А.Ф.ЛОСЕВ

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ЭСТЕТИКИ

ИТОГИ ТЫСЯЧЕЛЕТНЕГО РАЗВИТИЯ

КНИГА I

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ЭПОХА СИНКРЕТИЗМА
ПАДЕНИЕ И ГИБЕЛЬ АНТИЧНОСТИ

III
ГНОСТИЦИЗМ

§ 1. Необходимые предварительные сведения

1. *Две трудности*. Гностицизм был богатейшим и замечательно оригинальным явлением II—III веков н. э., подобного чему невозможно найти ни в античной языческой, ни в христианской литературе. Формально это было переходным периодом от античного мышления к средневековому. Так оно обычно и характеризуется. Однако в связи с небывалой оригинальностью всего гностического движения эта характеристика переходности мало что дает. Если под переходным явлением понимать механическую смесь старого и нового, то задача исследования в этом деле весьма упрощается. Но дело в том и заключается, что переходность никогда не означает механической смеси старого и нового, а всегда имеет свою собственную историческую физиономию, в которой хотя и не так трудно установить старое и новое, но которая ни в каком случае не сводится на это механическое смешение. И это особенно важно для такого оригинального явления, как античный гностицизм.

а) Тут-то и возникает историческая трудность, достигающая каких-то, прямо надо сказать, мучительных размеров. И дело заключается здесь в том, что это явление, хотя оно и просуществовало самое большее каких-нибудь два столетия, оказывается для нас неимоверно пестрым и часто нестерпимо противоречивым. Если понимать гностицизм как христианскую ересь, то этих гностических группировок, или сект, было трудноисчислимое количество. Несмотря на свое явное расхождение с христианской ортодоксией, гностицизм тем не менее то весьма приближался к ортодоксии, уклоняясь, может быть, только в мелочах, то настолько отходил от ортодоксальной линии, что уже переставал быть даже и похожим на христианское вероучение. В нем то и дело всплывали и ветхозаветные, чисто иудейские черты, и вполне языческие доктрины, и несомненные восточные влияния, включая крайний дуализм религии Зороастра, а то традиционные античные, по преимуществу платонические, традиции. Вся эта противоречивая пестрота активно бурлила в течение II и III веков, и многие новейшие исследователи гностицизма постоянно оказываются в безвыходном положении в своих попытках охарактеризовать гностицизм в целом. Ортодоксальной церкви тоже приходилось оказываться в затруднительном положении, хотя нам теперь это весьма резкое гностическое искажение христианской ортодоксии представляется очевиднейшим историческим фактом. В течение II—III веков ортодоксальное христианское учение разделалось с гностицизмом окончательно. Но отдельные мыслители на гностической основе продолжали существовать еще и после этого, и даже в течение по меньшей мере трех веков.

Итак, пестрота и противоречивость, весь этот неимоверный разнобой активнейших гностических воззрений — это является первой, почти непреодолимой трудностью для историка философии, такой трудностью, которая неизвестна ему при изучении чисто античных материалов.

б) Другой трудностью для изучения античного гностицизма является состояние его источников. Казалось бы, историка античной философии невозможно удивить плохим состоянием источников. Десятки, если не сотни античных философов известны нам только по именам, другие — известны только по названию их сочинений, третьи сохранились в виде ничтожного количества позднейших о них высказываний, для четвертых можно привлечь значительное количество позднейших о них высказываний, но, конечно, никакое количество отдельных и разрозненных фрагментов не может заменить цельных трактатов. Иной раз целые века или целые большие философские направления мы вынуждены изучать без обладания цельными трактатами. Этих утерянных цельных трактатов античных философов насчитываются сотни.

И все-таки состояние гностических первоисточников даже и нас удивляет своей фрагментарностью, своей случайностью и невозможностью выяснить подлинный смысл этого необозримого количества гностических группировок. Строго говоря, перед нами здесь просто хаос. Основным источником до последнего дня остаются только высказывания церковных писателей, которые в пылу своей критики гностицизма, конечно, не могли не допускать разного рода преувеличений или преуменьшений, разного рода пропусков или, наоборот, малообоснованных догадок и домыслов. А кроме того, и эти церковные писатели иной раз тоже противоречат один другому и уже, во всяком случае, не преследуют никаких историко-философских целей. Наконец, и такие тексты, которые являются некоторого рода трактатами, при ближайшем рассмотрении выявляют свою пестроту и несомненное наличие в них каких-то труднообъяснимых наслоений.

Что касается автора настоящего тома, то он считает небесполезным признать, что у него при изучении всех этих гностических первоисточников прямо-таки, можно сказать, иной раз опускались руки. Поэтому невозможно слишком строго осуждать тех исследователей гностицизма, которые либо совсем отказались формулировать историческое существо гностицизма, либо формулировали его в виде тех или иных односторонностей. Такого рода односторонности большей частью вполне реальны. Но если отказаться от их принципиального обобщения, то их можно встретить не только в гностицизме, но и где угодно в других местах: и в восточных религиях, и в античной философии, и в ветхозаветном иудаизме. А это, конечно, не выход для историка философии. Поэтому нам представлялось, что в конце XX века все-таки давно уже пора изучать специфику античного гностицизма, пусть в предварительной форме. Этим исканием гностической специфики и продиктована наша попытка изложить и проанализировать античный гностицизм в целом. За предварительность нашего искания гностической специфики так же нельзя осуждать, как и мы не осуждаем существующие анализы гностицизма за их односторонность. Свою огромную роль в истории науки они все-таки сыграли, и без приводимых ими источников тоже нельзя обойтись.

в) Нам представляется, что если где-нибудь существовала в гностицизме его исходная и его центральная точка

зрения, то это можно находить только в самом наименовании всего гностического движения. Слово «гностик» есть производное от греческого слова gnōsis, что значит «знание». Гностики — это, стало быть, какие-то «теоретики знания», «философы знания», «знающие». Но все горе в том и заключается, что греческий гносис имеет необозримое количество значений и понимался он всегда настолько разнообразно, что трудно даже дать сводку всех этих значений. И уже заранее можно сказать, что гносис понимался у гностиков меньше всего в бытовом или просторечном значении. Однако и философское значение гносиса тоже далеко не всегда вскрывает гностическую специфику. Так, например, еще Платон (R. P. V 476 e—480 a) отличает знание от мнения и предметом знания считает существующее, истину, красоту и вообще все то, что познается только одной мыслью, а предметом мнения он считает несуществующее, то есть становящееся, случайное и хаотичное. Философия, рассуждает Платон (VI 485 b), стремится познать вечное, не подверженное становлению и тем самым несокрушимое целостное. Это — общее платоническое учение, и если бы у гностиков было только оно, то ничего специфического и ничего нового в сравнении с античным платонизмом у них нельзя было найти.

Точно так же вовсе нельзя считать спецификой гностицизма то, что в этом последнем знание понимается как нечто таинственное и мистическое. Это можно находить и в истории языческого пифагорейства (ИАЭ VI 15), и у Филона (104—105), и у языческих неоплатоников (179—180). Исследователи здесь напрасно упражняются со своими ссылками на восточную философию. Это и без всякого Востока всегда существовало в самой античности и развивалось чем дальше, тем больше. Порфирий (Vit. Pl. 3) говорит об интересе Плотина к персидской и индийской философии. Поэтому и в религиозно-мистическом понимании знания у гностиков тоже нельзя найти ничего оригинального.

Итак, сущность гностицизма заключается в его специфическом учении о знании. Но в чем надо находить эту специфику, неизвестно. Для историка философии это является самой мучительной трудностью при анализе гностицизма. Однако мы считаем, что для преодоления этой трудности уже давно наступило время, поскольку к нашему моменту изучена, можно сказать, каждая строка из дошедших гностических материалов. В чем же дело?

2. *Мнение гностиков о самих себе*. При решении вопроса о гностической специфике, как это ясно само собой, очень важно знать, что думали сами гностики о самих себе. Но и здесь нас ожидает большое разочарование.

а) Из источников видно, какие задачи ставили себе гностики, но ведь для нас это только слепой материал, требующий для себя точного исторического толкования. Правда, философы и не обязаны смотреть на себя самих со стороны. А ведь для того, чтобы понять предмет исторически, его в первую очередь необходимо сопоставлять как с тем, что было до него, так и с тем, что было после него. Вопросом об отношении гностиков к собственной философии занималась М. К. Трофимова, которая привела для этого весьма ценные высказывания самих гностиков[1]. Однако из этих материалов становится ясной только тематика философских рассуждений; но сами гностики были, конечно, весьма далеки от каких-нибудь историко-философских квалификаций. Приведем два-три примера из труда М. К. Трофимовой, пользуясь ее переводами и ее терминологией.

б) Феодот, ученик виднейшего гностика Валентина, так понимает свою задачу. Он спрашивает: «Чем мы были и чем стали, где были и куда заброшены, куда идем и откуда явится искупление, что есть рождение и что — возрождение?» Такого рода проблематика, конечно, была и в каких угодно других местах, и прежде всего — в самой же античности. Эта проблематика характерна также и для всего христианства. А в чем оригинальность этой проблематики, сказать на основании этого текста невозможно.

