

§ 1. Гнозис

Ключевым словом в нашей работе является «гнозис». Мы будем придавать этому понятию достаточно широкий смысл, памятуя, что **gnōsis**'ом именовали сокровенное богопознание не только исторические гностики, но и Климент, и даже неоплатоник Прокл¹. То обилие литературы, посвященной гнозису, которое было характерно для конца XIX-XX века (особенно после открытия в 40-х годах нашего столетия т.н. «гностической библиотеки из Наг-Хаммади»), может не столько прояснить, сколько [43] запутать дело². Исследователи обычно выбирают следующий путь. Постулируя, что гнозис есть некая особая сторона нашей психики, реализуемая как массовое явление в отдельные исторические периоды³, они, с другой стороны, стремятся отыскать те культурные факторы, влияние которых наложило на него своеобразный «позднеантичный» отпечаток. Таким образом, возникает проблема соотнесения «внеисторической» и «исторической» сторон гнозиса⁴ или же, иными словами, вопрос о том, насколько адекватны были конкретные проявления (крайне разнообразные) гнозисного духа его природе. Мы попытаемся заглянуть под покров гностического многообразия и перейти от самых общих определений этого феномена к нескольким мыслительным структурам, которые будут характерны затем и для других позднеантичных учений. К таким структурам, которые с необходимостью вытекают из «гностической одержимости».

Прежде всего для ситуации, при которой возникает гнозис, характерен все усиливающийся критический настрой по отношению к привычным источникам знания: традиции (религиозной) и интеллекту. Обратившись к эпохе эллинизма, можно сказать, что критическую функцию по отношению к притязаниям интеллекта там выполняла школа скептиков. Религиозная традиция оказалась поставлена под сомнение [44] и стоическим аллегоризмом, и разного рода вульгарными теориями (типа учения Евгемера Мессенского). Идея гнозиса в этом смысле вполне логична, ибо она как бы отодвигает на второй план и традицию, и авторитет разума. Гнозис - это ситуация «плюрализма откровений». Если доселе откровения приписывались неким харизматическим личностям, стоящим у истока разного рода традиций, - Зороастру, Орфею, Пифагору, то теперь оно «рассеяно» среди рядовых адептов. Симптоматичен термин, употреблявшийся христианскими авторами по отношению к гностическим учениям (а потом распространенный на любую концепцию, отклоняющуюся от ортодоксии): **Ⲅⲏⲟⲩⲁⲓⲥ** **haire̅sis** - ересь, то есть «выбор», нечто «избранное» (от глагола **ⲁⲓⲣⲉ̅ⲱ** **haireō** - «брать», «приобретать», «избирать»). Этим термином косвенно подчеркивается субъективный, приватный характер учения. Оно выбирается в отличие, а иногда - ради

отличия от других. «Ересиологи» (Ириней, Ипполит) просто путаются в пестроте названий гностических общин. «Сложно описать суждение каждого», - признается Ириней⁵. Ему же принадлежит яркая характеристика еретических движений: «Они не согласны друг с другом в учении и традиции, но ежедневно любой из новообращенных претендует на то, что нашел нечто новое и создал никем не помысленное»⁶. Подобный субъективизм [45] не был беспредпосылочен. Фундаментом для него стало исподволь нараставшее в последние века до Р. Хр. чувство «внутреннего присутствия» Бога. Наблюдая за собственной природой, человек осознает присутствие Бога, утверждал Филон⁷, и после его сочинений, после знаменитых «Увещаний» Сенеки античная культура говорит о приватной близости к Божеству как о само собой разумеющемся факте.

Идея родства человека с божественной субстанцией присутствует в любом развитом языческом учении. Эмпедокл в своих «Очищениях» почитал души людей за части мира Любви и Единства, разорванного дерзновением-Враждой. О божественном в человеке говорит Платон («Алкивиад 1», «Тимей»). Но эта божественность носит опосредованный, «демонический» характер. «Что касается важнейшего вида нашей души, - утверждает Платон, - то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом...»⁸ Мы - не прямые дети Божества, а один из божественных чинов, - так можно сформулировать представления «классического» язычества. В любом случае между человеком, чья близость богам лишь потенциальна, и самими божествами лежит Космос. Даже если человек прямо объявлял себя богом, как Эмпедокл или Клеарх из Гераклеи, - это было связано с претензией на одержимость высшими [46] силами, на богоизбранность и способность к совершению чуда. Но даже подобные «люди-боги» не отрицали Космос, не провозглашали великого «выхождения» из мира, не предрекали скорую смерть всему внешнему и не сражались ожесточенно с имевшимися традициями. Они были «встроены» в Космос, и сами их претензии опирались на иерархию божественного-человеческого. Единицы подписались бы под словами Гермеса Триждывеличайшего: «Ни один небесный бог не спустится на землю, покинув пределы неба, а человек и на небо восходит и измеряет его... Поэтому дерзнем сказать, что земной человек - смертный бог, а небесный бог - бессмертный человек»⁹. Подобная фраза не только отрицает устоявшуюся иерархию, но и ставит под сомнение веру в то, что земля - «естественное место» для рода человеческого.

Гностическое ощущение «внутреннего присутствия» отмечает языческую опосредованность. Напрямую увязывая «небеса» в человеке с трансцендентным Божеством, оно делает критерием истинности любой мысли, чувства, события именно

этот внутренний, духовный центр в человеке. А для него элемент чуждости присутствует и в привычно обуславливающей внешнее поведение традиции, и в кажущемся самостоятельным интеллекте. Всякий познавательный акт, следовательно, должен быть переживаем [47] с точки зрения соответствия «внутреннему Богу», а не оцениваться интеллектом или рассматриваться с его точки зрения¹⁰. Недаром даже Плутарх Херонейский, автор, чье мировоззрение никак нельзя назвать «гностическим», в трактате «Почему божество медлит с воздаянием?» утверждает: «Один и тот же смысл заключается в существовании божественного Провидения и в бессмертии души»¹¹. Все события, которые происходят в мире, обусловлены Провидением, воздающим таким образом душам за их деяния, но мы можем «обернуть» это высказывание и обнаружить, что судьба бессмертной души - и есть само Провидение. А тогда привычные критерии правильности поступка размываются и остаются отсылки к внутреннему чувству Бога.

Имманентное человеку начало мыслится настолько абсолютным, что гнозис не удовлетворяется традиционным делением на душу и тело. Оппозиция душа-тело указывает не только на их противоречие, но и на их взаимозависимость. «Внутренний Бог» должен быть каким-то третьим, внешним для этого противостояния и одновременно снимающим его началом. Самое известное имя «третьего» - «пневма», термин валентинианской (хотя и не только этой) школы. К сожалению, не всегда обращают внимание на то, что это понятие отсылает нас [48] к традиции стоицизма. Пройдя длительный период развития - от «жизненного духа» медицинских трактатов и воздуха-пневмы ионийских учений до «согретого в себе» разумного мирового дыхания Зенона и его последователей, - «пневма» и в воззрениях Валентина сохраняет характер жизненного принципа. Только это жизнь уже в самом высшем смысле данного слова: для обычного человека она остается за пределами сознания, она скрыта покровами псевдожизни, кажущейся людям единственно сущим. Как только пневматические частицы, «незаметно-энергийные», скрыто позволяющие Универсуму сохранять, хотя бы по видимости, порядок, покинут его, мир обратится в хаос, в ничто.

Представление о «тройственности» структур человека сохраняется даже в тех учениях, в которых за пневмой не признается прерогатива «быть высшим». Так, согласно мандеям, наоборот, душа выше духа, однако последний просто «замещает» ее, превращаясь в обозначение более низкого, витального начала, так что общая трехчастная структура сохраняется¹². Для герметических трактатов более характерен термин «Нус» (Ум), в тех сочинениях из Наг-Хаммади, которые близки эллинским и христианским традициям, может появляться понятие «внутренний человек». Но, пожалуй, самый яркий и точный гностический символ – **σπινθήρ spinthēr**, [49] «искра», световая частица, то

подспудно тлеющая в человеке, то обращающая его самого в свет. Власть ее абсолютна, ибо этот ничтожнейший огонек в состоянии разрушить в глазах «обратившегося» кажущийся незыблемым и беспредельно превосходящим человека мир. Абсолютность власти проявляется еще и в том, что уверовавший (удостоенный посвящения-откровения) обнаруживает в этой искорке свою, отчужденную космогоническими перипетиями, «несравненную самость». Следующим актом, окончательно превращающим его в пневматика, становится признание того, что это он отчужден, что его нынешняя «самость», включая кажущийся глубоким опыт интравертирования, есть всего лишь внешняя оболочка, настоящее же «я» находится там, в «искре».

Для осознания духовного опыта гностиков нужно помнить, что настоящая пропасть отделяет «световую частицу» от тела и даже души¹³. Эта частица - за гранью определенности, ее индивидуальность апофатична (как ни парадоксально звучит такой оборот), а не конкретно-реалистична. Альтернатива такова: пока мы индивидуальны в «посюстороннем» смысле этого слова, ее для нас не существует. Когда же мы наблюдаем себя в себе, мы полностью «там», где не приложим ни один из «здесьних» образов, ни одно из здесьних определений. Очень красноречиво [50] описывает метаморфозу, которую производит с образом мыслей человека учение об «искре», гностик Моноим: «Оставь (внешнее) исследование Бога, твари и прочего. Взирай на Него тогда, когда берешь в качестве первоосновы себя. Вызнай, кто есть тот, который внутри тебя делает все собственным достоянием и молвит: "Мой Бог, Моя мысль, Мой рассудок, Моя душа, Мое тело..." Если ты точно визнаешь это, ты найдешь Его в себе»¹⁴. Такой фундаментальный, подчеркнутый эгоцентризм, своего рода мистическое предвосхищение того, что именуют «современным гипертрофированным индивидуализмом», конечным своим пунктом имел, однако, не слово $\mu\epsilon\tau\upsilon\omicron\delta\epsilon$ ♦ ❖ *egō*, а слово $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ *theos*. «Искра» тождественна Богу; только на подобном основании гностицизм и мог гарантировать адекватность последнего, решающего акта интравертирования¹⁵.

Но идея Бога, таинственно сокрытого за беспредельным множеством одеяний тела и души, означает наличие представлений о внутренней границе, внутреннем «рубеже трансцендентного». Сколь бы далеко ни ушли создатели гностических систем от классического языческого мирозерцания, Космос для них все еще чем-то близок тому Живому Существу (только оцениваемому иначе), о коем вещал Платон или стоики. А потому - как особое живое существо - он также должен иметь запредельную «искру», [51] Пра-Божество. И это абсолютное Начало всего должно быть тождественно пневматическому в людях (иначе любые рассуждения о «световых частицах» следует

признать очередными уловками внешнего бытия и человеку некуда будет вырваться из плотски-душевной тюрьмы).

Гнозис не выстраивает каких-либо интеллектуальных доказательств невозможного с точки зрения обычной (и не только формальной!) логики, непосредственного отождествления части и целого, отдельных световых искр с божественным огнем. Он постулирует это тождество, и этот неожиданный, таящий в себе противоречие постулат служит энергетическим зарядом для гностических спекуляций, для специфической - «субъективистской» - гностической мистики.

Как показала Барбара Аланд, представления об «искре» имеют немало внешне сходных черт с понятием точки пифагорейского учения (и с пифагорейско-платоновским «афайресисом», добавим мы)¹⁶. Избрание этим исследователем в качестве примера «Апофасиса Мегале» действительно удачно. Приписываемый первому «историческому» гностичу Симону Магу, однако созданный, очевидно, не раньше II века н. э., «Апофасис» совмещает представления о Божестве как огне с неопифагорейской идеей Бога-Монады. Эта огненная точка «не есть нечто и [52] не составлена ни из чего», но в потенции (*δυνάμει* *dynamei*) содержит в себе Вселенную¹⁷. Будучи ничтожной, до небытия, силой, она тем не менее разворачивается в сверхмерную величину Космоса. Та же точка присуща человеку в качестве условия его спасения и конечного торжества над миром. «Малость» - свидетельство ее мощи, превосходящей силу и мудрость «мира сего». Фактически повторяя известное евангельское выражение (о «малых сих»), Псевдо-Симон убежден в том, что бытие мельчайшее «чревато» самым великим и способно разрешиться им. Возжигание огня Божества есть создание его Плеромы, полноты Божественных смыслов. Возжигание огня в человеке тождественно апофеозу. Оно сопровождается знанием того, почему вслед за Плеромой явилась Кенома, «истощенное», «опустошенное» бытие. По большому счету, и тот и другой процесс идентичны: не воспроизведя всю историю боговозрастания, пневматик останется во внешнем. Зато в случае апофеоза он уже здесь, на земле, превратится в могущественного бога. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Симон и его ученик Менандр, «возжегшие огонь», позволяли видеть в себе богов и воздавать себе божеские почести¹⁸.

