигаемый мир возник и существует в вечности, спрашивает Плотин, то какой смысл выделять этапы его развития и почему та или иная сущность возникла сейчас, а не раньше или позже?

Особенно проблематичны для Плотина понятия падшей души⁷⁹ и злого демиурга. Совершенно справедливо замечая, что гностическое учение о демиурге – это развитие идеи Платона, он протестует против гностического толкования *Тимея*. Те гностики, с которыми общался Плотин, по всей видимости, учили о “благом” демиурге и отпавшим от него “огненным” творце низшего мира. Эту раздвоенность стремятся преодолеть и некоторые учителя гносиса, вполне вероятно, под влиянием критики со стороны платоников и христиан. При этом наблюдается движение в противоположных направлениях. Такие гностики, как автор *Трехчастного трактата*, объединяют эти две сущности в лице одного “праведного” высшего демиурга, Логоса и Христа, который помогает высшему богу творить мир. В результате смысл “падения” этого Логоса представляет для них большую проблему⁸⁰. Другие гностики, напротив, понижают статус этого демиурга до уровня ремесленника, оформителя низшего мира, злого или, по крайней мере, неразумного. В некотором смысле, это буквальное прочтение *Тимея*, нагруженное “пифагорейским” негативным отношением к миру. Именно поэтому таким авторам необходима еще одна фигура – Христос, который, спасает и падшую душу, и ее семя, актуально приходя для этого в мир. Разумеется, такая модель спасения Плотину не понятна.

Наконец, как и гностики, Плотин был “дуалистом”, но (вероятно, не без их влияния) он значительно изменяет акценты в своей теории⁸¹. Материя, которая в ранних трактатах рассматривалась им как небытие, впоследствии описывается как “тень” бытия, “прича-

⁷⁹ В II 9 он подробно критикует эту идею, говоря, что душа (как мировая, так и индивидуальная) не может пасть, однако в других местах он сам также говорит о падении души (см. ниже).

⁸⁰ Во многом аналогичную проблему “дерзости” в Едином у Плотина.

⁸¹ Об этом см.: *Armstrong A.H. Dualism Platonic, Gnostic and Christian // Plotinus amid Gnostics and Christians / Ed. D.T. Runia. Amsterdam, 1984. О влиянии гностиков на философию Плотина и о развитии его воззрений с этой точки зрения говорится в статье: Sinnige Th.G. Gnostic Influence in the Early Works of Plotinus and in Augustine // Ibid. P. 73–97. Этот автор недавно опубликовал (1999) специальное исследование об этом. В своей рецензии на эту книгу Ж. Куиспел говорит, что исполнилось давнее желание Ганса Йонаса и “наконец доказано, что Плотин был гностиком”. Против подобных трактовок Плотина принципиально возражает О’Бриен. По его мнению, такую ошибку допускают авторы, которые не в силах (или не желают) различать между воззрениями самого Плотина и пересказом воззрений его противников. См.: *O’Brien D. Théodicée plotinienne, théodicée gnostique. Leiden, 1993. P. 3–5. Я лично не берусь дать окончательный ответ на этот вопрос, однако мне представляется, что сочинения Плотина следует рассматривать скорее как источник по истории гностицизма, нежели еще одну “философскую” трактовку гносиса.**

стная” Благу, “не совсем отделенная от него” (οὐ χωρίς)⁸². Мир для Плотина никогда не являлся злом, и был если и не “прекрасным видимым богом” платоновского *Тимея* (96с), то по крайней мере “благим” (II 9, 17, 48). И это позитивное отношение к миру усиливается в его поздних трактатах – старость и болезнь только усугубили оптимизм Плотина. “Зло” в этом мире носит относительный характер, является знаком несовершенства, которое, разумеется, увеличивается по мере удаления от абсолюта. В этом смысле зло не имеет самостоятельного существования, является чистой “лишенностью” блага (III 2, 5). Удаление от абсолюта происходит благодаря принципу различения (ἐτερότης), который присущ уму, однако обусловлено и необходимой продуктивностью Блага. В этом смысле само Благо содержит в себе некую дерзость (τόλμα)⁸³ и является причиной удаления или отпадения от него всего остального, однако именно поэтому все в этом мире причастно Благу.