Тематику гностического трактата «Вера София» М. К. Трофимова излагает следующим образом: зачем произошла тьма и зачем свет, наказание грешников и покой царствия света, раздор и мир, дурное и истинное, честь и блуд, убиение и жизнь души и пр. Существует здесь также и другой тип вопросов. Гностик интересуется, например, зачем возникли пресмыкающиеся и зачем они будут уничтожены, зачем возникли дикие звери и зачем они будут уничтожены, зачем возникла материя вообще и зачем будет уничтожен мир. И, наконец, был и третий тип вопросов, на которые должен был ответить гносис: зачем возникли архонты сфер и сферы со своими местами, архонты эонов и эоны со своими завесами, великий автад и верующие, великий троевластный и великий невидимый праотец, тринадцатый эон и место середины, сокровищница света, двенадцать спасителей и т. д.

В этом третьем типе вопросов уже чувствуется гностическая специфика. Но, взятые сами по себе, все эти вопросы специфичны опять-таки только формально, только описательно. А в чем их существенная историческая специфика, из этого перечисления не видно. Новостью является здесь, например, космогония. Но и космогоническими теориями наполнена вся античная философия.

За более подробными сведениями об отношении гностиков к самим себе читатель должен обратиться к дальнейшему изложению у М. К. Трофимовой.

3. *Примеры односторонних характеристик*. Если мы теперь обратимся к рассмотрению таких исследований гностицизма, которые ставят себе задачу специального историко-сравнительного и вообще историко-критического анализа, то приходится только удивляться разнообразию используемых здесь точек зрения и сталкиваться с неимоверными трудностями при сведении гностицизма воедино. Обыкновенно исследователи хватаются за ту или иную односторонность и выставляют ее на первый план, поскольку соединить ее со всеми прочими гностическими материалами неимоверно трудно. Перечисление всех этих односторонностей завело бы нас слишком далеко. Поэтому мы ограничимся приведением двух примеров: одного — из старых исследователей и другого — из современных.

а) У нас был огромный знаток гностицизма, написавший столь ученую книгу по этому предмету, что по обилию материалов она в свое время превосходила даже и зарубежные исследования. Это — М. Э. Поснов[2],

---

[1] Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979, с. 32—40.

[2] Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917.

исследование которого равняется не одной, а многим докторским диссертациям. М. Э. Поснов буквально подавлен и раздавлен сотнями больших и малых фактов филологического и философского содержания, так что при чтении его работы прямо начинает болеть голова. И это — потому, что все эти сотни фактов остаются у него не классифицированными ни по своему содержанию, ни по своей хронологии. Содержание приводимых у него фактов постоянно повторяется при изложении разнохарактерных и разновременных концепций. Да так оно и было на самом деле. Разновременные и разнохарактерные концепции постоянно переплетаются в гностицизме, и дать тут какую-нибудь выразительную классификацию действительно очень трудно. Сам М. Э. Поснов, несомненно, стремился дать такую вразумительную классификацию и определить гностицизм не только в виде хаотического материала текстов, но и в виде специально сформулированной единообразной сущности гностицизма. У него даже есть большая глава, которая называется «Сущность гностицизма» (с. 546—601). Но и в этой главе М. Э. Поснов, строго говоря, не пошел дальше перечисления отдельных сторон гностицизма, неизвестно как связанных между собой. Однако всякая такая односторонность, будучи очень важной для фактической характеристики гностицизма, остается непроанализированной в единстве с гностицизмом, взятым как одно целое, а об отношении гностицизма к предыдущим или последующим системам мысли этот автор уже и подавно не говорит.

Если касаться отдельных вопросов, то в гностицизме, конечно, была сильно представлена теоретически-философская сторона. Но можно ли считать это спецификой гностицизма? Не говоря уже об античной языческой философии, также и в самом христианстве теоретически-философский интерес в те века только прогрессировал. Гностики занимались космологией. А разве христианские писатели не занимались космологией? Гностики стремились к системе. А христианские писатели разве не стремились к системе? Гностицизм выдвигал на первый план принцип знания. Однако не стоит никакого труда привести десятки разного рода фактов из античной философии, которые говорят и об умопостигаемой обобщенности знания, и о его таинственности, и даже о его связи с магией, мистериями и с мантикой. Точно так же невозможно находить специфику гностицизма в его аллегорическом методе. Аллегория была уже у древних стоиков одной из самых основных теорий. Даже и учение о спасении души еще нужно уметь характеризовать в его гностической специфике. Ортодоксальное христианство тоже имело это учение о спасении души в качестве своей основополагающей концепции. А что касается влияния восточных религий, то, как нам кажется, это весьма слабо характеризует историческую сущность гностицизма. Влияние восточных религий начинается еще с походов Александра Македонского. Да и без этих походов сама античная философия, в порядке естественного саморазвития, доходила до восточных обобщений и до восточной практики. Все это надо сказать также и о гностическом символизме. В чем его специфика, по М. Э. Поснову определить очень трудно.

Наконец, если читателю угодно будет непосредственно убедиться в невозможности для М. Э. Поснова характеризовать гностическую специфику, то пусть он прочтет такую небольшую фразу из его книги (с. 596): «...сущность учения гностиков заключается в учении о душе человека, бедственном ее состоянии в этом мире и избавлении чрез Христа». Ведь всем известно, что основное учение христианства есть учение о вечном спасении души через Христа. В чем же тут отличие гностицизма от ортодоксального христианства? Вопрос этот так и остается у М. Э. Поснова нерешенным, хотя такого эрудита в области гностицизма, каким был М. Э. Поснов, трудно найти не только в тогдашней, но и в современной науке.

б) В качестве типичного примера недостаточно специфического изображения гностицизма можно привести также и мнение современного исследователя, именно мнение В. Ферстера в его обширном и весьма ценном собрании гностических текстов[1]. Он устанавливает следующие пять существенных признаков гностицизма.

Первый признак — это непримиримый антагонизм между миром и Богом. Мы никак не можем согласиться с этим, поскольку острый антагонизм между идеальным и материальным можно сколько угодно наблюдать и вообще во всей античной философии.

Второй признак, который устанавливается у В. Ферстера,— это божественный характер самого «я», ощущаемого в себе гностиком. Этот признак ближе к исторической реальности. Но чтобы такой признак стал действительно существенным, его мало называть только «духом», «душой» или даже каким-нибудь «я». У гностиков здесь существенно ощущение *личности* как чего-то несводимого не только на вещи или на тела, но даже и на «душу» или «дух». Кроме того, полноценная личность существует только там, где она схватывает и свое собственное тело, хотя тело это является уже другой субстанцией. Но у гностиков личность переживается так, что она не нуждается в теле. И в то время как христиане учили о богочеловечестве Христа, гностики понимали Христа только пневматически, то есть только умозрительно; а тело, как и вообще вся материя, по мнению гностиков, несущественно и погибает целиком ввиду своего природного несовершенства.

В качестве третьего признака гностицизма В. Ферстер указывает на падение человеческого «я» в несовершенный чувственный мир, от которого оно никак не может освободиться. Этот признак, пожалуй, еще ближе к существу дела, поскольку для гностицизма весьма характерно острейшее чувство пленности человеческого «я» в чувственном мире и порыв сбросить с себя основы своего телесного существования. Этот признак, несомненно, очень важен; однако не надо забывать, что и все языческое пифагорейство тоже трактует невыносимую плененность человеческого «я», тоже считает тело могилой духа и тоже стремится вырваться в другой, блаженный и свободный мир. И если это так, то можно ли третий признак В. Ферстера считать существенным?

Четвертый признак гностицизма, по В. Ферстеру, это то, что только божественный «призыв» из мира света разрешает узы пленения. Гностик действительно чувствует этот «призыв». Но дело здесь опять-таки не в свете, о котором учили все языческие платоники и аристотелики. Дело здесь в абсолютной личности, то есть в Христе. Вот такой богочеловеческой личности как раз и не знали языческие философы, а когда узнавали о ней от христиан, то

---

[1] Foerster W. Gnosis. A selection of gnostic texts. I—II. Oxford, 1972—1974.

всякое богочеловечество отвергали как атеизм.

Наконец, пятый признак гностицизма, по В. Ферстеру, гласит, что только в конце мира божественный элемент в человеке возвращается к себе на родину. И, пожалуй, В. Ферстер подходит здесь ближе всего к существу гностицизма, хотя и здесь о конце мира, согласно гностикам, необходимо говорить в первую очередь в связи с теорией спасения человеческой личности.

Таким образом, пять признаков гностицизма, установленные В. Ферстером, достаточно близки к существу гностицизма при условии понимания его как теории абсолютной личности. Но без этого персонализма будет очень трудно отличать гностиков от традиционного античного и языческого материально-чувственного космологизма.

§ 2. Принцип исторической специфики

Попытаемся теперь дать такую специфику гностицизма, которая не отвергала бы указанные выше его особенности, но дала бы возможность обобщить их в нечто целое и тем самым лишить их одностороннего характера.