Примеры, подобные приведенным из «Апофасиса Мегале», рассыпаны и по другим гностическим сочинениям: суждение типа «Бог создал человека и люди [53] создали богов»¹⁹ - является достаточно устойчивым лейтмотивом гностических писаний. В «Книге Фомы Атлета» утверждается: «Когда же все избранники откажутся от звериного бытия, тогда свет удалится к своему истинному бытию, вверх»²⁰. Секта «ператов» убеждала своих адептов: «Если один из тех, кто здесь есть, сумел познать то, что он есть

отображение, происшедшее от Отца, оттуда ниспавшее, здесь воплощенное, как Агнец в плоти матери, который стал белым по мановению жезла, полностью подобным Отцу в небесах, такой войдет туда. Тот же, кто не поддерживает это учение и не познает необходимость восстановления, будет как рожденный во тьме выкидыш и погибнет там»²¹. «Свидетельство истины» так описывает мудреца-гностика: «Никто не знает Бога Истины, кроме того человека, который оставит все дела Космоса, отрешившись от всего и схватив край Его одежды. Он воздвигся как сила и покорил всякое вожделение... Он очистил свою душу от ошибок, которые он совершил чужой рукой. Он встал, распрямляясь внутри себя, потому что он находится в каждом и потому что он имеет смерть и жизнь в себе, находится же посередине этих двух. Когда же он получил силу, он обратился к частям, принадлежащим правому, отказавшись от всех, принадлежащих левому, и наполнившись советом, пониманием, разумением и вечной силой»²². [54] В последней цитате интересно то, как многозначительно там местоимение «он». Хотя речь в ней идет о мудреце, читателю начинает казаться, что «он» иногда прямо означает «Бог».

«Возрастание искры» - процесс, который не может происходить механически, сам собой. Примером тому нам служит известный «Гимн о жемчужине» из «Деяний Иуды Фомы». Связанный с евангельской притчей о драгоценной жемчужине и о купце, продавшем все свое состояние для того, чтобы приобрести ее²³, он имеет несомненный гностический характер²⁴. Сюжет гимна таков: некий наследник великого восточного царства отправляется в Египет (согласно ветхозаветной традиции, Египет принято отождествлять с плотским, чувственным миром) ради приобретения жемчужины, охраняемой «змеем воздыхающим». Наградой за это деяние станет царство и чин владыки. Сняв сверкающее одеяние²⁵, юноша отправляется в путь, но жители Египта ведовством и «гнетом притеснений» погружают его в сон. Дабы вывести его из этого состояния, отец, государь великого восточного царства, отправляет в Египет послание. «Голосом и шелестом его» юноша оказывается разбужен. Слова послания повторили то, что было запечатлено в его сердце, а потому он восстал ото сна и, с помощью магии одолев змея, получил жемчужину. После очищения, снятия [55] «скверных» египетских одеяний, юноша вернулся в отчее царство ради получения обещанной награды²⁶. Для нашего исследования в этом гимне существенны два момента. Во-первых, «плотский сон» погружает светоносную природу юноши-наследника в небытийственное состояние. Он превращается в одного из египтян, совершенно забывая о своем чужеземном происхождении. Для гнозиса-воспоминания (и, как результат, преображения) необходим посланник - аллегория откровения. В устах пророка-гностика оно может звучать для «детей плотского» как безумие, как соблазн, но у того, чье сердце содержит в себе «печать

Отца», самые абсурдные речи вызывают внутренний отклик, и такой слушатель уже не требует доказательств ²⁷. Во-вторых, обратим внимание на «удвоение» искры-жемчужины, происходившее в гнозисном мировосприятии. Человек осознает цель своего пребывания на земле как спасение световых частиц. Но спасение это становится возможным, лишь когда спасен он сам, его собственная световая сущность. По сути, жемчужина, спасаемая человеком, - сам человек, но необходимость получать для спасения откровение удваивает число спасенных, создает предпосылки для мифа о предназначении. Рейцентштейн в свое время называл такой ход мысли учением о «спасенном спасителе». Родство между источником и адресатом откровения [56] столь велико, что герой теофании может сказать: «[Мне] не понадобилось много слов, ибо наше благоразумие было связано с их благоразумием, потому что они поняли все, что я сказал»²⁸. Высшая ступень в мистике гностического откровения - это осознание того, что лицо, дарующее откровение, - ты сам (подлинный Ты). А потому в апокрифических «Деяниях Иоанна» Христос поет: «Хочу я быть спасенным и хочу спасать». Для гностика несложно забыть о разнице между собой и тем же Христом, ибо, по сути, они - одно и то же. Спасаемый, Он уже спасает, а спасающий, Он оказывается спасаем.

Спасительное движение от небес описывается (точнее, переживается) гнозисом как зов, обращенный к людям. «Вот что открывает нам Сын Человека: “Подобает вам получить слово Истины...”»²⁹. В «Поймандре» функция спасающего Ума состоит в том, чтобы «провозглашать людям красоту благочестия и познания. Вы, народы, рожденные на земле люди, которые сами себя ввели в пьянство, в сон, в неведение о Боге, отрезвитесь, не будьте пьяны, околдованы сном, лишены ума»³⁰. В качестве библейского прототипа идеи зова укажем на следующее место из Ветхого Завета: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою»³¹. Ощущение [57] этого пневматического дыхания-призыва позволяет поднять очи горе, раскрыться для откровения. Зов преображает, созидает людей, приводя их от телесного «бывания» к Бытию. Это - тоже акт творения, ибо «спящий» человек в гнозисе изображается как существо, во всем противоположное «бодрствующему», противоположное до взаимоисключения. Состояние а-гнозиса идентично небытию, с коим приходилось иметь дело Создателю. Очень четко данную идею сформулировал Василид: «Если бы не предшествовало всему неведение, то не сошел бы и Посланник с небес, не поразило бы тогда изумление Архонта, страх не стал бы началом Мудрости, руководившей Архонтами в отделении пневматиков от земных людей»³².

Однако концепция «зова» имеет отношение не только к преображающему человека откровению. Что такое зов, как не творческое Слово? Повелительное наклонение,

характерное для речи, пробуждающей в гностике «искру», - это вербальное выражение той мощи, которая воздействует на человека в момент откровения. Но столь же мощно и творящее Слово. А поскольку гностики элиминировали из своих учений идею творения чувственного Космоса из «ничто»³³, созидательный акт нередко выглядел у них как призыв к лишенному собственных сил материальному небытию. «Поднялось прямо из света [58] священное слово и обратилось к [влажной] природе»³⁴. Согласно «Рукописи без названия», валентинианскому по духу и букве трактату из Наг-Хаммади, материал для чувственного бытия возникает из отрицательного переживания Софии, попытавшейся создать «Вторую Плерому»³⁵. Попытка эта обернулась появлением границы Плеромы и отбрасываемой ею материальной тени, в которой скрылся уродливый плод Софии (одновременно описываемый как ее смущение и ужас: «зов наоборот»). София вдыхает в него жизнь, ее дуновение придает ему образ. Вслед за тем София вещает: «Юноша, переправься на это место, где существует разгадка Ялдабаофа»³⁶. Эти слова стали своего рода энергетическим толчком для переустройства водной тьмы и превращения ее в плотский Космос³⁷. Идея космосозидательного зова (выраженного, правда, не в слове, а в красноречивом священном молчании) присутствует и у Василида. Его «несуществующий» (то есть сверхсущий) Бог вызывает своим таинственным присутствием в совершенной тишине три «сыновства», устремляющихся ввысь из материальной панспермии. Их вознесение создает бытийную иерархию, наметившую принципиальную структуру мира³⁸. Манихейский «Отец Света» в процессе космогонического столкновения со злом буквально «вызывает» остальных световых князей³⁹. [59]

Творение как «вызывание» едва ли было «изобретением» гностиков. Нечто похожее на эту концепцию мы можем найти в более древних, сугубо языческих учениях. Например, один из мифов «Ригведы» говорит о том, как некогда «священные коровы» (космические потенции), были выкрадены зловредными асурами и спрятаны в скале «Вала» (букв. - «Укрытие»). Ради их извлечения демиургу Индре пришлось прибегнуть к помощи бога молитв Брихаспати и небесных певцов Ангирасов. Они своим голосом, пением и ревом раскололи твердыню хтонического божества, расчистив Индре путь к творению Космоса⁴⁰. Создание Ахура-Маздой шестерицы подчиненных ему духов - это их «поименование». Таким же носителем зова является Адам, даровавший в Раю имена подводимым под его руку животным⁴¹. Но у гностиков особое звучание мирозидательному призыву придает многозначительная аналогия этого представления представлению о зове-откровении, пробуждающем в человеке духовное.

Еще большую общность между сотворением Плеромы Божеством и гнозиса - в человеческой душе мы обнаружим, если вспомним, что и душа, восставая от забвения

хмельного сна, обращается к Богу с молитвой-призывом: «Спаси меня, мой Отец, вот я исповедуюсь [тебе, что покинула] мой дом и бежала [60] из моего девичьего покоя; снова возврати меня к себе»⁴². Эта молитва - еще не гнозис, а простое абстрактное отрицание тягот внешнего мира. Она все-таки достигает цели, так как вызывает снисхождение чуждых сему миру, зато родственных ей сил. Актом негации человек как бы пробуждает божественную благодать⁴³.





Таким образом, мы видим в гностицизме взаимообусловленность световой стихии (Божества) как таковой и отчужденной и заключенной в человеке ее части. Взаимозависимость, доходящую до фактического отождествления сверхбытийного истока Плеромы и тайно хранящейся в человеке жемчужины-искры. Упомянутый несколькими страницами выше факт, что Симону Магу и его ученику Менандру, двум древнейшим гностикам, воздавались божественные почести (статуя Симона была установлена даже в Риме и сопровождалась надписью «БОГ»⁴⁴), подсказывает, что это отождествление ощущалось не как некая абстрактная цель или теоретическая конструкция, а как вполне конкретное, реальное событие. После этого многообразие гностических сект становится легко объяснимо: ситуация, когда каждый член общины считался осененным харизмой, когда каждый являлся потенциальным богом, провоцировала претензии на пророческий дар. [61]

* * *

Тождеству части и целого, световой природы человека и предсуществующего света Отца мы уделили достаточно внимания. «Внутреннее присутствие» Бога настолько отвлекает человека от мира, что внешнее бытие ощущается как враждебное или, по крайней мере, инертное, подавляющее своей косностью начало. Здесь все - от другого, все стремления и чаяния человека приобретают окарикатуренный, извращенный вид. Внешний мир - Великий Обманщик, на него нельзя положиться, познание же его закономерностей есть познание чего-то чуждого подлинному Отцу. Поэтому нет ничего удивительного, что гностическое мировосприятие осуществляется не «научно-теоретически», а в форме пророчества и жажды откровения. Дабы понять сущность происходящего, необходимо встать на точку зрения, которая кажется миру безумием и соблазном. Но ведь это и есть убеждение в совершенной трансцендентности Абсолюта.

Известная еще у Платона концепция $\mu\epsilon\tau\alpha\mu\upsilon\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\ \tau\epsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ ⁴⁵ культурой поздней античности выражается уже не метафизически, а восторженным религиозно-

мистическим языком. Точно так же апофатический метод, столь подробно продемонстрированный первыми гипотезами диалога «Парменид», [62] ныне сменяется апофатическими откровениями, подкрепленными не рассуждениями, а ссылкой на авторитет или на харизму.

Уже экзегетика Филона опирается на идею трансцендентности Первоначала. Хрестоматийным является пассаж из § 7 третьей книги его аллегорических толкований: «Прокаженные и безумцы те, кто соединяет мир и Бога, говорят: "Всеединое есть Бог". Бог и мир - две противоборствующие природы»⁴⁶. В себе существующий⁴⁷, внетелесный Бог Филона не терпит никаких предикатов. Он выше любого имени, даже классический термин «Благо» неприложим к нему⁴⁸. Единственное приличествующее Ему имя -     to on («Сущее»), но человек все равно не в состоянии понять, что оно значит. Так мы приходим от трансцендентности Бога чувственному Космосу к трансцендентности его человеческому знанию⁴⁹. Подтверждением последнего могут послужить рассуждения из тех же «Legum allegotiae, III». Только Бог способен клясться Собою, утверждает Филон, так как только Он знает Свою природу. Человеку она неведома, поэтому люди клянутся «Именем Его», то есть Логосом Божиим (§ 203-320). Бездна пролегла не только между Богом и миром, она также разделяет Бога и человеческое познание (что более существенно). Филон стремится оттенить абсолютное превосходство Божества, и языком, который он [63] счел максимально адекватным такой задаче, стала апофатика.