Отмечу, что термин дуализм (как и эклектизм) относится к числу таких понятий, которые следует употреблять осторожно, поскольку в каждом конкретном случае они нуждаются в дальнейшей квалификации. В данном случае, мы должны понимать, что под дуализмом понимается скорее некая раздвоенность этической позиции, нежели космический дуализм (“иранского типа”, как выразился бы Армстронг). Ни Плотин, ни гностики не могут считаться дуалистами в этот последнем смысле⁸⁴. Однако о спасении или бегстве из этого мира в иной и лучший говорят и гностики и Плотин. В этом они сходятся, правда, бегство можно совершить самостоятельно (ведя философский образ жизни), а для спасения необходимо вмешательство высших сил (при этом, как себя вести, уже не важно, поскольку избранные все равно спасутся). Философия Плотина, как и гностическая философия, одновременно была и религией. И в том и в другом случае спасение осуществлялось при посредстве знания, причем знания особого рода, превосходящего разумение. Правда, путь к этому

⁸² См., например, IV 8 [6], 8. Эволюцию воззрений Плотина проследить довольно трудно, однако в своем трактате против гностиков (хронологический номер – 33) он заведомо лучше относится к миру, нежели в самых ранних.

⁸³ Прежде всего VI 9 [9], 5, 29 и V 1 [10], 1, 1–5 (где говорится об отпадении души и ее “забвении” Отца и в этом видится причина зла). В этом трудно не увидеть “гностический мотив”. Далее говорится об обращении и пробуждении души (1, 23).

⁸⁴ Онтологические дуалистические тенденции более заметны в таких средневековых учениях, как манихизм и павликианство. Более “умеренными” дуалистами “иранского типа” были катары и богомилы (которые учили о едином боге, у которого было два сына, Христос и Дьявол, что напоминает гностическую концепцию двух демиургов). Подробнее об этом см. новое исследование и подборку источников (греческих, латинских и славянских) в английском переводе: *Hamilton J., Hamilton B. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World*, p. 650–1350: Selected Sources. Manchester, 1998. Как справедливо отмечают эти авторы (р. 8), поздние христианские учения (такие как павликианство и богомилство) не были непосредственно связаны с гностицизмом просто потому, что в то время, когда они возникли, гностицизм уже исчез.

знанию у наших авторов различен. Для Плотина путь за пределы разума лежит, так сказать, через разум, в то время как гносис дается непосредственно, как откровение. Это различие поистине фундаментально, столь же фундаментально различие между богом Плотина и богом гностиков, хотя они и описываются, как мы видели, почти одними и теми же словами. Конфликт Плотина и гностиков – это конфликт между рациональной философской религией и религией откровения, и он неразрешим и непримирим. Возможно, это заключение достаточно элементарно, однако оно следует с необходимостью. Гностики оказались между их критиками как между двумя огнями. Исходя из собственных позиций, их не принимали и философы, и христиане, и это обстоятельство, на мой взгляд, доказывает уникальность гностического мировоззрения и его несводимость к чему-либо иному. Перефразируя Йонаса, можно сказать: гносис не имел начала, он был всегда и во II в. по Р.Х. нашел наиболее яркое воплощение в том явлении, которое мы обозначаем термином гностицизм.

ВЕРСИЯ ЙОРГА ГАРТНЕРА
“КНИГИ ВЕЧНОЙ ПРЕМУДРОСТИ”
ГЕНРИХА СУЗО
(МАНУСКРИПТ М I 476 БИБЛИОТЕКИ
ЗАЛЬЦБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА)
И ПРОБЛЕМА РЕЦЕПЦИИ
НЕМЕЦКОЙ МИСТИКИ
В СЕРЕДИНЕ XV ВЕКА*

М.Л. Хорьков

Манускрипт М I 476 библиотеки Зальцбургского университета, представляющий собой пространный сборник немецких мистических текстов, как анонимных, так и принадлежащих (или приписываемых) таким видным представителям немецкой мистики, как Майстер Экхарт, Генрих Сузо и Иоганн Таулер, был создан в середине XV в. на Верхнем Рейне. Любопытна история появления ману-

* Diese Untersuchung wurde zusammen mit der Transkription der Texten aus den deutschen und lateinischen Manuskripten M I 476, M II 96, M III 36 der Universitätsbibliothek Salzburg und a IV 6, a IV 29, b III 2 der Stiftsbibliothek St. Peter am Institut für Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg in der Zeit vom 02.01.2001 bis 31.05.2001 gemacht. Daher möchte ich Herrn o. Univ. Prof. Dr. Theodor W. Köhler OSB, der ermöglichte ein freiheitliches Arbeiten, das von vielen weiterführenden Gesprächen begleitet war, recht herzlich danken.