1. *Принцип в наиобщей форме*. Если пока не вникать в подробности, а остановиться на самом главном, то, как нам представляется, имеются такие две идеи, без которых исчезает всякая специфика гностицизма. Одна идея — это исповедание абсолютной личности, или *персонализм*. И другая идея — это весьма сильная сниженность этого персонализма, сниженность до чувственно-материального космологизма и до фактической ограниченности человеческой личности, включая не только обобщенные возвышенно-трагические моменты, но и почти бытовую драматургию.

а) В самом деле, при всей неопределенности и при всех шатаниях гностических тенденций всегда и везде неизменно чувствуется этот абсолютный персонализм, которого не знала никакая античность. Полный и окончательный абсолют для античности — это видимый и слышимый космос; и все формулируемые здесь обобщения имели своей целью осознать и домыслить до конца только чувственно-материальный космос и ничто другое. Космос имел свою душу, космическую душу, но эта душа ограничивалась в античности только своими космическими же и никакими другими функциями. Ноуменальная и сверхноуменальная области первоединства в отношении диалектики, конечно, превосходят категорию космоса, но они привлекаются для более углубленной характеристики опять-таки самой же космологии и не имеют ни своего собственного имени, ни своей собственной биографии.

И совсем другое дело — в христианстве. Здесь стала проповедоваться не интуиция тела, но интуиция личности. Личность эта в своем предельном завершении создавала уже не материально-чувственную космическую область, но абсолютную личность, которая была выше всякого космоса и создавала этот космос, преследуя свои вполне личные цели, цели любви и всеобщего спасения. Созданный мир, пользуясь дарованной ему абсолютной свободой, отпал от этой абсолютной личности. И для спасения этого мира абсолютная личность является в человеческом виде и опять-таки и со своим собственным именем, и со своей собственной священной историей.

Все такого рода моменты абсолютного персонализма существовали в мировоззрении гностиков во вполне отчетливом и неопровержимом виде. И тут у них с язычеством не было ровно ничего общего.

б) Однако гностицизм проявляет в этой области совершенно неожиданные тенденции. Бог трактуется здесь как личность, вполне заменившая собою сверхноуменальное первоединство языческих философов. И тем не менее эта абсолютная личность вдруг почему-то начинает действовать совершенно человечески, со всеми недостатками, ошибками, драматизмом и трагизмом и даже со всеми преступлениями, свойственными ограниченному природному человеку.

На историка философии производит потрясающее впечатление докосмическая, космическая и послекосмическая роль того существа, которое гностики называли Софией. С одной стороны, эта София трактовалась как завершение божественной сущности, то есть как сам Бог. А с другой стороны, фактическое поведение этой Софии таково, что оно может трактоваться как некая беллетристическая повесть, как некоторого рода космическая трагедия и как роман обыкновенной человеческой литературы.

В результате здесь мы получаем уже не просто персонализм, но какой-то уже космологический персонализм, то есть такое учение об абсолютной личности, которое приписывает ей любые несовершенства материального космоса и любые романтические приключения, происходящие в человечестве внутри такого чувственно-материального космоса.

Этот существенно сниженный, вполне натуралистический персонализм налагал совершенно неожиданный отпечаток решительно на все его отдельные стороны. И только при условии его существенного применения к анализу отдельных гностических проблем, только при этом условии и получают свою подлинную историческую значимость такие черты, как мучительная противоположность идеального и материального, как вечное стремление материального к идеальному или как окончательное спасение материального через идеальное. Иначе все эти концепции можно будет находить вовсе не только в гностицизме, но где угодно и в других местах, и прежде всего в античной философии.

Коснемся теперь некоторых деталей.

2. *Пневматология*. Начать с учения гностиков о пневме необходимо не только потому, что они сами именно так понимали свое учение. Свое учение философы часто понимают совершенно неверно и видят в нем то, чего там вовсе не было. Но, называя себя гностиками, они в этом нисколько не ошибались, поскольку принцип знания действительно выступает у них на первый план. (Правда, самый этот термин «гностики» появляется у этих мыслителей большею частью вполне случайно и потому лишен для нас обязательности.) Что же касается современного историка философии, то он не только должен пользоваться термином «гносис», но должен и уметь

обосновать его исторически.

а) В самом деле, явлена абсолютная личность, а трактуется она у этих людей весьма относительно. В таком случае что же остается от абсолютной личности, если она у гностиков все-таки глубочайше исповедуется? Тут-то и становится очевидным, что используется эта абсолютная личность не только абсолютно, то есть не только субстанциально, но по преимуществу акциденциально, или атрибутивно. Существует сама субстанция, но существуют и ее признаки, существенные или несущественные. Всю эту область признаков субстанции нужно называть уже не самой субстанцией, только атрибутом субстанции. А это значит, что атрибутивное общение с самой субстанцией, взятое само по себе, уже не субстанциально, а только *познавательно*. И вот почему гносис выдвигался здесь на первый план. Такая познавательность была для гностиков совершенно необходима потому, что иначе пришлось бы расстаться с разными чисто человеческими чертами при характеристике абсолюта.

б) Приведем один разительный и небывало оригинальный пример. Абсолютная личность, являясь в человеке, должна была, оставаясь абсолютом, обязательно превратиться и в человека. Поэтому ортодоксальное христианство никогда не мыслило себя без догмата о богочеловечестве Христа. Но что же мы находим здесь у гностиков? Богочеловеческого Христа они, конечно, признают, так как иначе мы и не могли бы относить их к христианам. Но этот богочеловеческий Христос, оказывается, существует у гностиков только в самом же боге, то есть еще до всякого мира, до всякой твари, до всякого тела. А кто же тогда проповедовал, кто отдал свою жизнь за эту проповедь, кто потом воскрес и кто потом вознесся на небо?

Оказывается, что это не был сам богочеловек Христос, а был самый обыкновенный смертный человек Иисус. Предвечный Христос наставлял его для проповеди нового учения и после его смерти явился ученикам, но не физически, а пневматически, духовно, умопостигаемо, то есть гностически. Тот Христос, который воскрес и вознесся на небо, вовсе не был физически человеком, то есть физически богочеловеком, а был таковым только гностически. Что же касается его субстанциального существования, то оно от века было у самого же бога. И там оно было уже не только гностическим, но и субстанциальным.

И нам представляется, что в этом учении о различии между Христом и Иисусом сказалась как раз вся специфика гностицизма. Поэтому мы и сочли необходимым говорить не просто об общехристианском персонализме у гностиков, но о персонализме *сниженном*, относительном, а именно натуралистическом, космологическом или природно-человеческом. Христос здесь богочеловек, но предвечный, а не земной. У гностиков хватило смелости учить о богочеловеческой личности. Но у них не хватило силы довести и эту богочеловеческую личность до материально-земной и физически-телесной области. Однако можно сказать, что у них не хватило и смирения перед земным богочеловечеством Христа, поскольку они считали, что человек спасается и без этого, только на основе собственных познавательных способностей, и поскольку они и без этого считали себя сынами божиими, единокровными братьями Христа, могущими спастись на путях только одного человеческого гносиса. Таким образом, необычайное человечески-бытовое снижение абсолютной личности обязательно означало также и *преувеличенную* оценку человеческой личности, которая считала себя у гностиков настолько могущественной, что уже не нуждалась ни в каком телесном воплощении абсолютной личности, то есть уже не нуждалась в земном и телесном богочеловеке Христе. Христианская ортодоксия представлялась гностикам чем-то чересчур материалистическим и чем-то чересчур демократическим, поскольку гностики учили о спасении далеко не всех людей, но только избранных, а именно умозрительных пневматиков.

в) Приведем другой пример разительного проявления гностической пневматологии. В материи всегда было много зла. Язычники это тоже хорошо чувствовали. Но зло и добро сменялись у них наподобие того, как весна переходит в лето, лето — в осень, осень — в зиму, и это повторяется ежегодно. Совершенно иное мировоззрение— христианское. Здесь на первый план выдвигался первородный грех, недопустимое и ужасающее отпадение человека от Бога, и необходимость особой богочеловеческой акции со стороны божества для спасения людей, то есть для спасения материи путем очищения ее от зла и греха.

Недопустимость и беззаконие злой материи глубоко чувствовали и гностики. Но, не будучи в силах признать земное и материальное богочеловечество Христа, они были не в силах проповедовать и спасение материи. Материя для них — только зло, и оно должно бесследно погибнуть. Что же касается ортодоксального христианства, то телесная материя для него только еще находится во зле, но сама по себе вовсе еще не есть зло. Поэтому раз материя так высока, что входит в богочеловечество Христа, то она и спасается через богочеловечество Христа, а не исчезает целиком, как у гностиков. И так оно и должно быть, потому что только один гносис не может злую материю превратить в добрую, но, согласно христианскому догмату, материальное, то есть субстанциальное, богочеловечество Христа как раз и есть основа спасения всей материи вообще. Да гностикам и не нужно было спасать материю, потому что материя с самого начала появилась у них как результат грехопадения самой Софии. У христиан согрешил первобытный человек, но у гностиков согрешило само божество еще до появления материи.