У гностиков - это язык естественный, для их учения - само собой разумеющийся элемент. В гностическом «Евангелии от Филиппа» говорится, что даже Иисус «не открылся таким, каким Он был»⁵⁰. Иисус пришел в мир как тайна, раскрыть которую могут только посвященные. Еще большая тайна - Его Отец. Вступление к «Тайной рукописи Иоанна» гласит: «Истинный Бог, Отец всего, Святой Дух, невидимый, Который существует над всем, Который пребывает в своей непреходящести, будучи чистым светом, в Который не может проникнуть свет от глаз! О Нем, Духе, не подобает думать как о Боге или что Он имеет определенный вид. Ибо Он превосходней, чем боги: начало, над коим никто не начальствует, есть Он. Ибо никто не существует до Него; Он также не нуждается в богах; Он не нуждается в жизни, ибо Он вечен... Он не измерим, ибо никто другой, кто существовал бы до Него, не измерил Его. [Он] не видим, ибо никто не видел Его. [Он] не описуем, ибо никто не постиг Его, дабы описать. Он есть неизмеримый свет, ясная святая чистота, неопишное, совершенное, непреходящее. Он есть нечто, что много превосходней, чем существующее... Он ни телесен, ни бестелесен. Он ни велик, ни мал, Он не есть измеримая величина, Он [64] не есть творение: никто не может Его постичь.

Он есть вообще не то, что существует, а нечто прекраснее, чем существующее... Что я могу сказать тебе о Нем, Непостижимом?»⁵¹. Здесь же утверждается, что «Милость», «Благо», «Жизнь», «Блаженство» - имена, даваемые Ему, - происходят не от природы («не то, что Он имеет»), а от Его деятельности («то, что Он дарует»). Противоречивый с точки зрения формальной правильности (да и апофатической диалектики Платона-Плотина), этот текст достигает убедительности своей пророческой заряженностью. Любая наша речь - лишь указание на неуказуемое, она должна быть полна оговорок, дабы не направить разум слушающего к какому-либо частному предмету, обманывающему своим кажущимся величием⁵².




Но нас сейчас интересует не характер текста, а убеждение его автора в непознаваемости Верховного Божества. Абсолют настолько превосходит все, что человеку приходится отступать перед Непознаваемым Величием. **Πατήρ ἄγνωστος patēr agnōstos** - называют его гностики Бардесан и Сатурнин. Неименуемый Отец стоит во главе всего, согласно учению секты «варвелитов». Еще более экзотичен «несуществующий Отец» Василида, который создает среди несуществования несуществующий же мир⁵³. «Неизреченный» венчает Вселенную, если верить сочинению [65] «Вера Софии». У Валентина (по сообщению Иринея) и в рукописях «круга Валентина» («Трехчастный трактат», «Рукопись без названия» - из библиотеки Наг-Хаммади) встречаются определения Пра-Отца как «молчащего и непознаваемого корня Вселенной». Характерно, что и у апологетов II века н. э. мы обнаружим при определении Отца выражения типа: «невидимый», «непостижимый», «пребывающий выше небес», «никому не являющийся»⁵⁴, к Нему «неприложимо никакое имя», Он «недостижим»⁵⁵. Конечно, резонно уже не раз высказанное суждение: «Сумма терминов и идей, находящихся в распоряжении апологетов, создана Филоном»⁵⁶. Но не меньшей, чем терминологическая зависимость от Филона, была зависимость апологетов от гнозисного духа тех столетий⁵⁷. И потому мы должны признать, что концепция «Непостижимого» оказала влияние и на собственно-христианских писателей.

Создается впечатление, что в самом решающем пункте гнозис превращается в своего рода религиозный агностицизм. Однако делать такой вывод рано. Непознаваемость Бога аналогична сокрытости пневмы в человеке. Но и та и другая все-таки становятся «огненным постижением» - гнозисом, причем как бы ни отличались эти процессы с точки зрения антиномии Абсолют (Целое)-частный человек [66] (часть), по сути, они парадоксальным образом тождественны.

Чтобы осознать это тождество, следует вспомнить, какой характер имело идеальное бытие, созидаемое Абсолютом гностических систем. Ересиархи называют его

Плерома (Πλήρωμα Plērōma) - «полнота», «обилие». Составляют же идеальное бытие единосущные⁵⁸ Отцу мистические живые существа - зоны, олицетворяющие отдельные стороны божественной природы. Гностики фактически воспроизводят Аристотелево понимание эона (от ⲉϣⲙⲗⲏⲛⲉ ⲁϥⲓ ⲟⲩⲛ- «вечно сущий»), но добавляют к нему представление об эонах как об индивидуальных существах. Ⲗⲏⲉⲣⲁⲓⲟⲩⲛⲉ aiōn - термин, обозначавший в эллинской литературе «век», «вечность», - превратился в родовое имя божества, выходящего из предсущей бездны Отца. Вне всяких сомнений, временной параметр в определении эона сохранился. Так, для валентиниан после эпохи созидания Космос пребывал в веке Софии-Ахамот, «ошибшейся», «прегрешившей» Мудрости. После же пришествия Христа эон сменился, так как власть в мире получил Век Спасителя⁵⁹. Но в Плероме века-эпохи сменяют друг друга в вечном круговращении, там они не переходят, но пребывают вечно. Их тотальность можно сравнить с той формой единства, которую представляет собой календарный год. Недаром число эонов в системе Валентина достигает [67] тридцати, а у Василида - вообще трехсот шестидесяти пяти⁶⁰. Не стоит, конечно, понимать это сравнение буквально. В Плероме нет какой-либо пространственной или временной раздельности. Все эоны существуют *разом*, каждый из них открыт всем остальным сторонам царства «Обилия». И все же соотношения между этими Смыслами-Существами невозможно описать в терминах школьной диалектики, ибо здесь господствует иерархия. В результате эоны всегда остаются сами собой как существа, способные к выбору и даже к отпадению от Целого.

Плерома, таким образом, представляется живым и даже динамическим Царством Бога, но если прислушаться к звучанию «имен» эонов, то будет ясно, что внутри отношения Отец-Сын присутствует чисто логическое отношение Субъект-Предикат. Эоны - не просто отдельные стороны божественной природы. Они еще и предикаты Отца. «Отклоняемые» в апофатических проповедях, касающихся самого Сверхсущего, эти Имена составляют особый мир (точнее - подлинный и единственный), всеобъемлющее сияние, зажженное от добытийной «искры». Плерома есть самооткровение Божества, само-гнозис, зафиксированный как настоящая онтологическая реальность. Бог познает себя как Плерома и в Плероме, самопознание и «вырастание в бытие», укоренение в бытии здесь не различить. Обратимся [68] к примерам. Как сообщает Иринея, у варвелитов от «Неминуемого» и его духовного «произведения», девственника ВарVELO, происходят четыре пары эонов: Мысль (ⲛⲟⲩⲟⲩⲁ nnoia) и Слово (Λόγος Logos), Бессмертие (ⲉϣⲁϥⲏⲁⲣⲟⲩⲁ Aftharsia) и Христос (Χριστός Christos), Жизнь Вечная (ⲉⲓⲟⲩⲛⲉⲣⲁⲓⲟⲩⲛⲉ Zōē aiōnia) и Воля (Θέλημα Thelēma), Ум (ⲛⲟⲩⲟⲩⲁ Nous) и Предвидение (Πρόγνωσις Prognōsis)⁶¹. Иначе чем сакральными именами-предикатами

Божества эти существа назвать нельзя. Но наиболее показательна в этом смысле школа Валентина. Иринея утверждает, что первыми, максимально близкими к бездонному источнику Начала, согласно точке зрения валентиниан, являются зоны Неизреченный ( Arrētōs) и Молчание (Σιγή Sigē). От них проистекает двоица: Отец (Πατήρ Patēr) и Истина (Αλήθεια Alētheia). От данной четверицы происходят еще две пары: Слово и Жизнь, Человек ("Ανθρώπος Anthrōpos) и Церковь ( Εκκλησία Ekklēsia). От этих пар происходят еще двадцать две силы - зоны. При этом характеристики онтологические (Единение) перемешаны с данностями религиозного переживания ( Αγάπη Agarē - Любовь, Μακαριότης Makariotēs- Блаженство) ⁶².

Давно уже является общим местом признание того факта, что в историческом плане идея зон генетически связана с иудейской теологией последних веков до нашей эры ⁶³. Истолковывая Тору, ученые-раввины считают отдельные теофании Иеговы [69] - облако, пламя, трон - ангелами или силами, посредствующими между Богом и человеком. К числу «ангелов» Иеговы принадлежат такие, как Наказующая сила, Благодетельная сила, Премудрость, Слово Божье. Усвоив подобный ход рассуждений ⁶⁴, гностики, однако, рассматривали эти «индивидуализированные предикаты» как мысли Божества, как Его самоосознание. «[Отец] постиг свое собственное отражение, когда увидел Его в светлой чистой воде, что окружала Его. И Его мысль стала действующей, проявилась. Она выступила из сияния света перед Ним. Это есть сила, которая предсуществует Вселенной и показывает совершенное предвидение Вселенной. Она - свет, подобный свету, отражение Невидимого». Таким образным языком описывает самопознание Божества «Тайная рукопись Иоанна» ⁶⁵. Первый «исторический» гностик Симон Маг также учил, что прежде всего в сверхнебесном бытии он (Симон) породил мысль, «познающую желание Отца» ⁶⁶.

Самопознание Бога не является признаком ущербности Его сверхбытийного состояния. Спустя почти сто лет после Валентина и автора «Тайной рукописи Иоанна» Плотин, никак не отождествляющий себя с гностиками, утверждает, что его Единый Абсолют не «знает себя», ибо приписывание ему самопостижения было бы разрушением его совершенной простоты. [70] Самопознание является реализацией творческой силы, присущей Первоначалу, его благой созидательной потенции. «Мысли» Божества (зоны) трактуются гностиками не только как самостоятельные поэтические существа, но и как «силы». Здесь можно увидеть влияние иудео-эллинистической традиции, а именно Филона Александрийского. Рассуждая о поэтическом Космосе как вместилище идей (мыслей Единого о мире), тот утверждал, что бытие последних зиждется на соименных им силах, вечных и нерожденных волениях Бога. Именно благодаря этим волениям идеи

являются столпами, на коих держится мир⁶⁷. В отличие от Филона гностики относились к космогенезису отрицательно, но они признавали, что благодаря единосущию с волею Невидимого зоны в состоянии не только воспроизводить полноту его Имен-Определений, но даже и отпадать в Хаос.

Однако даже по внешней форме самопознание гностического Абсолюта нельзя представлять как простое выхождение и раскрытие. Гнозисное движение в сфере Плеромы завершено, оно всегда обращено к источнику. В цитированной выше «Тайной книге Иоанна» Первая мысль, она же Первый человек и Варвело, обращает «пылкий взор» на Невидимого, восхваляет его и от этого появляется вначале десятеричность, а затем – двенадцатеричность [71] эонов. Плерома строится согласно великой максиме, начертанной некогда на стенах Дельфийского храма: «Познай себя!» («Γνώθι σεαυτόν» «Gnōthi seauton»). Она является движением центростремительным, а не центробежным.

Точно таково же самопознание человека. Оно начинается как чудо, как преодоление бездны между хаотичностью нашего мира и упорядоченностью света. «Иисус явил [на берегу] Иордана Плерому [Царствия] Небесного, которая была до начала всего», - говорится в «Евангелии от Филиппа»⁶⁸. Чудо это фиксируется в экстатическом состоянии, в потрясении: «Пусть тот, кто ищет, не перестанет искать до тех пор, пока он не найдет, и, когда он найдет, он будет потрясен, и, если он будет потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем»⁶⁹. Раздувая в себе небесную искру, человек оказывается еще более интравертирован: «Уже познал ты, и назовут тебя познавшим себя самого, ибо тот, кто познал себя самого, уже получил знание о глубине всего»⁷⁰. Обращение внутрь себя приводит к окончательному гнозису, то есть к утверждению в душе человека Храма Божьего, Плеромы. «В Истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он - не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи этим. Но ты увидел нечто в Том Месте и стал им. Ты увидел Дух – ты [72] стал Духом. Ты увидел Христа - ты стал Христом. Ты увидел [Отца - ты] стал Отцом. Поэтому [в том месте] ты видишь каждую вещь и [не видишь] себя одного [по отдельности]»⁷¹.

Итак, «внутреннее чувство Божества» не обманывает гностика: единство между ним и Абсолютом настолько существенно, что стоит лишь «раскрыть глаза» - и он увидит себя участником блаженного хора ведения, который танцуют в вечности единокровные ему зоны. Чувственный (здешний) мир выносится этим единством за скобки. Но как тогда объяснить его существование, какую дать оценку вынужденным страданиям существа, носящего в себе «жемчужину»?

Ответу на эти вопросы посвящена наиболее экзотичная и популярная сторона гностицизма. Речь идет о драматическом столкновении Абсолютного Блага с

Абсолютным Злом (иранские ветви гнозиса) или об онтологической дерзости одного из низших эонов (ангелов, сил), результатом чего стало возникновение чувственного мира (сирийско-египетский вариант). Желание найти исток отрицания Космоса и дуалистического мироощущения вообще в восточной, то есть иранской (и индийской), религии, где контраверза добра и зла была «догматически» закреплена еще во времена Заратустры, присутствует у историков гнозиса по сей день. «Этический [73] и эсхатологический дуализм, проповедовавшийся Заратустрой и поздней иранской религией был принят в позднеиудейской кумранской общине и был объединен с ее ветхозаветным основанием; то есть гнозис представляет собой позднюю ступень инфильтраций парсского дуализма», - утверждал не так давно Кун ⁷². Однако традиционный иранский дуализм отличался не только от западных гностических вероучений, но и от иранского же манихейства (подтверждение чему - судьба самого Мани и его адептов, гонимых в качестве злейших оппонентов и христианской церковью, и зороастрийцами). Дуализм гностиков - скорее удобная схема, чем сколь-нибудь сознательно усвоенная традиция, - схема, использовавшаяся в совсем ином религиозном контексте, нежели тот, который был характерен для традиционной религиозной атмосферы Ирана. Недаром о «чистом» дуализме можно говорить только по отношению к манихеям и мандеям. Остальные «ереси» предлагали разные формы монодуализма. Именно в последнем случае появляются предпосылки для трактовки космогенеза как трагедии, как ужасной ошибки. Но монодуалистические схемы имеют не восточное, а пифагорейско-платоническое происхождение. В тех же I-II веках н. э. они проявятся у таких пифагорейцев, как Модерат и Нумений. Еще в Древней Академии монодуалистические [74] тенденции можно обнаружить у Спевсиппа. Полагая, что превыше всего лежит добытийственная монада, отличающаяся от любого приписываемого ей предиката, даже предикатов «Прекрасное» и «Благо» ⁷⁴, последний «добавляет» к ней второе начало - множественность. Не совсем понятно происхождение этой множественности: «совечна» ли она монаде или следует за ней, как двоица следует за единицей. Однако очевидно, что ни о каком принципе зла на этом онтологическом уровне говорить нельзя. Зло появляется позже (после чисел - первого бытийного смешения единицы и двоицы, даже после геометрических объектов - второго смешения) и относится, очевидно, к чувственному бытию ⁷⁵.

Таким образом, в гнозисе происходит соединение метафизических античных схем с этическим дуализмом. Впрочем, даже такая его трактовка не дает еще окончательного «исторического» определения гнозиса. Дело в том, что катализатором при соединении эллинской и иранской мудрости стал не синкретизм, а иудаизм II века до н. э.-II века н. э. Эсхатологические, а главное, апокалиптические чаяния были в те времена

распространены не только в Иудее, но и в многочисленных еврейских общинах Восточного Средиземноморья. Тексты, которыми живет израильский народ тех веков, - это экстатические [75] книги Юбилеев, Еноха, Левитов. Постепенно складывается общая убежденность в близости последней, решающей битвы между «сынами света» и «детьми тьмы». С первыми отождествляются «истинные израильтяне», со вторыми, как это видно, например, из знаменитой кумранской «Книги войны сынов света...», ассоциируются римляне, которые становятся своеобразными представителями всего язычества. Более того, разделение на «сынов света» и «сынов тьмы» онтологизируется ⁷⁶. Идея избранничества (преобразованная затем гностиками в идею «изначально спасенных» носителей божественной искры - пневматиков) жестко связывается с коренной противоположностью между «слышавшим Бога» народом и обреченным на абсолютную смерть в грехе большинством людей. Даже у Филона Александрийского, понимавшего слово «Израиль» прежде всего в духовном смысле, можно встретить утверждение о том, что Бог от века знает, кто по природе добродетелен, а кто порочен. Первым он посылает блага, а вторым - бедствия⁷⁷. Как известно, в историческом плане апокалиптические идеи нашли разрешение во время грандиозных иудейских восстаний начала II века н. э. (особенно восстание Бар-Кохбы, «сына Звезды»; 131 -134 гг.). Вне всяких сомнений, что, видя неудачу этих восстаний, гностики (чьи общины, как и христианские, лишь постепенно [76] отпочковывались от иудейских) перенесли центр борьбы со злом в духовную сферу. Здесь, в материальном, иного результата, чем тот, который имели восстания израильтян, ожидать нельзя. Следовательно, целью должна стать не победа в мире, а победа над миром, возвращение в себе несказанного божественного величия.

Помимо предчувствия конца света и вытекающего отсюда деления на спасенных и погибших, иудаизм оформлял гнозис еще в одном, очень существенном, пункте. Мы имеем в виду представление о грехе. Если традиционное языческое воззрение о Космосе оценивает космогенез как акт благой или, по крайней мере, естественный, то теперь уход от совершенного единства Отца кажется дерзновением, плодом неблагодарной зависти. Правда, все эти виды дерзостного противопоставления себя Началу, в том числе и нравственная порча, сводятся в конечном итоге гностиками к незнанию, а-гнозии⁷⁸. Они не рассуждают о «злой» и «доброй» воле, что станет характерно для христианства, оставаясь в рамках общеантичного убеждения: «добродетель есть знание». И все-таки гностическая концепция так называемой «сизигии» («συζυγία» «syzygia»- в переводе с греческого «брачная пара», «сопряжение») отсылает нас именно к иудейским корням представления о грехе. [77]

Идея о том, что брак есть основа человеческого существования, относится к числу древнейших и самых распространенных среди последователей ветхозаветного иудаизма. Причем под «сизигией» нужно понимать не только брак мужчины и женщины, но и брак человеческого начала с божественным. «Израиль» в иудаизме часто отождествлялся с девой-душой, которую любит Бог («Песнь Песней»). Согласно иудео-гностической «Книге вестника Баруха», от брака Отца мира Элохима и Матери мира Эден рождаются 24 ангела, рай, человек, а от всех последних - Космос⁷⁹. Широко распространенный среди средиземноморских и ближневосточных культур образ брачного чертога, где осуществляется посвящение в сакральное знание, в иудаизме дополняется идеей завета, брачного обязательства, требующего безусловного исполнения. Сизигия «стягивает» воедино Космос, супружеское обязательство - связь более крепкая, чем известная пифагорейская «гармония». Но эта концепция характерна не только для описания соотношения горнего и дольного. Сизигия присутствует уже в свете горнего. К примеру, такой взгляд на идеальное бытие мы встречаем у Филона Александрийского. Он считал, что в нозетическом Космосе («внутреннем Логосе» Божества, его «замысле о мире») каждой идее соответствует парная ей. Один член пары изображает лучшее, другой - [78] худшее. Так, Уму соответствует Чувство, Одушевленному - Неодушевленное, Мужскому - Женское⁸⁰. Конечно, вторая составляющая пар относительно ущербна, зависима от первой («меньше» ее, содержится в первой как в роде). Однако эта ущербность еще не проявилась (она не более чем потенциальна), так как в идеальной сфере она существует среди идей - парадигм прекрасного бытия. «Низшая» идея как бы оттеняет «высшую», дает ощутить все превосходство последней⁸¹. Схожие мотивы можно обнаружить в симонианском «Апофасисе»⁸², но еще более отчетливо можно увидеть идею сизигии, если вновь обратиться к учению гностиков о Плероме. Зоны наполняют царство гнозиса брачными сопряженностями («Логос» и «Жизнь», «Единый» и «Желанный» - см. выше)⁸³. «Супружеский» характер этих пар подчеркивается еще и тем, что один из эонов относится к мужскому ряду сущностей, второй же - к женскому. Конечно, противоположность мужского и женского имеет здесь духовный, символический, а не буквальный смысл⁸⁴. Но после того как в валентинианском мифе София «изменяет» своему напарнику («Желанному») и отпадает от Плеромы, эта противоположность становится зафиксированной в буквальном смысле телесно («архонты» создают и Адама, и Еву). Всю Дальнейшую космогонию и историософию школы [79] Валентина можно рассматривать как драму, связанную с возвращением блудной жены в дом мужа своего («Желанного»)⁸⁵. Видимо, поэтому современники расцвета валентинианской школы донесли до нас так много свидетельств о проповедях Валентина о крепости и священности уз земного брака.

Так, Климент Александрийский в первой главе третьей книги «Строматы» утверждает, что «последователи Валентина доброжелательно относятся к браку, возводя сизигии к истечениям эонов в высшей и космической областях и связывая людские браки с первичным божественным соитием». Далеко не все гностические секты относились к земному браку с таким одобрением (маркиониты вообще якобы выступали против продолжения рода). Но, на наш взгляд, в данном пункте Валентин сохранил как раз наиболее архаические основания гнозиса.

Неверность, родственная супружеской, - вот причина плотских оков, в кои оказался заключен «внутренний человек». Раскаяние, испытываемое гностиком, сродни раскаянию ошибшегося, заблудшего члена семейства, ныне возвращающегося к родному очагу. Наличие древнего, «изначального» брака - самое важное условие такого возвращения (отсюда - одно из популярных гностических обозначений «внутренней искры» в человеке как знака Божества). Благодаря браку даже в ситуации, когда [80] существуют телесный Космос и смерть, когда низшие чины и силы пытаются властвовать над частичками света, сохраняется Мировая Сизигия как условие грядущего возрождения и «брачного блаженства»⁸⁶. Именно благодаря ей духи спасенных, сопровождаемые «ангелами Христа», возвращаются в Плерому «ради созерцания Отца, а также духовной и вечной мистерии священного брака»⁸⁷.

Итак, не без иудаистического влияния языческий монодуализм в воззрениях гностиков приобрел характер учения об ошибке, которая повлекла за собой супружескую измену⁸⁸.

Рассмотренная выше природа гнозиса позволяет понять, почему для его внешнего оформления использовался христианский миф. Во-первых, благодаря непосредственности переживания, исторической близости христианского Откровения. Носителем его стал один из «малых», ни родом, ни положением в обществе не выделявшийся среди остальных⁸⁹, живший рядом («при отцах») и тем не менее жизнью своей воплотивший Всеобщность (и вечный Гнозис, и Спасение, и само Божество). Во-вторых, среди разных направлений в христианстве, которое, как об этом уже свидетельствуют споры между апостолами, изначально не было абсолютно однородным, гностиков, конечно, более всего привлекали паулистские общины. Атрадиционализм «апостола народов» [81] (а точнее - стремление говорить со всеми традициями, со всеми языками), отдельные фразы из его посланий - типа: «Для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы...»⁹⁰, - находились в полном согласии с гностическими идеями, а возможно, и питали их во II веке н. э. Отдаление христианства от ортодоксального иудаизма⁹¹ создавало

благоприятную почву для провозглашения кардинального различия между двумя Откровениями - Ветхозаветным и Новым.