г) Наконец, для характеристики специфической сущности гностицизма,— приведем еще следующий, третий пример,— весьма характерно снижение роли девы Марии, которое можно находить в гностических текстах. Как и в ортодоксальном христианстве, дева Мария зачинает Христа от Духа Святого. Однако оказывается, что это зачатие и это рождение — только пневматическое, умозрительное. В гностических текстах можно найти такое пояснение, что Дух Святой и Христос проходят через деву Марию, как вода проходит через трубу. Но это значит не больше и не меньше, как то, что Мария не дает тела Христу, да он и не нуждается ни в каком теле. Проповедовал Христово ученье, страдал за него и умер не сам Христос, но смертный человек Иисус, предвечный же Христос присутствовал в нем только умозрительно. Это снижение роли девы Марии до чрезвычайности характерно для гностиков, и тут не может быть никаких иллюзий об их ортодоксальности.

Но если такова была пневматология гностиков, то соответствующим образом строилась и их онтология.

3. *Натуралистический персонализм*. Из всего предыдущего ясно, что онтологическим коррелятом учения о

пневме мог быть у гностиков только персонализм, то есть учение об абсолютной личности, но персонализм, как мы сказали, сниженного, лишь атрибутивного и пневматического, лишь умозрительного характера. Но тут важно не сбиться с правильного пути и не утерять онтологической специфики. А для этого необходимо будет сделать небольшое пояснение.

а) Если гностическое божество само совершает ошибки и эти ошибки — роковые, то возникает соблазн понимать онтологическое учение гностиков просто как пантеизм. Но это явилось бы грубой исторической ошибкой. Ведь пантеизм есть безразличное обожествление всего существующего с начала до конца, и все несовершенства бытия для него вполне естественны, равно как и вполне необходимы. Совсем другое дело с гностиками, которые никак не могут расстаться со своим глубочайшим опытом абсолютной личности. У них получалось так, что все пантеистические несовершенства не есть простая констатация фактических несовершенств мировой действительности, но результат роковых ошибок божества, которое вовсе не есть обожествление вещей, но вполне сверхвещественная личность. Поэтому гностический персонализм не имеет ничего общего с пантеизмом.

б) Многие исследователи гностицизма впадали в еще одну, тоже недопустимую, грубую ошибку. Ввиду постоянного у гностиков вздыхания о небесном мире и ввиду напряженного переживания разрыва с божественным и вечным, переживания, доходившего до болезненных форм и даже до беллетристических самовыражений, многие исследователи объявляли гностицизм просто дуализмом и даже приводили для этого многочисленные восточные представления, якобы определившие собою всю сущность гностического учения. С нашей точки зрения, понимать гностицизм дуалистически — это значит вполне отказаться от его понимания. Для восточного дуализма разрыв материального и идеального опять-таки вполне естествен. Это здесь опять-таки нечто вроде смены времен года или непостоянства земной атмосферы, в то время как для гностиков дуализм — это противоестественный разрыв идеального и материального, недопустимый, ужасающий и обязательно требующий своего преодоления, и преодоления окончательного, свершающегося раз и навсегда. И это опять-таки потому, что у гностиков был весьма силен опыт личности, а личность всегда единственна, всегда неповторима, всегда непримирима в отношении своих несовершенств. Личность никогда не может забыть, что она есть именно она, а не что-нибудь другое; и если она становится чем-нибудь другим, то для нее начинается нестерпимый разрыв с самой собой, мучительная трагедия самоотчуждения и ничем не преодолимая страсть к самовосстановлению. Поэтому останавливаться на одном дуализме в характеристике гностического учения — это значит, повторяем, совершенно игнорировать всю историческую специфику гностицизма.

в) Таким образом, гностицизм не имеет ничего общего ни с пантеизмом, ни с метафизическим дуализмом. Его персонализм вполне оригинален. И оригинален он не только в сравнении с пантеизмом и дуализмом языческих религий, но и с персонализмом христианской ортодоксии. Только христианский догмат учил об абсолютном совершенстве божества, в то время как гностики учили, наоборот, о трагических ошибках божественной личности. Кроме того, основным предметом христианского вероучения было богочеловечество Христа, не умозрительное только, но обязательно физическое и телесное. Но продумать абсолютный персонализм до такого конца, чтобы и божественная личность осталась вечной и нерушимой, и телесная материя тоже оказалась бы в нерушимом союзе с личным божеством,— продумать такого рода окончательный и бесповоротный персонализм гностики были не в силах. Именно в этом и заключается их историческая специфика.

4. *Оккультизм*. Выше мы рассмотрели учение гностиков о знании и соответствующее учение их о бытии. Но сейчас необходимо сформулировать еще и такие особенности гностицизма, в которых пневматология и персонализм сливались бы в одно целое. Мы позволили себе назвать это целое *оккультизмом*. Но для этого должны последовать соответствующие разъяснения.

а) Говорить о гностическом оккультизме можно как в широком смысле слова, так и в более узком. В широком смысле слова гностическая философия была оккультной уже по одному тому, что она проповедовала, как и все ортодоксальное христианство, особого рода *откровение*, которого, по мнению христиан, не знали язычники; и откровение это было, конечно, откровением *тайны*, то есть тайны абсолютной личности. Латинское слово, которое используется в современном термине «оккультизм», как раз и указывает на то или иное наличие тайны. Но этого мало.

б) Гностики были оккультистами еще и в более узком, в более специфическом смысле слова. Ведь в отличие от ортодоксии гностики вносили разного рода бытовые человеческие черты в само божество. Кроме того, подобный сниженный персонализм во многом развязывал руки человеку, причем именно индивидуальному человеку, и причем именно познавательным способностям человека. Но поскольку это знание было совсем не то знание, о котором учило ортодоксальное христианство, постольку возникала настоятельная потребность скрывать его. Кроме того, гностическая пневматика развязывала руки и для пользования разного рода магическими приемами, для весьма свободного проведения мистериального принципа, для совершения таких таинств, которых не только не знала христианская ортодоксия, но против которых она могла только активно бороться. Можно сказать, что у гностиков действительно было то, что надо было целиком скрывать. Но здесь же становится ясным и то, что гностики имели живейшую потребность толковать по-своему то откровение, которое признавалось ортодоксально. Появлялся свой собственный символизм или по крайней мере аллегоризм, не имевший места в ортодоксии.

Нам представляется, что оккультизм — это чрезвычайно интенсивная и упорная особенность гностического учения, которую тоже необходимо относить к его специфике. И во избежание кривотолков мы сейчас перечислим те пункты гностического вероучения, которые мы объединяем понятием оккультизма. Это: 1) общехристианское и вполне ортодоксальное учение об откровении, специализированное в отношении экстатической и вообще восторженной гносеологии; 2) преувеличенное использование гностиками в христианском вероучении пневматических моментов; 3) связанный с натуралистическим персонализмом символизм и аллегоризм; 4) весьма преувеличенное человечески-бытовое снижение абсолютной личности, которая тут же оказывалась небывалым

преувеличением и даже обожествлением человеческой личности, создававшим почву для весьма гордой самооценки и для того, что ортодоксия трактовала как отсутствие смирения и 5) тщательно скрываемая от общих взоров магически-мистериальная практика. В таком виде, как нам кажется, гностический оккультизм не может быть опровергаем как самая настоящая реальность определенного исторического развития античного мира.

5. *Сотериология*. Формально сотериология как учение о спасении относится не только к философии гностиков, но и к ортодоксальному христианству и является одним из пунктов гностического символизма. Но источники в самой резкой форме свидетельствуют о том, что сотериологическая проблема особенно глубоко волновала тогдашних гностиков. Конечно, общехристианская противоположность язычеству сказывалась здесь очень сильно, и это — опять-таки благодаря интенсивному опыту личности. Вместо бесконечного круговорота вещества в природе, который трактовался в язычестве и как нечто естественное, и как нечто необходимое, и как нечто справедливое, и как нечто прекрасное и утешительное, христианство выдвинуло понятие личности как акта, единственного и неповторимого во всей вечности. И если такая личность нарушала свою собственную природу, она уже не могла находить утешение в бесконечном круговороте вещества, но требовала своего обязательного спасения, то есть окончательного освобождения от пут этого круговорота, который переживался ею как недопустимое, незаконное грехопадение. Поэтому если гностики были христианами, то подобного рода весьма интенсивная сотериология, конечно, не могла не быть для них самой насущной потребностью. При этом не нужно забывать того, что выше мы говорили о гностической пневматологии и гностическом персонализме. Уклон в этом отношении от ортодоксии нисколько не мешал страстно переживавшимся проблемам личного спасения. Насколько бы ни были сложны греховные пути личности в учении гностических персоналистов, все-таки необходимое и окончательное спасение от греха всегда оставалось самой насущной проблемой. Что спасение происходит в условиях гибели всей материи, об этом мы говорили, и это обязательно нужно иметь в виду при разрешении проблем сотериологии. Что у гностиков спасаются только пневматические умозрители, об этом мы также хорошо знаем. И, наконец, что человеческая душа спасается не путем приобщения к богочеловечеству Христа, но в результате одних лишь умозрительных усилий ее, это мы тоже знаем. Такова гностическая сотериология.