Самая известная попытка догматического обоснования такого различия принадлежит Маркиону (его акме - вторая четверть II века н. э.). Сын епископа Синопа (город на Понте Эвксинском), Маркион принадлежал к числу образованнейших христиан того времени. Именно образованность позволила ему создать «Антитезис», посвященный сравнению еврейского Закона и Евангелия Христа, основная цель которого состоит в обнаружении противоречий, несогласованности между ними⁹². Тертуллиан сообщает, что, прибыв в Рим, Маркион сблизился с гностиком Кердоном, - отсюда и его еретическое учение⁹³. Впрочем, можно предположить, что это учение начало формироваться еще на «паулистском» Востоке и окончательно сложилось во время дискуссии с ортодоксальной римской общиной⁹⁴. Суть маркионизма, концепции, в гнозисе фактически общепринятой, [82] заключается в следующем. Создатель мира, главный «герой» ветхозаветных Писаний, бог суровый, ревнивый, жестокий, отличается от Высшего Бога. Высший же - это тот Отец, о котором вещал Христос, и Его прерогатива - Любовь. Откровение Христа, по Маркиону, имело целью искоренение веры в ложного бога и преобразование иудаизма. Поэтому только христианские Писания могут претендовать на настоящую богодухновенность. Маркион предпринял первый опыт кодификации Нового Завета, в который вошли Евангелие от Луки (или просто Евангелие) и десять посланий апостола Павла («Апостол»)⁹¹. Именно после «маркионистских» споров в Риме началось настоящее составление христианского Завета, завершившееся в конце II века н. э.

Конечно, было бы опрометчиво утверждать, что Ветхий Завет гностиками вслед за Маркионом оценивался исключительно негативно. В гностических текстах можно встретить и многие сюжеты, и персонажи, и отдельные речения практически из всех книг Ветхого Завета⁹⁶. Запрета на пользование Ветхим Заветом мы не найдем, наверное, даже у Маркиона и его последователей. Однако и при относительном приятии Ветхого Завета - например, школой Валентина, отрицавшей возможность его буквального прочтения, но рассуждавшей о тех «реальных» [83] событиях, которые были положены в основу библейских сказаний, - последний понимался как смешение истинных фактов и домыслов «ревнивых» архонтов мира сего, а потому требовал критического отношения к себе.

Не менее показательна и «архетипична» для гнозиса христология Маркиона. Согласно ересиарху из Синопа, Христос не имел полной греха плоти, но лишь казалось, что Он имеет ее. До сих пор в Послании ап. Павла к Филиппийцам содержится чисто «маркионистское» утверждение: «[Христос], будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись

подобным человеку и по виду став как человек...»⁹⁷ Буквальное понимание этого места и привело - в концептуальном плане - Маркиона к докетизму, а также к отрицанию будущего восстановления плоти.

Только охватив все эти культурно-исторические предпосылки гнозиса, мы можем понять ту форму, которую принял акосмизм ересиархов II века н. э. Ссылавшиеся на восточную (иранскую) традицию и ее авторитет, воспроизводившие монодуалистические концепции эллинов, авторы гностических учений трактовали дуализм, пропустив его сквозь призму обостренно ощущавшейся иудеями того времени борьбы начал «верности» и «неверности». Метафизическая [84] контроверза подчинена здесь страстному переживанию греха-ошибки, своего рода супружеской неверности⁹⁸, искупаемой раскаянием (то есть обращением к себе) и возвращением в душе невидимой полноты сверхнебесного огня. Христианство было не только на руку религиозным учителям гнозиса, так как оно снимало некоторую отстраненность иранской, эллинской, иудейской традиций (вызванную их древностью, обилием толкований и т.п.), но и превращало акт всемирного избавления в факт исторический, непосредственно-реальный. Правда, и само христианство интерпретировалось в столь же дуалистическом ключе (от дуализма Откровений до докетизма в трактовке Христа), однако только такое Евангелие согласен был принять гностический дух.

* * *

Видимый, чувственно-телесный, а еще точнее, внешний мир рассматривался гностиками как зло. Такие предикаты материального «как бы бытия», как беспорядок, множественность, аморфность, судьба (в народной религии - власть архонтов-демонов, господствующих над планетами), перестают быть констатацией онтологического факта и сопровождаются эмоционально-волевым отторжением всего, что отличается от прекрасной Плеромы. Начало, [85] омертвляющее и разъединяющее космическое единство, мыслится как противосила. Эллинистическая демонология (уверенность в том, что за каждым структурным элементом, за каждой иерархической ступенью Универсума стоит некое индивидуальное, самосознательное существо⁹⁹), дополненная иранской идеей Царя Тьмы и ветхозаветным образом сатаны, создала условия для персонификации данной противосилы. Персонификация эта необязательно сводилась к какому-либо одному лицу. Непримируемое зороастрийское противоречие духов-близнецов Ахура-Мазды и Ахримана принимается только в восточном (иранском) гнозисе. Хотя трактаты из Наг-Хаммади и полны упоминаний о «князе мира сего», образ последнего как бы распадается для гнозисного сознания на множество уродливых ликов. Даже если мы возьмем школу Валентина с идеей «космокреатора» Ялдабаофа, то выяснится, что

последний - не такой уж отвратительный персонаж. По крайней мере, Ялдабаоф испытывает раскаяние, с молитвой обращается к своей матери Софии, признает власть Плеромы, хотя склонен вновь от нее отпасть. Для нас важно, что миром он правит через множество посредствующих демонов (архонтов, ангелов, сил) и именно последние создают человека (Адама), причем каждый из них бросает в глину часть своего семени¹⁰⁰. Оказавшиеся в глине семена [86] превращаются во множество порочных эмоций, вожделений, ошибочных решений, вечно отвлекающих человека, вырывающих его из пневматического центра на материальную периферию. Валентин сравнивает человеческое сердце с постоянным двором: «Множество духов, живущих в нашем сердце, делают из него клоаку нечистот»¹⁰¹. Армия «мелких бесов», олицетворяющих вечно разнообразный блуд (во всех смыслах данного слова) и соблазн для призванного в «брачный чертог», - вот главный объект отвержения и борьбы со стороны гностиков. Говоря иными словами, Царь Тьмы представляется им некой аморфной массой, лишь кажущейся множеством демонических ликов.

Говоря о «Злом Боге», мы ведем речь о Космосе, пространственной громаде телесного бытия. Смерть абсолютная, которую несет Космос самим своим существованием, переживалась настолько глубоко, что он казался чудовищным многообразным монстром. Как бы ни хотели гностические ересиархи представить внешнее бытие миражем, создаваемым в абсолютной пустоте небытия¹⁰², на самом деле они понимают его как субстанцию, превращая тем самым «шлак» заблуждений и ошибок космососозидающих чинов в активное начало.

Злокозненность - основное определение космических властителей. Они плетут сети, опутывающие [87] род людской, принуждают души к блуду, являются рыбаками, пытающимися поддеть на крючок рыб (то есть людей), плавающих в хаотических водах «мира сего». Никакое примирение или компромисс в борьбе с внешним, периферийным началом невозможны. Только победа, выражающаяся во всеобщем бегстве из мира «светоносных сущностей», может избавить нас от мучений тлена и угрозы абсолютной смерти. И эту победу они не отодвигают куда-то далеко в будущее. Пришествие Христа для гностиков - знак начала процесса «мировозгорания», когда Космос то здесь, то там вспыхивает от запалов-откровений. Результатом этого станет победа над противосилой, лишенной возможности мучить «внутреннего человека». Теперь она как бы теряет энергетическую, бытийственную подоснову и обращается в совершенное ничто.

Хотя по причине своего индивидуалистического характера гнозис гораздо подробнее говорит об исхождении из тела после смерти отдельной пневматической части¹⁰³, чем о Страшном Суде, в трактатах из Наг-Хаммади можно найти выразительные

апокалиптические сцены: «Цари мира уподобятся вулканам и поглотят друг друга до полного истребления их архигенетором. Как только он истребит их, он сам повернется против себя и истребит себя до конца. И небеса сего мира опрокинутся друг на [88] друга, и эти зоны будут опрокинуты. И их небо обвалится и разобьется. Их мир упадет на землю, земля не сможет их всех нести; так они обрушатся в бездну. И бездна разрушится. Свет отделится от тьмы, и они искоренятся, и будет так, как будто их не было. И творение, следствием которого был мрак, будет разрушено, и недостаток вырван с корнем, брошен вниз, во тьму. И свет вернется вверх, к своему корню. И появится великолепие...»¹⁰⁴ Общий для таких сцен образ (мы имеем в виду родовые судороги, предшествующие рождению великолепия восстановленной Плеромы, судороги, разрушающие троны космокреаторов и основания «этого зона») напоминает изображение Сократом появления на свет истинного суждения. Выражение: «Свет отделится от тьмы» - отсылает нас к иранской религии, провозглашающей, что Третьей Эрой в истории Космоса станет Эра Разделения (Ахриман потеряет возможность смешиваться с универсумом Ахура-Мазды). Но гностицизм дополняет эту концепцию идеей полного уничтожения зла. «То, чего не было в начале, не станет и в конце» - так можно суммировать гностический взгляд на Космос.

Резкое отрицание в гностицизме Космоса сопутствует представлению о тождестве Божества «внутреннему пламени» в человеке. Постоянно говорящие о крайних вещах (крайности результатов доисторической [89] ошибки, крайности «всеединящего» световую стихию Спасения, крайности отвержения материального, крайности противостояния внутреннего внешнему) гностические учения изобилуют контрастами. Более того, граница между «пневматиками» и «хиликами», страхом и любовью, Кеномой и Плеромой непреодолима. Однако наряду с тягой к языку оппозиций¹⁰⁵ в гнозисе подспудно присутствует и язык, выражающий иной принцип - принцип континуальности, то есть опосредованной связи противоположностей. Для эпохи же поздней античности континуальность выражалась в иерархическом принципе бытия.

Такой поворот в нашем изложении концептуального схематизма гнозиса не есть отмена того, что сказано выше. Разрыв, отчужденность характерны для состояния агнозии, когда человек не выявил в себе еще подлинного «я». После обращения к себе и получения всеохватывающего знания гностик прозревает внутреннюю структуру Вселенной, и это знание есть мост, соединяющий человека со Всеобщим. Ради изживания, «вытеснения» зла он не только должен познавать (растить в себе) Плерому, но и понимать, откуда взялась Кенома. Освобождение невозможно без смерти, поэтому каждому спасаемому следует пройти тем путем, который проложил Христос, а это есть

путь смерти для мира. «Тропа восхождения [90] является тропой спуска»¹⁰⁶. Движение вниз для получившего благодать оборачивается победой над адом и вознесением. При этом понятие «воскресения» гностиками связывалось не с тем, что происходит вслед за смертью, а с актом откровения. «Те же, кто говорит: сначала умрут и [тогда] воскреснут, - ошибаются. Если уже при жизни не воспримут воскрешения, ничего не воспримут после смерти»¹⁰⁷. Для того же, кто остался в а-гнозии, нет ни воскресения, ни смерти. «Язычник не умирает, ибо он никогда не жил, чтобы он мог умереть»¹⁰⁸. В процессе возрастания пневматическая искра охватывает собой все, - иначе она не становилась бы Плеромой. Граница между знанием и незнанием сохраняется, но «распознанный» мир перестает быть а-гнозией, превращаясь в арену торжества световой стихии: она завершает космогонический круг через «нижайшее» в этом мире, то есть через телесную смерть и соответствующий ей ад возносясь к Богу. Структура чувственно-телесного Космоса воспроизводит (можно сказать «пародирует») иерархию Плеромы. У гностиков обычно здесь присутствует семерница архонтов, армии различных «ангелов», «архангелов», «стражей» и т. д. Но переход Плеромы в Кеному - это постепенное истощение божественного огня¹⁰⁹, вне которого находится человек, не отождествленный полностью ни с одним из иерархических [91] планов. Скорее, нужно говорить о том, что он объединяет в себе всю иерархию, оттого-то гностические космогонии часто напоминают его исповедь¹¹⁰. Два противоположных чувства - расколотости Универсума и наличия единой иерархии - приводят к тому, что гнозис невозможно однозначно отнести ни к эманационистским, ни к креационистским теориям происхождения сущего. В прошлом веке и в начале нынешнего была принята схема: процесс наполнения Плеромы есть эманация (а потому зоны «единосущны» друг другу; они последовательно возникают из единого источника), деятельность же отпавшего эона - творческая, попытка создания «второй» («собственной») Плеромы. В последнем случае созидательный источник утерян, но то, что создает космогенетор, существует лишь по видимости (отсюда - чувственная видимость), так как на самом деле он вызывает тварное не из Всего, а из Ничто¹¹¹. Но несомненно, что данная схема должна быть уточнена. Например, чувственный человек создается отпавшими ангелами, однако вслед за этим «творением» следует чисто эманационистский акт «вдувания» Софией в него пневматического начала¹¹². Последовавшее за этим размножение людского племени означает, что в создаваемую из кажущегося бытия плоть новых человеческих тел постоянно вливается световая, ведущая свое происхождение [92] от Адама и Евы стихия. Гностики могут сказать: «Мы притекли от Света, от места, где Свет произошел от Самого Себя»¹¹³. С другой стороны, выходение эонов из «бездны» Отца может быть истолковано и как творческий акт, ибо

Плерома порождается небытийным трансцендентным Пра-Началом. Эманационистское и креационистское начала здесь перемешаны, и четкого деления между ними гностики не проводят.

В сущности, то, что принимается за гностическое понимание «творения», есть процесс овнешнения Плеромы¹¹⁴. Как мы показывали выше, он является попыткой отдельной части божественной Полноты выдать себя за Целое и сопровождается эмоциональным переживанием, появлением стихии души. Беспредельная восприимчивость души, ее субстратный характер, означает переход к новому этапу овнешнения: душевное заключает в себе возможность не только «самособирания» и возвращения в Дух, но и дальнейшего разделения, которое влечет за собой ее отчуждение и огрубление до телесной субстанции. Вот именно вторая возможность и вызывает космическое бытие: пресловутое «ничто» предшествует, предсуществует созиданию, будучи, таким образом, уже не небытием, а субстратом. Усваивая ветхозаветную (и ученую иудейскую) терминологию, гностицизм, однако, далек от христианского варианта [93] идеи креации¹¹⁵. И «овнешнение», и «зов» как формы творческой деятельности вполне вписываются в языческую парадигму и могут быть обнаружены, например, у Плотина. Поэтому мы предпочитаем говорить о смешении у гностических вероучителей идеологам эманации и креации.

Высказанное нами относится и к восточным школам (мир, согласно воззрениям манихеев, создан из шкур, мяса, костей поверженных демонов - перед нами демиургический акт, а не творение), и к «промежуточным» учениям (типа учения наассенов - здесь субстратом выступал гесиодовский хаос¹¹⁶). Самым же ярким примером идеи овнешнения мог бы послужить трактат «Сущность архонта», где говорится следующее: «София, которая зовется Пистис, хотела единственная совершить деяние, без своих товарищей. И ее деяние стало картиной неба, [так что] завеса существует между небесным и внутренним зонами. И тень возникла ниже завесы, и та тень стала материей»¹¹⁷. Эманационистская сторона учений гностиков подчеркивает, что в монодуалистических построениях острота переживания оппозиции духа миру сочетается со знанием об их доисторическом единстве. Мы снова возвращаемся к теме сизигии, брачной тотальности, распадение которой является актом измены, а потому переживается необычайно глубоко. [94]

Если мы попытаемся рассмотреть структуру гностического Универсума не в генетическом плане (который наиболее естествен для гнозиса), а в статическом, то возникает проблема посредника между отпавшим во грехе миром и Богом. Вопрос этот мы уже затрагивали, когда говорили об источнике «возрастания искры» в человеке, о

необходимости откровения для начала этого процесса. Отсюда несложно заключить, что таким посредником у гностиков является носитель откровения, Посланник от Плеромы к людским душам.

Ошибочно было бы предположить, что мы сразу же поведем речь о Логосе-Христе. Во-первых, далеко не во всех учениях Христос являлся главным действующим лицом в историософии. Один из трактатов библиотеки из Наг-Хаммади назван «Зостриан»¹¹⁸, по имени иранского пророка, который и становился здесь носителем гнозиса. Для иудео-гностической «Книги Вестника Баруха» таковым является опять же вынесенный в заглавие персонаж, чьими слугами-вестниками являются Иисус и Геракл (!). Такие вероучители, как Симон и Менанд, были, вполне вероятно, настроены антихристиански. Во-вторых, космогонии, составляющие суть гнозиса, всегда оставляют место для «пра-откровения».

«Пра-откровение» - это деятельность посланников Плеромы, совершаемая ими сразу же после возникновения [95] Кеномы. У Василида таким посланником является «служащий Отцу Дух», сообщающий Евангелие приведенному в трепет Архонту мира. У Валентина и его последователей роль первоначальных носителей откровения исполняет посланник Христа Параклет, затем Свет-Адам, потом - произошедшая от Софии «Небесная Ева», принявшая образ древа познания (миф о Саде Эдема трактуется гностиками в совершенно противоположном христианскому смысле). Истоком откровения является и райский Змий - одна из ипостасей Небесной Евы¹¹⁹. Многие персонажи Ветхого Завета («трое мужей», остановившихся у Авраама, Авель, Мельхиседек, даже Иаков¹²⁰) становятся такими Спасителями, принесшими гнозис еще задолго до «исторической эпохи». В качестве сил откровения могут трактоваться и «абстракты», подобные Нусу, Эпинойе и т. д.¹²¹

Гностики убеждены: спасительное откровение присутствует в мире с самого его создания. Это особая причина в череде причин, обуславливающих космические судьбы. Валентиниане даже связывали с ней «страх Божий», о котором идет речь в Ветхом Завете. Когда Адам, получивший «семя высшей сущности», то есть оставшееся для всех незамеченным откровение, ожил и начал двигаться, архонты, создавшие его тело, оказались объатыми [96] совершенным ужасом. «Подобно сему ужасу, внушенному ангелам человеком, ими созданным, и для людей нашего мира, язычников, творения рук человеческих, статуи и изображения, были предметом ужаса»¹²². Однако наиважнейшей функцией этого откровения было предвозвещение появления на земле Мессии-Освободителя, одного из высочайших чинов в иерархии Плеромы. Поэтому гностики всегда испытывали интерес к пророческим книгам - как иудейским, так и языческим (т. н.

«Халдейские оракулы», «Сивиллины книги», которые, впрочем, языческими можно назвать лишь с определенной натяжкой) - и широко пользовались их образным языком¹²³.

Итак, пророческий дух создает условия для появления в «нашем» мире Посредника, миссия которого становится решающей. Представленное в праистории фрагментарно, откровение концентрируется в одном лице, знаменующем приход изображенного выше в общих чертах Века Избавления¹²⁴. Поскольку же в нехристианском гнозисе представления о Посреднике родственны таковым «христианизированного» гнозиса, мы будем рассматривать его в основном на примере последнего.

Влияния Филона на воззрения гностиков, касающиеся Спасителя-Посредника, отрицать нельзя, выразалось оно в представлении о сложности [97] структуры Спасителя, в дублировании его земного воплощения на существенных иерархических планах бытия соответствующими сущностями. Самое интересное, что основания для такого дублирования были сходны и у «теоретичного» Филона, и у «экстатичных» гностиков. Раскрывая тайну Божества, Логос Филона одновременно предохраняет ее от смешения с материальным миром¹²⁵. «Логос-Делитель» (то есть ускоритель мира, демиург) сам делится, и каждый новый его уровень требует определенного скачка, но в результате божественное, общемировое семя содержится во всем, даже в низшем, чувственном мире¹²⁶. Это чисто стоическая идея *λόγοι σπερματικοί logoi spermatikoi* («сперматических логосов»), естественных закономерностей, оживляющих и упорядочивающих природу, или Логос, ставший миром. На этом уровне Посредник является человеку через чувственные впечатления. Отринув чувственное и достигнув состояния апатии, мы можем достичь Мира Идей, царства мыслей Бога о мире¹²⁷. Это - ноэтический Космос, Логос в его мыслительной, а значит, более близкой Началу ипостаси. Сравнивая учение Филона со стоической концепцией внутреннего-внешнего Логоса, оба эти уровня Посредника можно обозначить как слово произнесенное (*προφορικὸς profōrikos*). Но есть еще одна сторона созидательного Слова - Логос, являющийся идеей идей, монада¹²⁸, сверхразумный [98] принцип, столь же труднопостижимый, как и Отец. Пользуясь стоическими (и Тертуллиановыми) терминами, его можно назвать *logos*, слово внутреннее (*ἐνδιάθετος endiathetos*).

С одной стороны, гностики говорят о Христе как о субстанции, единящей все: «Иисус сказал: Я - свет, который на всех. Я - все: все вышло из Меня и все вернулось ко Мне. Разруби дерево - Я там, подними камень, и ты найдешь Меня там»¹²⁹. Но, с другой стороны, они «подразделяют» его на уровни, соответствующие иерархии Универсума. Для гностических школ, исповедующих триадические схемы, таких уровней три. Самая показательная из них - школа Валентина¹³⁰. Еще Ириней подметил, что последователи

этого ересиарха, внешне исповедуя Христа, «разделяют» его по сути, причем разделяют на три части¹³¹. Превыше всего тот Христос, который является одним из эонов Плеромы. Он связан с «поворотным столбом» (или «поворотным крестом»), положившим предел вожделению Софии, и, таким образом, выступает в качестве определяющего для полноты Гнозиса начала¹³². «Второй Христос» - есть порождение всей Плеромы, «совершеннейшая красота... Спаситель и Логос»¹³³. Этот эон действует не только внутри царства гнозиса, но и вне его, дабы спасти свет, «выроненный» Софией «в места тени и пустоты». [99]

Прежде всего «Второй Христос» освобождает Софию-Ахамот (падшую часть зона) от страстей, что становится своего рода парадигматическим актом спасения¹³⁴. На этом нисхождение (своего рода дублирование) Спасителя не останавливается. Теперь необходимо создать крайне сложное, даже эклектическое образование, которое выполнило бы пророческое и сотериологическое предназначение Христа в чувственном мире. Валентин видит в Спасителе и три и четыре аспекта. Под тремя следует понимать душевную природу, созданную Ялдабаофом, духовную, происходящую от эонов (низошла при крещении в виде голубя), телесную - от Иисуса, плотского человека, изначально предрасположенного к восприятию высших сущностей¹³⁵. Что касается четверицы, то это духовная, душевная части Спасителя, его икономия и чувственный образ¹³⁶. Многосложность Христа проистекает из необходимости сохранения постоянной дистанции между миром смерти, зла и бесконечно далекой - даже после нисхождения - световой сущности Освободителя. Если сложен процесс нисхождения, то и обратное ему спасительное действие не менее сложно. Проиллюстрировать это можно на примере знаменитого гимна наассенов. Христос, обращаясь к Отцу, говорит: «Пошли меня, Отец! Я хочу, овладев печатью, сойти вниз, я хочу пройти через все зоны, я хочу [100] разоблачить все тайны, я хочу показать все образы Бога...»¹³⁷

Зато такой «составной» характер Спасителя позволяет толковать земную жизнь Христа как череду иносказаний об онтологических основах сущего. Например, гностический миф о Духе, в виде голубя отлетающем от Спасителя, есть аллегория подлинного восхождения (возрастания) «искры» к Богу. Крестные страдания также считаются гностиками валентинианского толка аллегорией, указывающей на природу «поворотного креста», предохраняющего Плерому от страстного падения.

Большинство гностиков ограничивается простым «удвоением» Логоса. Яснее всего это выражено Василидом: «Свет Евангелия опустился на Иисуса, сына Марии, и Он стал осиянным и охваченным светом, который был в Нем»¹³⁸. Иисус и Христос выступают у гностиков как две природы, сводимые в одно лишь по видимости¹³⁹. Иисус, конечно, «спасен» нисшедшим на него Духом и преобразован настолько, что может, изменив

облик, стоять среди мучителей, в то время как на кресте страдает Симон из Кирены¹⁴⁰. Однако это преобразование осуществляется путем вытеснения человеческого. Видимо, прав был Гарнак, писавший, что гностическую христологию характеризует не докетизм в строгом смысле этого слова, а «учение о двух природах, то есть [101] учение о различии между Иисусом и Христом, соответствующее учению о том, что Спаситель как Спаситель не был человеком»¹⁴¹. Примеров такой концепции можно найти немало, и не только у ересиологов, но и в трактатах из Наг-Хаммади: «Наш светоч Иисус сошел вниз и был распят. И Он нес терновый венец и надел пурпурное облачение, и был повешен на дерево и положен в могилу, и восстал от смерти. Но, братья мои, Иисус - посторонний по отношению к этому страданию»¹⁴². В «Поучениях Силуана» говорится: «Как много образов принял Христос ради тебя!»¹⁴³

Вне всяких сомнений, «докетизм» гностиков в терминологическом плане был «спровоцирован» многими местами из Евангелий (особенно это касается посланий Павла - см. выше о Маркионе). Да и в самих гностических текстах можно найти совсем не докетические суждения¹⁴⁴. В связи с этим возникают сомнения в правомерности использования такого формального признака, как существование учения о «призрачности» пребывания Спасителя во плоти, для различения гностиков-христиан и собственно христиан. Однако в данном случае мы согласимся с А. Л. Хосроевым, показавшим, что среди текстов из Наг-Хаммади, помимо собственно-гностических текстов, присутствуют и христианские сочинения, обращенные к «среднему» (по критерию [102] образованности) слою александрийского населения, а потому пользующиеся популярными образами, порой несводимыми к церковной догматике, - отсюда и расплывчатость критерия докетизма¹⁴⁵. К тому же, добавим мы, «догматизация» христианства происходила как раз в борьбе с гностическими «прельщениями». Древнейшие же христианские тексты можно трактовать и в утвержденном церковью смысле, и в смысле, принятом сектантами.