6. Мифологизм. В результате всего вышеизложенного возникает еще один пункт, без которого совершенно немыслима гностическая специфика. Дело в том, что все изложенное у нас выше гностическое учение очень легко понять как систему логических категорий. И логический напор мысли действительно резко ощущается в дошедших до нас материалах. Однако на основании всего изложенного выше ни в коем случае нельзя думать, что здесь перед нами только система категорий. Каждая гностическая категория, может быть, только в самом начале является именно категорией. На самом же деле везде тут перед нами не категории, но *живые личности*. Другими словами, здесь везде перед нами — самая настоящая *мифология*, а не абстрактная метафизика. Каждый миф здесь, конечно, символичен или по крайней мере аллегоричен, и потому исключать здесь всякую понятийность также было бы грубой исторической ошибкой. Понятийность здесь — только момент мифа, только один из его многочисленных моментов. Конкретная же роль везде принадлежит здесь только мифам. Поэтому мы не станем впадать в ошибку многих исследователей, рассматривающих гностицизм как особого рода метафизику. Нет, это не метафизика, это — символизм, это — магия и это — мистерия. Другими словами, это — сплошная мифология.

7. *Итог*. После всего вышесказанного подвести общий итог гностической специфики нетрудно. Именно, гностицизм есть 1) оккультно-2) пневматический и 3) космологически-человечески ограниченный 4) персонализм, причем натуралистический, весьма напряженно ставящий 5) сотериологические цели с помощью 6) мифологически сконструированной системы понятийных категорий. Основным здесь, как мы видим, является тот ограниченный натуралистический персонализм, который доходит не только до космически-материальных категорий, но даже и до человечески-бытовой и трагической драматургии.

8. *Несколько текстов*. Дошедшие до нас гностические материалы будут излагаться нами ниже. Но уже сейчас, именно для характеристики гностической специфики, мы хотели бы привести несколько текстов, рисующих гностический персонализм не только в очень яркой, но и в самой откровенной форме. Сниженный личный абсолют потому и оказался сниженным, что достаточно уже обыкновенной человеческой личности для того, чтобы познавать такой абсолют, презирая безличностный мир, и даже трактовать себя самое как эту абсолютную личность. Мы сейчас приведем ряд текстов, заимствуя их из книги М. К. Трофимовой[1]. Этот исследователь как раз глубоко понимает сущность гностического персонализма, хотя и не употребляет самого этого термина «персонализм».

«Тот человек, который сию тайну неизреченного обретет и станет совершенным во всех его типах и во всех его формах, и есть человек, пребывающий в мире, но превосходит он всех ангелов и превзойдет их еще более; человек он, пребывающий в мире, но превосходит он всех архангелов и превзойдет их еще более; человек он, пребывающий в мире, но превосходит он всех тиранов и превзойдет их еще более; человек он, пребывающий в мире, но превосходит он всех господ и над всеми ими себя возвысит; человек он, пребывающий в мире, но превосходит он всех богов и над всеми ими себя возвысит; человек он, пребывающий в мире, но превосходит он все созвездия... человек он, пребывающий в мире, но восцарствует он со мной в моем царстве; человек он, пребывающий в мире, но царь он в свете; человек он, пребывающий в мире, но не от мира он» (из трактата «Pistis Sophia», 96).

Из новооткрытой «Библиотеки Наг-Хаммади» (о которой ниже, § 8) М. К. Трофимова приводит следующие тексты.

«Тот, кто познал мир, нашел труп, и тот, кто нашел труп,— мир недостоин его».

«Тот, кто познал мир, нашел тело, но тот, кто нашел тело,— мир недостоин его».

«Те, кто облекся совершенным светом,— их не видят силы и не могут схватить их. Но облекутся светом в тайне, в соединении».

---

[1] Трофимова М. К. Указ. соч., с. 42—44.

«Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны и вы узнаете, что вы — дети Отца живого. Если же вы не познаете себя, тогда вы — в бедности и вы — бедность».

«Тот, кто знает все, нуждаясь в самом себе, нуждается повсюду».

«...небеса, как и земля, свернутся перед вами, и тот, кто живой от живого, не увидит смерти. Ибо Иисус сказал: Тот, кто нашел самого себя,— мир недостоин его».

Наконец, в гностических источниках (именно в указанной выше «Pistis Sophia») сам Господь говорит так: «Тот человек есть я, и я есмь тот человек... Все люди, которые обрели тайны неизъяснимого, станут соцарствовать со мной и воссядут одесную и ошую меня. И воистину я говорю вам: Все люди суть я, и я есмь они».

Нам представляется, что трудно и придумать для характеристики гностического персонализма более яркие и более откровенные тексты, чем приведенные нами сейчас.

§ 3. Хронология и классификация

1. *Хаотическое состояние источников*. После того как мы пытались определить общую природу гностицизма, естественным является желание установить как хронологию гностицизма, просуществовавшего почти двести лет, так и классификацию содержащихся в нем учений. То и другое сделать очень трудно. Источники, которыми мы располагаем, постоянно переплетаются между собою при изложении отдельных гностических направлений. Поэтому мы, собственно говоря, даже просто отказываемся от всякой хронологии и классификации, ограничиваясь приведением только некоторых, более ярких гностических концепций. Хаотическое состояние первоисточников настолько велико, что некоторые исследователи говорят даже о нехристианском и дохристианском гностицизме. Однако нам представляется весьма затруднительным определенно говорить о каком-нибудь внехристианском гностицизме.

2. *Языческий гностицизм и мандеи*. С предполагаемыми языческими текстами гностицизма можно познакомиться хотя бы по М. Э. Поснову[1]. Эти тексты мы не станем приводить и анализировать, поскольку самое понимание их как гностических представляется нам преувеличенным. Эти тексты действительно говорят о необычайно высокой оценке знания. Но, как мы видели, гностицизм вовсе не был только гиперболическим представлением природы человеческого знания. Гностическая специфика и острота начинались там, где учение о знании становилось лишь подразделом знания об абсолютной личности. Но в язычестве не было ни абсолютистского персонализма, ни какой-нибудь соответствующей терминологии. А иначе весь античный платонизм нужно было бы считать гностицизмом. И, может быть, до некоторой степени предшественниками гностицизма в области язычества можно считать только общину мандеев, появившуюся в I веке н. э.

Самое слово «манда» — еврейское и означает «знание». Мандеи, следовательно, тоже, можно сказать, «гностики». Дошедшие до нас сведения об этих мандеях тоже далеки от единообразия. Исследователи и в этих источниках тоже находят разного рода напластования, в том числе и христианские. Нам кажется, что у этих мандеев была только одна идея, позволяющая до некоторой степени сближать их с христианскими гностиками. Это идея о спасении через знание. Но нам представляется, что даже и этой идеи маловато для понимания мандеизма как предшественника гностической сотериологии. Поэтому оставим мандеев в стороне и укажем еще на другие исторические материалы, тоже трактуемые у некоторых исследователей как гностические источники.

3. *Иудейский гностицизм*. В качестве нехристианских источников гностицизма кое-кто из исследователей указывал на иудаизм. С нашей точки зрения, дело здесь тоже обстоит весьма смутно. Если оставить в стороне такие иудейские секты, как ессеев и терапевтов, у которых, если судить по материалам М. Э. Поснова[2], совершенно невозможно найти никаких намеков на гностицизм, то, может быть, стоило бы проанализировать отношение гностицизма к Филону. М. Э. Поснов принадлежит к тем, кто считает Филона предшественником гностицизма, но его аргументация весьма далека от очевидности.

Именно, то, что объединяет гностицизм с Филоном, по мнению Поснова, это — дуализм Бога и материи (с. 125). Однако, признаться, настоящего дуализма невозможно найти ни у гностиков, ни у Филона. Исследователи гностицизма вообще часто увлекались анализом влияния восточного дуализма на гностицизм, но это влияние достаточно эфемерное, поскольку у гностиков в их стремлениях от материального к идеальному миру первую роль играло весьма напряженное и обостренное чувство личности, в то время как восточный дуализм, как бы напряженно ни старался преодолеть его человек, в конце концов трактовался все же как нечто естественное, как нечто необходимое и само собой разумеющееся.

Самое большее, что здесь можно сказать, это то, что гностики преодолевали дуализм не очень совершенными средствами. Исповедуя абсолютную личность, исключающую в ортодоксальном христианстве всякий дуализм, они снижали ее до человеческой ступени и ограничивали ее своим умозрительным пневматизмом. Но если это и считать дуализмом, то у Филона подобного дуализма найти невозможно.

Филон тоже исповедует единую личность, и в этом он, конечно, несравним ни с каким язычеством. Но эта личность у него — ветхозаветная, то есть личность как принцип, но не как богочеловеческое воплощение. Едва ли это можно называть дуализмом. Но если мы и решимся называть ветхозаветную религию дуализмом, то опять-таки очень фудно находить здесь что-нибудь гностическое.