Мы начинали данную часть рассуждений о гнозисе с указания на тот факт, что континуализм также был присущ ученикам Карпократа, Валентина, Василида и проч. Но, даже нашедшая отражение в фигуре Посредника, эта особенность гностического мышления недалека от дуалистических представлений. Посредствовать может лишь тот, кто сам разделен, иначе окажется нарушенной монодуалистическая схема внутреннего-внешнего, а также связанное с ней парадоксальное мистическое единство Целого (Божества) и Части («Искры», скрытого в человеке «внутреннего Бога»).

Сделав обзор гностического мирозерцания, настолько подробный, насколько позволила тематика нашей работы, мы видим, что дуализм, синкретизм,

монотеистические тенденции не создавались гнозисом, а воспринимались им как готовые формы, получая новый импульс благодаря гнозисной вере в [103] имманентность человеку трансцендентного Космосу начала.

Обобщая, выделим основные моменты гностического мирозерцания. Во-первых, это концепция возрастания «пневматической искры» до бытия (процесс, происходящий одновременно и на небесах, и в душе человека). Во-вторых, монодуализм, оставляющий место и для креационистских, и для эманационистских спекуляций. В-третьих, отождествление бытия с гнозисом - познавательным актом, окрашенным в тона волевого устремления. Отсюда вытекает способность наделенного волей бытия к самостоятельности и даже к отпадению от Создателя. В-четвертых, идея Благодати-Откровения как важнейшего условия для познания и спасения. В-пятых, привлечение идеи Посредника между Плеромой бытия и Кеномой Космоса. Наконец, экзегетический взгляд на мир, исходящий из того, что и Писания, и сам Космос являются символическими сущностями (любой телесный, зримый феномен способен быть осмыслен как символ стоящей за ним реальности).

Приведенная структура может переформулироваться, но основные моменты гнозисного сознания останутся теми же: монодуализм, бытие-гнозис, экзегетика и, как основа всего, парадоксальное единство Части и Целого.[104]

Примечания

¹ См.: Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commenlaria. 1.211,12.

² В русскоязычной литературе это более ста лет: со времени издания работы А. М. Иванцова- Платонова «Ереси и расколы первых трех веков христианства» (М., 1877. Т. 1) до выхода труда А. Л. Хосроева «Александрийское христианство в свете текстов из Наг-Хаммади» (М., 1991). Что касается зарубежной литературы, то здесь первые исследования гнозиса появились в XVIII веке. Не имея возможности заниматься обзором «гнозологической» литературы, отошлем к подробным историографическим статьям А. И. Сидорова: «Современная зарубежная литература по гностицизму» (Современные зарубежные исследования по античной философии. М., 1978); «Проблема гностицизма и синкретизм античной культуры» (Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982).

³ Что, конечно, небезосновательно. См., например: *Schenke H.* Die Gnosis-Ummelt des Urchristentums. Berlin, 1965.

⁴ Как минимум о четырех исторических источниках гностицизма говорит современная наука: 1) эллинская культура; 2) восточные религии; 3) иудаизм; 4) христианство (впрочем, в числе источников можно встретить даже «буддизм» и

легендарную «религию друидов»). Весьма часты попытки рассмотреть их все как действовавшие в совокупности. См.: *Rudolf K. Die Gnosis. Leipzig, 1973.* См. также ниже.

⁵ *Irenaeus. Adversus haeresies. I. 21, 5.* ⁶ *Ibid.* См. также у Тертуллиана, утверждавшего, что у еретиков «утешенные же являются совершенными (perfecti)», прежде чем они обучились...» [105]

⁶ *Ibid.* См. также у Тертуллиана, утверждавшего, что у еретиков «утешенные же являются совершенными (perfecti), прежде чем они обучились...»

⁷ См.: *De migratione Abrahami, § 185.*

⁸ «Тимей», 90а.

⁹ *Corpus Hermeticum. X. 25* (в пер. А. В. Лебедева). На наш взгляд, схожесть этой фразы с парадоксальным выражением Гераклита: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны» - скорее формальна, чем содержательна; ибо речь здесь идет о существенно ином типе религиозного опыта.

¹⁰ Ср.: *Трофимова М. К. Историко-философские проблемы гностицизма. М., 1979. С. 37.*

¹¹ 560с.

¹² Ср.: *Rudolf K. Op. cit. S. 97.*

¹³ Гностическое «Толкование о душе» утверждает, что молиться Отцу нужно «не внешними устами, но внутренним духом, который исходит из глубины-бездны (βάθος)» (*Nag-Hammadi Codex. II. 135; в пер. А. Л. Хосроева.*)

¹⁴ *Hippolyt. Refutatio omnium haeresium. VIII.15.I-2.*

¹⁵ См.: *Grant R. M. Gnosticism and Early Christianity. N.Y., 1966. P. 8.*

¹⁶ *Aland B. Gnosis and Philosophia // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, 1977. P. 37 и далее.*

¹⁷ *Hippolyt. Op. cit. VI.9-18.*

¹⁸ См.: *Corpus Hermeticum. XII.I: «Дух сей - в человеке бог. Поэтому некие из людей - боги...»*

¹⁹ *Nag-Hammadi Codex (NHC). II.3, 119, 35.*

²⁰ *NHC II.7, 139, 28.*

²¹ *Hippolyt. Op. cit. V. 17, 6.*

²² *NHC IX.3, 40* (в пер. А. Л. Хосроева).

²³ Евангелие от Матфея, 1.3. [106]

²⁴ О полемике вокруг идеологической принадлежности и авторства гимна см.: *Мещерская Е. Н. Деяния Иуды Фомы. М, 1991. С. 113-123.*

²⁵ Идею особых «одеяний», своего рода «светового тела» пневматика, являющегося и его укрытием от соблазнов мира, и знаком единства с Абсолютом, мы встречаем в ту эпоху повсюду. Например, см. *Origenes. De principiis*: «Христос есть одеяние души» (II. 3, 2).

²⁶ Текст гимна см. в: *Мещерская Е. Н.* Указ. соч. С. 170-173.

²⁷ Благодаря такому пониманию пневмы, ее роли и форм ее функционирования гностики могли совершенно отказаться от рассмотрения вопроса об обосновании своих учений. «Имеющий уши» все равно услышит.

²⁸ ННС VII.2, 59, 9.

²⁹ ННС IX.2, 29, 6.

³⁰ *Corpus Hermeticum*. I.27.

³¹ Быт. I, 2.7.

³² *Clemens. Stromata*. II. 8.

³³ Впрочем, правильнее было бы выразиться следующим образом: «ничто» в учениях гностиков - некая пассивная стихия, тень от Абсолюта, абстрактная возможность незнания как противоположности гнозису. Признавая созидание «мира Плеромы» из Ничто сверхбытийственного, неопишемого Отца, «ничто», из коего возник чувственный мир, они «оплотняли» до материи, до хаотического субстрата. В результате космосозидание имело у гностиков характер демиургии.

³⁴ *Corpus Hermeticum*. I.14.

³⁵ Концепции творческого «зова» и Космоса как «овеществленных» переживаний Созидательницы (либо самой стремящейся, [107] но никак не достигающей Бога материи) воспроизводятся в современном гнозисе - см., например: *Карсавин Л.* // Поэма о смерти. М., 1992.

³⁶ Ялдабаоф - одно из магических имен, очевидно использовавшихся в культовых действиях ветхозаветного иудаизма.

³⁷ ННС II.5.

³⁸ *Hippolyt. Op. cit.* VII.20.

³⁹ О манихействе см.: *Puech H.-Ch. Le manicheisme. Son fondateur. La doctrine.* Paris, 1949; *Widengren C. Mani und der Manichaismus.* Stuttgart. 1961.

⁴⁰ Ригведа. II 24, 25. IV 50.

⁴¹ Дать, имя для древнего сознания означает дать возможность бытия.

⁴² ННС II.6 (в пер. А. Л. Хосроева).

⁴³ Схему, близкую подобному одновременному движению от человека и от небес, мы видим в трактате «Пистис София», в главах 60-63, истолковывающих 84-й псалом

Давида, где говорится: «Истина возросла от земли и правда взглянула с неба...» См. русский перевод этих глав в статье М. К. Трофимовой «Милость и истина встретили друг друга» (Вестник древней истории. 1995. № 2. С. 190-193).

⁴⁴ О признании самаритянами и «другими народами» Симона Мага за Первого бога см.: *Justin. Dialogus contra Truphon.* 120.

⁴⁵ «Государство», 509b.

⁴⁶ *Legum allegoriae.* III, § 7.

⁴⁷ *De mutatione nominum.* §27. Бог вне пределов мира, Он «вдали» от Космоса. Ср.: *De somniis.* I, §66.

⁴⁸ См.: *De mutatione nominum,* § 14 и пр. [108]

⁴⁹ Симптоматично, что обе эти формы трансцендентности у Филона не различаются.

⁵⁰ §26 - в пер. М. К. Трофимовой.

⁵¹ *Berliner Papier.* 22, 19. Цит. по: *Rudolf K.* Op. cit. S. 70-71.

⁵² См. выше рассуждения о пневматической «искре»: указывать надо как раз на ничтожное в этом мире, ибо ничтожное здесь Там является подлинно величайшим.

⁵³ *Hippolyt.* Op. cit. VII.20.2-21.4.

⁵⁴ *Justin. Dialogus contra Truphon.* ⁵⁵ *Athenagorus. Supplicia.*

⁵⁶ *Снацкий А.* История догматических учений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1906. Т. 1. С. 11.

⁵⁷ Именно «гнозисного». Не говорю «гностического», хотя, например, знаменитый апологет Татиан перешел на позиции, сходные с валентинианскими.

⁵⁸ ομοούσιος - «единосущный», термин школы Валентина.

⁵⁹ Концепция эона как завершеного с точки зрения реализации некоего смысла исторического периода оказалась близка христианству. На ней строилась христианская историография (смена друг другом великих «Царств»).

⁶⁰ См.: *Irenaeus.* Op. cit. I. II, 1 - о Валентине, I, 24. 3-4 - о Василиде; 30 - число дней в месяце, 365 - в году. Подробнее о «календарном» в гностицизме см.: *Grant R. M.* Op. cit. P. 38-80.

⁶¹ *Irenaeus.* Op. cit. I. 29, 1.

⁶² *Irenaeus.* Op. cit. I. II, 1.

⁶³ См.: *McWilson R.* The Gnostic Problem. A Study of the Relation between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy. [109] Leiden, 1981, а также: *Quispel G.* Gnostic Studies. Paris, 1950. Vol. I; *Муретов М.* Указ. соч. (см. с. 43 наст. изд.).

⁶⁴ Характерный, к слову, и для экзегетики Филона.

⁶⁵ Berliner Papier. 27.I и далее.

⁶⁶ *Irenaeus*. Op. cit. I. 23 и далее.

⁶⁷ См.: De migratione Abrahami, § 181; Quod Deus sit immutabilis, § 78.

⁶⁸ §81 - в пер. М. К. Трофимовой.

⁶⁹ «Евангелие от Фомы», § 1 (в пер. М. К. Трофимовой).

⁷⁰ «Книга Фомы Атлета» (ННС II.7), §138 - в пер. М. К. Трофимовой.

⁷¹ «Евангелие от Филиппа» (ННС II.3), §44.

⁷² См.: *Kuhn K. G.* Die Sektenschrift und die Iranische Religion // Zeitschrift für Theologie und Kirche. XLIX (1952). S. 315. Еще в середине XIX столетия Неандер утверждал, что гнозис - «восточная (иранская) теософия» (*Neander A.* Allgemeine Geschichte der christliche Religion und Kirche. Tübingen, 1843. Bd II. S. 641). О том же см.: *Lassen G.* Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer Geschichte. Berlin, 1869. S. 18. В настоящее время историки, правда, рассуждают о восточных влияниях осторожно, считая их только одним из факторов, предопределивших возникновение гнозиса (*Jonas Y.* The Gnostic Religion. Boston, 1958).

⁷³ Монодуализм: темная сущность произошла от светлой. Некогда она была столь же светлой, но отпала и обладает способностью быть самой по себе и противостоять Первоначалу. «Монотриадизм» - усложнение данной схемы. Последний был распространен среди наассенов, сефиан, сторонников Валентина. На наш взгляд, этот триадизм проистекал из платонического монодуализма, что станет ясно, когда мы обратимся к воззрениям пифагорейцев-эклектиков, [110] предшественников неоплатонизма - Модерата и Нумения.

⁷⁴ См.: *Аристотель.* Метафизика. VII, 7, 1072b, 31-34; XIV, 4, 109 1a, 33-38. Еще см.: Никомахова этика. 1096b5.

⁷⁵ Подробнее об учении Спевсиппа см.: *Iamblichus De communi mathematica scientia*, IV.

⁷⁶ См.: *Grant R.* Op. cit. P. 22-37, а также: Тексты Кумрана. СПб., 1996, С. 279-331.

⁷⁷ *Legum allegoriae*. III, § 106.

⁷⁸ Ялдабаоф, космосоздатель валентинианских трактатов, объявляет себя Единственным, ревнивым Богом, поскольку не знает о подлинном Первоначале. Узнав же - испытывает покаяние (букв. μετάνοια- «перемена ума» к гнозису). У симониан Мысль-Елена (первая дочь Отца) порождает ради создания Космоса «ангелов» и «силы», которые, позавидовав ей и не зная об Отце, вовлекают Елену в чувственное бытие. Согласно «Евангелию от Филиппа», «мир произошел из-за ошибки» и т. д.

⁷⁹ *Hippolyt.* Op. cit. V.26-27.

⁸⁰ De opificio mundi, § 22; Legum allegoriae. I, § 22-28.

⁸¹ Может быть, это учение - одна из предпосылок Платиновой концепции «материи в Уме»? См. ниже, гл. II, § 3.

⁸² *Hippolyt.* Op. cit. VI.9-18.

⁸³ Ср.: Смагина Е. Б. «Евангелие египтян» - памятник мифологического гностицизма // Вестник древней истории. 1995. №2. С. 238-239.

⁸⁴ Впрочем, последователи Валентина положительно относились и к земному браку (*Clemens.* Op. cit. III, 1).

⁸⁵ Эту идею можно подтвердить и текстами других гностических направлений. Вот весьма характерное место «Евангелия от Филиппа»: «Когда Ева была в Адаме, не было [111] смерти. После того как она отделилась, появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти не будет» (ННС II. 3, § 71 - в пер. М. К. Трофимовой).

⁸⁶ Гностический «сизигионизм» напоминает идея о «всеединстве» Вл. Соловьева и его последователей.

⁸⁷ *Irenaeus.* Op. cit. I. 30, 6.

⁸⁸ И создала предпосылки-силы, подталкивающие к усугублению этой измены. Особенно см. симонианский миф о Елене: *Irenaeus.* Op. cit. I. 33.

⁸⁹ Ниже, при рассмотрении христологии Оригена, мы увидим, что его представление о душе Иисуса, ставшей благодаря своему абсолютному выбору Истины субстратом для соединения Божественной и человеческой природ, находится в границах гнозисной идеи о Малом, ставшем Всем.

⁹⁰ Второе послание Коринфянам. 4.4. Гностики были убеждены, что здесь имеется в виду сатана.

⁹¹ Вполне вероятно, что прав Мак-Гифферт, предполагавший, что во многих ранних христианских общинах под Богом понимали Иисуса, а иудейскому Ягве если и поклонялись, то лишь формально (см.: *McGiffert A.* God of the Early Christians. N.Y., 1924).

⁹² Об «Антитезисе» см. классический труд Гарнака: *Harnak A.* Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1924. S. 256 и далее.

⁹³ *Tertulliani Adversus Marcionem.* I. 2, 22.

⁹⁴ Аргументацию см.: *Knox J.* Marcion and the New Testament. Chicago, 1942. P. 8-18. Различение Бога и Создателя обнаруживают даже у Филона Александрийского (хотя в последнем случае они не являются «разными реальностями») - см.: *Goodenough E.* An introduction to Philo Judaeus. New Haven, 1940. P. 144. [112]

⁹⁵ Ныне даже установлены фрагменты Евангелия от Луки, использовавшиеся маркионитами (см.: *Knox J.* Op. cit. P. 86).

⁹⁶См.: *McWilson R. L. The Gnostics and the Old Testament // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stocholm, 1977. P. 164-168.* Мы встретимся с ветхозаветными реалиями, когда речь пойдет об исторических носителях Откровения в гностицизме.

⁹⁷ Послание к Филиппийцам, 2. 6-7.

⁹⁸ Симон Маг водил за собой Елену, блудницу, взятую из дома терпимости. (Eusebii *Historiae Ecclesiasticae. II. 13*). О грехопадении как блуде говорит «Экзегеза о душе» из «Библиотеки Наг-Хаммади».

⁹⁹ В такой именно форме демонология получает выражение у платонизирующего стоика Посидония как раз накануне эпохи гнозиса.

¹⁰⁰См.: «Трактат без названия», или «О творении мира» (ННС II.5, 158-162). Любопытно, что такой порядок творения (Бог создает мир и его правителей, последние создают человека) необычайно напоминает схему из «Тимея» (41с- е), только как бы вывернутую наизнанку. Впрочем, так же гностики «выворачивали» Ветхий Завет.

¹⁰¹ *Clemens. Op. cit. II. 20.* Похожее - в сочинениях из Наг-Хаммади: «Слушай, душа, мои советы и не становись ни норой лисиц, змей, ни пещерой драконов и ехидн, ни местом обитания львов или прибежищем василиска... Все мертвое войдет в тебя через них: ибо их пища - всякая мертвечина и всякая нечистота» (ННС VII.4, 105-106, в пер. А. Хосроева).

¹⁰² Душа, которая получила знание о зле, «шествует, снимая с себя этот мир, а ее истинная одежда облачает ее [113] изнутри» (ННС VI.3, 32). В «Евангелии от Фомы» утверждается: «Небо и земля свернутся перед вами» (§ 115).

¹⁰³ Гностики в подробностях описывали чисто магические способы преодоления «душой» планетных сфер, где спасшихся будут стремиться задержать архонты, властители их тел (см., например, ННС V.3, 32-35). Здесь можно увидеть еще один египетский корень гностицизма. Именно древнейшая египетская религия развивала учения о ритуально-магическом прохождении умершим человеком через «суд Осириса». Возможно, влияние этих учений на гностицизм было прямым (многие гностические школы находились в Египте), но также возможно опосредование заупокойной обрядовой магии Египта через эллинские орфические воззрения.

¹⁰⁴ ННС II.5, 174-175. См. также III, 43-44.

¹⁰⁵ А быть может, как раз вполне в рамках «от природы» присущего гнозису парадоксализма.

¹⁰⁶ ННС VII.5, 127.

¹⁰⁷ ННС II.3, 121

¹⁰⁸ Ibid..

¹⁰⁹ Граница между двумя «периодами» в иерархии Универсума является одновременно и объединяющим - по крайней мере на время существования Космоса - моментом. В конце концов, космосозидающие силы «пришли» из Плеромы.

¹¹⁰ Ср.: Трофимова М. К. Указ. соч. С. 40.

¹¹¹ Подобные воззрения можно встретить, например, у самого известного отечественного исследователя гностицизма М. Э. Поснова.

¹¹² Так считали в школе Валентина (см.: *Clemens*. Op. cit. II, 8).

¹¹³ ННС II.2, 55. [114]

¹¹⁴ Ср.: *Rudolf K.* Op. cit. S. 79.

¹¹⁵ О дотеистических представлениях об акте космосозидания см.: *Милитарев Ю. А.* Этимология слов со значением «творение»... // Вопросы древневосточной культуры. Даугавпилс, 1982. С. 24-25.

¹¹⁶ *Hippolyt.* Op. cit. V. 8, 1.

¹¹⁷ ННС II. 4, цит. по: *Rudolf K.* Op. cit. S. 80.

¹¹⁸ ННС VII.I.

¹¹⁹ См. об этом: *Irenaeus.* Op. cit. I.4, 5, а также «Трактат без названия» (ННС II.5).

¹²⁰ Разительным примером такого рода восприятия библейской истории может служить гностическая экзегеза известной борьбы Иакова с ангелом, изложенная Оригеном в комментариях к Евангелию от Иоанна (Ориген пересказывает некий текст, именуемый «Молитва Иосифа»): «Тот, кто вещает тебе, я, Иаков и Израиль, ангел Бога и начальный дух, и Авраам, и Исаак были созданы прежде какого-либо иного дела. Я, Иаков, названный Иаковым людьми, мое имя Израиль; я назван Богом Израиля, человеком, который видит Бога, потому что я - Перворожденный всего живущего, что получает свою жизнь от Бога. Когда я прибыл из Сирийской Месопотамии, ангел Бога Уриэль явился и молвил: "Я спустился на землю и был помещен между людьми, я был назван именем Иакова". Он соперничал со мной и боролся со мной, и сражался против меня, говоря, что его имя, которое есть имя Того, Кто прежде любого ангела, поднимает его надо мной. Я сказал ему его имя и его место среди сыновей Бога: "Или ты не Уриэль, восьмой после меня, в то время как я Израиль, архангел силы Бога и возвышающийся среди сыновей Бога?" И я призвал моего Бога его вечным именем» (см.: *Ориген.* Комментарии на Евангелие от Иоанна, II. 31). [115]

¹²¹ Подробнее см.: *Rudolf K.* Op. cit. S. 141.

¹²² *Clemens.* Op. cit. II. 8.

¹²³ Хотя истолковывали его совсем не в том смысле, который вкладывали авторы-пророки. См. упомянутую выше работу Е. Б. Смагиной («Истоки и формирование...»), показавшей, как образный язык книг Иезекииля и Даниила оказал влияние на формирование иконографии манихейского Царя Тьмы.

¹²⁴ Совершения Времен, Полноты Времен - как ни избита эта тема, никак не избежать аналогии с официальным императорским культом Рима, одной из важнейших составляющих которого была концепция «Золотого Века», своего рода завершения истории.

¹²⁵ Впрочем, «разделение», производимое Христом, гностики могли интерпретировать в совершенно другом смысле: «Иисус стал первенцем видоразделения смешанных предметов» (то есть духа и материи), считали ученики Василида (*Hippolyt. Op. cit. VII. 27, 8*).

¹²⁶ *De opificio mundi*, § 43.

¹²⁷ *Ibid.* §17 и далее.

¹²⁸ *Quod Deus sit immutabilis*, § 83.

¹²⁹ ННС II.2, 81.

¹³⁰ О сефианах, учениях Алогена и Зостриана см. § 3 данной главы.

¹³¹ *Irenaeus. Op. cit. III. 16, 1*.

¹³² *Ibid. I. 2, 5*.

¹³³ *Ibid. I, 2, 6*. Среди так называемых «докетов», родственных школе Валентина гностиков, было распространено мнение, что тридцать (!) лет жизни Христа - это тридцать отображений эонов Плеромы: каждый эон становился «видимым [116] отображением» на один год (*Clemens. Op. cit. VIII. 10. 5-8*).

¹³⁴ *Irenaeus. Op. cit. I. 4, 5*.

¹³⁵ *Hippolyt. Op. cit. VI. 35, 7*.

¹³⁶ *Irenaeus. Op. cit. I. 4, 5 и далее*.

¹³⁷ *Hippolyt. Op. cit. V. 10, 2*.

¹³⁸ *Ibid. VII. 28, 8*.

¹³⁹ Отсюда название гностической христологии - «докетизм», от греч. δοκέω, «казаться»: высшая световая сущность лишь призрачно пребывает на земле.

¹⁴⁰ *Irenaeus. Op. cit. I. 24. 3-7*.

¹⁴¹ *Harnak. Op. cit. I. S. 286*.

¹⁴² ННС VIII.2, 139. Цит. по: *Rudolf K. Op. cit. S. 181*.

¹⁴³ Пер. А. Л. Хосроева

¹⁴⁴ Например, так называемое «Послание к Регину»: ННС I. .3.

¹⁴⁵ См.: *Хосроев А. Л.* Указ. соч.

§ 2. Историко-культурные реалии II-III веков

Исторический период, который интересует нас в первую очередь (II и III века н. э.), четко делится на два этапа: на время правления «избранной богами» династии Антонинов и на эпоху кризиса, начавшегося при последнем Антонине, отвратительной пародии [117]