У гностиков абсолютная личность снижена до человечески-бытовой драматургии, библейская же абсолютная личность снижена вовсе не в этом смысле, а в том, что она еще не развилась до степени богочеловечества. Но даже если и считать это библейское отсутствие богочеловечества предшественником гностицизма, то тогда не только

---

[1] Поснов М.Э. Указ. соч., с. 97-110.

[2] Там же, с. 110-124.

библейская, но и всякая другая религия, кроме христианской, и в том числе, конечно, античная, тоже должна была бы считаться предшественником гностицизма. Такое расширенное представление о предшественниках гностицизма мало что дает для понимания дела; и потому об иудаистическом гностицизме, как мы думаем, можно было бы говорить только весьма условно и весьма неопределенно.

4. *I и II века*. Наилучшим доказательством нашего мнения о гипотезе нехристианского гностицизма является то, что мы находим у М. Э. Поснова в его изложении I и II века. Хотя каждому из этих двух веков М. Э. Поснов посвящает большие главы, тем не менее составить себе ясное представление о гностической хронологии на этих материалах очень трудно. Что ранний христианский гностицизм содержал в себе разные черты язычества и иудаизма, это ясно. Но на основании анализа М. Э. Поснова очень трудно представить себе, что именно в этих языческих и иудейских переплетениях существенно для христианского гностицизма и что несущественно. Любопытно то, что такие основные источники для истории гностицизма, как Ириней, Ипполит или Епифаний, сивсем не упоминают ни о каких нехристианских гностиках. Поэтому даже такой микроскопический анализ источников, какой мы находим у М. Э. Поснова, строго говоря, ровно ничего достоверного не дает для гностической хронологии. Не будем устанавливать этой гностической хронологии также и мы.

5. *Восточный и и западный гностицизм*. Дальше придется отвергнуть и всякое тематическое подразделение. Тут тоже царит небывалое переплетение отдельных тем и неимоверная путаница, анализом которой занимались десятки виднейших исследователей и распутать которую никому не удавалось с достаточной степенью расчлененности и достоверности. По-видимому, остается только единственный принцип классификации, к сожалению, достаточно внешний, но зато не допускающий никаких сомнений. К нему в конце концов и приходит сам М. Э. Поснов, затратив такой огромный труд на исследование различного рода мелких и крупных соотношений внутри гностицизма. Был гностицизм восточный или, точнее говоря, сирийский; и был гностицизм западный, или александрийский. К первому типу относят офитов, Саторпила, Василида, Кердона, Маркиона и Вардесана. К александрийцам относятся Карпократ и Валентин. М. Э. Поснов[1] понимает это деление также и тематически, в то время как для нас оно только территориальное.

Не будем надрываться в поисках других принципов классификации гностицизма. Для нас будет вполне достаточно остановиться только на этом территориальном разделении.

6. *Симон Маг*. В заключение предварительного обзора необходимо обратить внимание на одну вполне достоверную фигуру, явно предшествующую гностицизму и явно относящуюся к его самому раннему периоду. Здесь еще нет развитого гностицизма, но имеются все необходимые для него предпосылки. Эта фигура — *Симон Маг* из Самарии. Его историческую достоверность необходимо признать на основании сообщения такого раннего христианского памятника, как «Деяния апостолов» (VIII 9—24).

а) Здесь рассказывается о том, что в Самарии подвизался некий муж Симон, выдававший себя за кого-то «великого» и изумлявший народ своими волхованиями. Под влиянием проповеди апостола Филиппа он крестился, но стал требовать у апостолов за деньги даровать ему благодати Святого Духа для совершения чудес. Петр его разоблачил, и тот покаялся. Об этом покаянии Симона говорится только в «Деяниях апостолов». Ириней же говорит только о разоблачении его апостолом Петром, но ничего не говорит об его покаянии.

Ранние христианские писатели, говорившие об этом Симоне, считают его основателем всех ересей, в том числе и гностицизма. Сообщения о нем находятся и у Иустина, Иринея и Ипполита. С помощью всех такого рода сообщений можно с полной достоверностью утверждать, что деятельность Симона относится к середине еще I века н. э. Это — очень раннее время не только для гностицизма, но и для самого христианства.

Мы сейчас скажем о Симоне на основании Иринея (I 23, 1—4).

б) Этот Симон объявил себя истинным Богом, проповедуя себя в Самарии как Бога-Отца, в Иудее — как Бога-Сына, а в других странах— как Духа Святого. Он занимался волхвованием и покорял своей восторженной проповедью и разного рода эффектными действиями, которые воспринимались тогда за подлинные чудеса. Он водил с собою по разным городам некую Елену, о которой он говорил, что она есть его первая мысль, то есть что она была первой мыслью бога и создательницей всего мира. Однако мир ее не признавал за таковую, хотя именно она и создала, по Симону, плоть мира, то есть была матерью мира. Будучи насильственно заключена в человеческую оболочку, она переходила из одного женского тела в другое, была, например, общеизвестной троянской Еленой и в конце концов попала в публичный дом. Симон проповедовал, что он освободил ее из этого дома, вернул ей свободу и всем велел почитать ее как богиню. Среди симониан имело хождение изображение Симона и Елены в виде Юпитера и Минервы. Симон имел настолько большой успех, что в Риме ему была даже поставлена статуя с подписью «Святому богу». Кое-кто из сторонников христианства говорил, что Симон за свою проповедь пострадал. Но симониане говорили, что пострадал не он, а под его видом совсем другой человек, потому что бог, по их мнению, вообще не может страдать.

Таким образом, исторически Симон оказался конкурентом Христа, хотя и вполне слабым и неудачным, не говоря уже о ничтожной исторической значимости этой фигуры в сравнении с мировым христианством.

К этому сообщению Иринея необходимо прибавить еще то, что говорил о Симоне Ипполит в своем трактате «Опровержение всех ересей». Ипполит утверждает, что он имел в руках трактат самого Симона, содержавший в себе целую теогонию и космогонию. В этом трактате Симона, как свидетельствует Ипполит, рассказывалось о том, что в основе всего бытия лежит огонь, что этот огонь имеет тайную и явную сущность и что из этого огня эманировали три брачные пары: ум (noys) и помышление (epinoia), звук и имя, рассуждение (logismos) и переживание (enthymēsis). Таким образом, противоположность и сочетание мужского и женского начал лежали в основе всей теогонии Симона, как это проявилось и в земной мифологии, в самом Симоне с его Еленой.

---

[1] Поснов М. Э. Указ. соч., с. 254—257.

в) По поводу всех этих сообщений о Симоне сделаем несколько историко-критических замечаний.

Во-первых, единоличное божество трактуется здесь как эманация первоогня. Это — явный антично-средневековый синкретизм, основанный на ограниченно-космическом понимании персонализма. Этот натуралистический персонализм выражается в представлении Симона о брачных парах, совершенно чуждом принципиальному христианскому монотеизму.

Во-вторых, в основе мира лежит, по Симону, мысль, которая создает «ангелов» и «власти». Эти последние, по Симону, творят мир, начинают соревноваться с создавшей их мыслью Бога и из зависти к ней насильно заключают ее в земную и телесную оболочку. В дальнейшем является сам Бог для того, чтобы ее спасти, а Бог этот и есть Симон. Во всей этой концепции уже ясно дают о себе знать основные принципы гносиса, неудачные результаты творческой деятельности этого гносиса и поиски спасения через новое явление самого божества.

Таким образом, лежащие в основе всего бытия мысль и знание являются у Симона не отвлеченными понятиями, но личностью, причем личность эта запутывается в своих собственных созданиях. Это тоже нужно считать концепцией космически и человечески-бытовым образом сниженного абсолютного, но натуралистически ориентированного персонализма.

В-третьих, эта творческая божественная мысль в материалах, повествующих о Симоне, еще не именуется Софией, а именуется пока Еленой. Но из всего изложенного у нас выше явствует, что концепция Симона, конечно, лежит в основе последующих гностических концепций Софии. В частности, у Симона с большой откровенностью проповедуется злая природа материи, которая у более известных нам гностиков прямо погибает, а не освобождается от зла и не спасается. Очевидно, мысль не в силах ее очистить и спасти. Мало того.

У Иринея промелькивает интересная мысль о том, что спасаться нужно, но Симону, не добрыми делами, но благодатью знания, которое нисходит свыше. При этом снижение значимости добрых дел с большой откровенностью доходит у Симона до таких пределов, которые были даже чужды многим гностикам, хотя они и должны были вытекать из их основного принципа. А именно, Симон проповедовал полное отсутствие всяких запретов в моральной жизни и учил о предании себя человеком решительно всем своим страстям. Этот так называемый либертинизм, то есть проповедь свободы от всяких моральных запретов, очевиднейшим образом вытекает у Симона из его основной концепции независимости знания и мысли от материальной области. Черты этого либертинизма можно наблюдать и в изображении Елены, спутницы Симона.

г) Ввиду всего изложенного необходимо заключить, что Симон Маг действительно является первым по времени представителем гностицизма со всеми преимуществами своего раннего появления в смысле наивной откровенности и, вместе с тем, со всеми недостатками в смысле ограниченности и малого развития религиозно-философской системы.

Из огромного количества дошедших до нас гностических материалов, которые почти не поддаются никакой систематизации и поражают своими противоречиями, мы сочли необходимым подробнее коснуться трех проблем — офитов, Василида и Валентина, поскольку на эти темы осталось наибольшее количество материалов.

§ 4. Офиты

1. *Вступление*. Обычное изложение гностических материалов отличается таким обилием разноречивых элементов, что в науке всегда была тенденция толковать и дополнять эти материалы разными произвольными догадками, допущениями и толкованиями. Мы не станем на путь этих часто весьма произвольных и субъективных гипотез и постараемся изложить только то, что обладает достаточной степенью вероятности.

Так, относительно офитов невозможно даже сказать, почему возникло такое наименование. По-гречески ophis значит «змея», «змей». Но сказать, что змей везде у офитов играл настолько большую роль, чтобы становилось понятным само наименование офитов, никак нельзя. Многие тексты, которые исследователями приписываются офитам, вовсе не пользовались термином «змей», а среди тех текстов, где змей фигурирует, он имеет двоякое толкование.

У Иринея имеется два свидетельства о фигуре змея. В первом случае (I 30, 5) говорится, что в змее воплотился сам ум, от которого произошли Дух, душа и т. д., но вместе с тем и злоба, и ревность, и смерть. Как мы увидим ниже (с. 264), ум-змей — это рожденный от хаоса сын Ялдабаота. Змей оказывается и виновником всякого беспорядка и вместе с тем служит благой силе. Другими словами, здесь — идея двойственности значения змея.

Во втором случае, о котором говорит Ириней (I, 30, 7), змей — это сама София, которая в виде змея противопоставлена творцу и приносит людям знание.

Ориген также свидетельствует (Contr. Cels. VI 25, 30, 35), что образ змея имеет у офитов двойственное значение. Змей, с одной стороны, царствует в Тартаре и является одним из враждебных миру «архонтов» (правителей), а именно — Рафаилом, имеющим змеевидную форму. С другой стороны, змей дает здесь свет и знание первым людям, от которых это знание якобы и восприняли офиты.

Следовательно, можно сказать, что змей всегда играет в офитских сектах ту или иную значительную роль, но чаще всего змей здесь — проводник знания. Даже совершенное Слово свыше нисходит в облике змея. Роль образа змея у офитов — весьма значительная. Но она не исключительная потому, что находится в окружении других образов, еще более значительных. Это тем более очевидно, что самый термин «офиты», появившийся только в III веке, не употреблялся в собственно офитских текстах, но был обобщающим названием для множества отдельных гностических сект. И вопрос как раз в том и состоит, имеет ли это объединение различных сект под одним термином содержательное или только технически-условное значение. Вероятно, наименование это, скорее, формальное или условное.

Кроме того, имеются некоторые основания думать, что офитство является одним из наиболее ранних этапов

гностицизма вообще.

Чтобы не путаться в бесконечных мелочах, мы решили дать изложение офитов по Иринею Лионскому (I 30, 1—15), привлекая другие источники только в самой незначительной мере.

Это, конечно, не значит, что другие источники являются чем-то второстепенным или не важным. Они очень важны, но нас сейчас интересует только самое общее представление об офитстве. Подробные сведения об офитстве помимо Иринея имеются у Оригена и Ипполита. Ориген приводит даже целую диаграмму основных категорий, имевшую хождение у офитов. Но в изображении этой диаграммы у Оригена содержится много неясностей, которые требуют для себя специального анализа. К источникам офитства некоторые относят также и известный гностический трактат под названием «Пистис София» (краткие сведения о нем — у нас ниже § 8), хотя другие исследователи относят данный трактат не к офитам, но к валентинианам. Желающие ознакомиться со всеми этими подлинными или предполагаемыми источниками офитства могут на первых порах ограничиться довольно подробными сведениями по этому вопросу у М. Э. Поснова (с. 258—327).

Итак, Ириней Лионский дает следующую картину офитства.

2. *Первичные категории*, а) По мнению офитов, в начале всего существует Отец, благословенный, неуничтожимый, безграничный. Это — «Отец всего» и «первый человек». У него — Сын, «второй человек», его мысль (ennoia). (С этим мы уже встречались у Симона.) Ниже Сына — Дух Святой, а ниже всей этой троицы — «элементы», то есть вода, тьма, бездна и хаос, составляющие «первую женщину». Первый и второй человек, восхищенные красотой духа (который мыслится здесь в качестве женского начала и матери всего живого), породили от него Христа, первый свет и третье существо мужского рода, составляющее вместе с тремя исходными началами истинную и святую церковь.

Этот Христос образовал собою неуничтожимый эон направо от Духа Святого, в то время как Дух Святой, будучи переполнен светом, исходящим от первых двух начал, излил из себя излишки налево. Эти излишки налево образовали собою то, что Ириней называет «похотью (proyneicos), Софией, андрогиной». София вступает в связь с материальными элементами, но не забывает своего высокого происхождения. И, получив от элементов тело, создает из него тело для самой себя. Когда она возжелала высшего света и вполне получила силу, она отложила тело и освободилась от него, сделав из него видимое небо.

б) Чтобы не запутаться в этих полуязыческих, полухристианских категориях, надо уже с самого начала сохранить ясность мысли.

Именно, хотя вся эта система и начинается формально с троицы, но троица эта имеет мало общего с христианской тринитарной проблемой. Прежде всего, эти наименования «Отец», «Сын», «Дух Святой» вовсе не являются здесь собственными именами, но, скорее, только нарицательными словами или нарицательными терминами, в то время как в христианском догмате эти три термина указывают на живые существа, образующие вместе тоже единое и нераздельное живое существо. У офитов это, самое большее, только аллегории, но никак не полноценные мифы.

Далее, офиты проповедуют брак между первыми двумя сущностями, с одной стороны, и третьей сущностью, Духом Святым, который они считают женским началом, с другой стороны. Эта концепция уже совсем далеко выходит за пределы всякого христианства, которое не знает никакого брака внутри первичной троицы и никакого Христа, который был бы предвечным порождением этого брака. Согласно христианскому догмату, Христос вовсе не только Бог, но богочеловек, который появляется только тогда, когда уже имеется тварь, заимствуя от нее свое тело.

Далее, офиты, как и вообще все гностики, плохо различают божественное и тварное, почему и первые две сущности обе уже названы человеком. Нам представляется, что, получив опыт личности, все эти мыслители еще не умеют представить себе личность как абсолют и потому именуют ее человеком, в то время как с христианской точки зрения человек не есть абсолютная личность, но тварная личность, личность в условиях природы и материи.

Пожалуй, ближе всего к христианскому догмату учение офитов о первом эоне, представляющем собою осуществление исходных трех сущностей. Если первые три начала вскрывают собою идейное содержание божества, то, очевидно, необходимо и признание самого факта субстанциального осуществления этой идейной конструкции. Наименование этого эона «церковью», хотя оно и не принято в ортодоксальном христианском догмате, может считаться диалектическим завершением реального осуществления идеального содержания трех первых начал. Но присоединение сюда Христа едва ли соответствует христианскому догмату, поскольку Христос, как мы сказали, мыслится в христианстве не предвечно, но в телесном осуществлении, вполне временном.

в) Наконец, среди этих первичных начал центральное положение занимает София, которая у гностиков, вообще говоря, рисуется весьма разнообразно и даже противоречиво. У офитов роль Софии явно снижена, поскольку ее возникновение связывается с такой категорией, как proyneicos, которая отличается весьма отрицательным содержанием, указывая не только на связь с материей, но и на «вожделение», «разврат» или «блудницу». В ортодоксальном христианстве София тоже мыслится, но она является здесь не просто воплощением первых трех идеальных принципов, но это воплощение в христианстве тоже идеально, тоже предвечно, тоже неразрывно связано с первыми тремя началами и тоже есть божество или, точнее, идеальное и божественное тело самого же божества. Но офиты не в силах и само божество мыслить как абсолютную и высокосовершенную личность и порождение этого божества, Софию, тоже мыслят в материальном смысле весьма ограниченно и связанно, натуралистически, хотя в то же самое время и с полным сознанием в ней ее божественного происхождения. Это тотчас же сказывается на деяниях Софии.

3. *Мир, человек и спасение знающих*. а) Содержа в себе самое высокое и самое низкое начала, София создает Ялдабаота. Этимология этого слова сомнительная; но, по-видимому, более надежная этимология заставляет понять Ялдабаота как «сына хаоса». Тем не менее, несмотря на свое хаотическое происхождение, Ялдабаот мучим так же, как и сама София, двумя стремлениями, — не только вниз, но и ввысь. Однако он порождает шесть потомков,

следующих один за другим, уже только из одной воды, то есть без знания, без тяги ввысь, которыми обладают сам Ялдабаот и София. Потомки Ялдабаота вступают между собой в борьбу за первенство; и Ялдабаот от отчаяния порождает из материи змееподобное существо, средоточие зла, причем этот змей также именуется умом.

После этого, как рассуждают офиты, Ялдабаот возгордился и стал считать себя выше всего. И когда София напомнила ему о первом и втором человеке, то Ялдабаот в ответ на этот упрек и чтобы снова утвердить себя, вместе со своими потомками создает земного человека. Но оказалось, что и этот человек входил в замыслы Софии, потому что Ялдабаот, вдохнувший в человека силу жизни, тем самым лишил себя божественного отсвета. Такая же судьба постигла и остальных его потомков.

б) В результате всего этого человек получил ум и мысль, покинувши своих создателей. Разгневанный Ялдабаот из мысли человека создает женщину, с тем чтобы лишить человека силы. Однако София (здесь она у Иринея выступает под именем Пруникос) обезвреживает женщину и использует ее в своих целях, внушив ей посредством змея стремление вкусить вместе с мужчиной запретных плодов, которые дают им знание о высших богах. Последовало изгнание первых людей из рая. А змей, тоже изгнанный Ялдабаотом, также породил шестерых потомков, враждебных человечеству.

Кроме того, после изгнания человека из рая Пруникос отняла у него даже «след света», чтобы больше не унижать самого света. Впрочем, в дальнейшем она постоянно проявляла заботу о человеке, в конце концов внушив Ялдабаоту идею создания двух людей, Иоанна от бесплодной Елизаветы и Иисуса от девы Марии.

в) В дальнейшем София и небесный Христос в целях сообщения людям божественного знания решают, чтобы Христос вселился в Иисуса, был пророком и творил чудеса, открыто называя себя сыном небесного Отца. Но Отец был этим разгневан и приказал убить Иисуса, почему Иисус и был распят. Тем не менее Христос вдохнул в распятое тело Иисуса душу, раньше свойственную самому Иисусу, и открыл ему тайну своего кратковременного присутствия в нем. Те, кто был убежден соответствующей проповедью Иисуса, оказываются в дальнейшем спасенными. Остальные же, не знающие этой тайны, погибнут.

г) Противоположность всей этой доктрины христианскому догмату вполне очевидна. Офиты ясно представляют себе божественную личность в ее предвечном состоянии. Но они не в силах понять ее в ее материальном воплощении. Иисус для офитов — простой человек. И если он избирается для проповеди христианского учения, то это вовсе не делает его богочеловеком. Высшее знание, которое он по внушению Христа проповедует, является залогом спасения для тех, кто принимает это знание, все остальные люди погибают. Таким образом, ни о воскрешении Иисуса Христа в теле, ни об его вознесении на небо нет у офитов Иринея никакой речи. Все это делает предвечный Христос, но делает весьма несовершенно, потому что вся телесная материя все равно погибает. То, что и сама абсолютная личность рисуется здесь в образах весьма несовершенных, ясно само собою.

4. *Историческое значение офитства*. Офитство — это явление чрезвычайно сложное. Мы упростили свою задачу тем, что изложили его в основном только по одному источнику, по Иринею. Но, как мы сказали выше, имеются еще ценные материалы у Оригена и Ипполита, их мы не касаемся, поскольку исчерпывающее изложение первоисточников в данном случае вообще не входит в нашу задачу. Однако в целях историзма к нашему предыдущему изложению кое-что необходимо добавить.

а) Прежде всего, как мы уже сказали выше, может показаться странным само наименование всей этой школы. При чем тут змей? Змей здесь при том, что с помощью этой фигуры офиты, по-видимому, намеревались смягчить свой первоначальный дуализм. Ориген, например, прямо свидетельствует о том, что одни сектанты говорили о злой сущности змея, царствующего в Тартаре, а другие говорили о том, что он дал людям подлинное знание и что за это он даже был проклят Демиургом. В этом втором смысле змей, очевидно, играет вполне положительную роль. Секта наасенов учила о змее как о том начале, которое приобщило людей к истинному познанию Бога.

Кроме того, и все другие офитские персонажи тоже почти всегда двуприродны: София стремится вверх и вниз, Ялдабаот тоже стремится вверх и вниз, а среди дальнейших порождений Ялдабаота даже земной человек тоже отличается этими двумя стремлениями. Поэтому неудивительно, что и змей также обладает двумя сущностями.

Таким образом, как мы и предположили выше, еще до анализа источников, змей действительно играет у офитов большую, но далеко не первостепенную роль, а излагающий офитов Ириней даже еще и не знает самого наименования «офиты». Тем не менее историческая значимость этого наименования, введенного христианскими ересиологами, все-таки огромная, поскольку оно, с одной стороны, свидетельствует о весьма глубоких представлениях личностного характера у офитов и, с другой стороны, об отмеченной еще ранней христианской ортодоксией неспособности офитов выразить эту абсолютную личность в ее абсолютности и о стремлении вместо этого абсолюта представлять ее с изображением разного рода человеческих слабостей. В этом и заключается историческая значимость всего гностицизма, а офитства — в особенности.

б) Далее, можно, по-видимому, с достаточной долей уверенности судить и о времени появления офитства. Ввиду его слишком большой, правда чисто формальной, близости к язычеству можно думать, что здесь перед нами еще весьма ранняя эпоха христианства, когда возможны были столь смелые и почти беллетристические представления о высшем духовном начале. С другой стороны, однако, это же послужило и причиной необычайной живучести офитства, о существовании которого говорят некоторые факты еще и IV, и V, и даже VI веков.

В частности, с исторической точки зрения весьма важно было бы определить влияние на офитов и на всех гностиков чисто восточного дуализма, например религии Зороастра. Но этим мы здесь не занимаемся, хотя научная литература и полна разысканий на эту тему.

Далее, исторически важно также и то, что офитство все же является одной из самых ранних ступеней гностицизма. Как это видно из Иринея и как это ниже мы увидим на Валентине, у офитов еще не разрабатывались или разрабатывались весьма мало многие коренные проблемы гностицизма. Так, в частности, в проблеме Иисуса, особенно когда его противопоставляли Христу, у офитов оставалось много неясностей, что, конечно, требовало

восполнения в дальнейшем.

в) Нельзя сказать, чтобы у этих ранних офитов была вполне ясна роль таких основных персонажей гностицизма, как София или Ялдабаот. Их поведение рисуется в виде какого-то приключенческого романа. В конце концов становится непонятным даже и то, является ли Ялдабаот добрым духом или злым. Будучи порождением Софии, он, конечно, в первую очередь мудр и умен. Но сказать, что он боролся против зла или что он был дальновидным стратегом, никак нельзя.

г) Роль Иисуса тоже дается у офитов в каких-то не только сниженных, но даже и жалких тонах. Не исключена возможность, что офиты трактовали его, скорее, как механическое орудие. Каким образом это можно было совместить с евангельским повествованием, так и остается неизвестным. Все такого рода недоговоренности или чересчур яркие расхождения с ортодоксальными Евангелиями, конечно, требовали для себя больших изысканий в дальнейшем. Ясно, что не только офиты, но, пожалуй, и все гностики, восторженно пережившие опыт абсолютной личности, никак не могли выразить этот опыт при помощи точной теории. Что касается Христа, то, как мы видели выше, он достаточно определенно трактуется вначале как воплощение трех первичных категорий. Но это был пока еще только предвечный Христос, а не тот евангельский Христос, который воплотился в тварной материи, имел человеческое тело и был богочеловеком. И как раз до этого офиты и не могли дойти. Их Иисус — только человек, а вовсе не богочеловек. Предвечный Христос вселяется в него только временно. И после того как этот Иисус основал новое учение, Христос его покинул и опять ушел на небо. Так что остается даже неизвестным, воскресал ли Иисус. Но исторически здесь перед нами весьма интересный момент: возникло чувство абсолютной личности, но пока еще сильное не настолько, чтобы эта абсолютная личность могла воплотиться в теле и тем самым оправдать материю. Материя у офитов так и остается вне божества и погибает.

д) Неустойчивое понимание новооткрытой абсолютной личности особенно проявилось в изображении Софии. Уже самое ее происхождение свидетельствует об ее ограниченности, поскольку она здесь трактуется просто как излишек переполненного сосуда божества. Но это у офитов не только излишек. Она вступает в связь с инобытийным телом и в таком самоотчужденном состоянии порождает Ялдабаота, «сына хаоса».

В дальнейшем, однако, она приходит в себя и начинает вредить этому Ялдабаоту, заставляет его вдунуть свой дух жизни в человека и тем самым лишиться этого духа, а человека, то есть Адама и Еву, она тоже соблазняет к греху, с тем чтобы потом опять стараться возвысить человека к Богу. Была даже целая секта каинитов, которая учила о двух Софиях, высшей и низшей, причем сыном высшей Софии был Каин, а убитый Каином Авель был сыном низшей Софии. Но в конце концов из этого произошло нечто невообразимое: Иуда, предавший Христа, трактовался, по Иринею, этими каинитами как единственный истинный апостол Софии (I 31, 1). Даже больше того. Один из виднейших гностиков, Маркион, проповедовал, что ветхозаветный Бог в сравнении с Иисусом является виновником зла, ищет войны, непостоянен в своих намерениях и даже противоречит себе (I 27, 2). Как мы уже знаем (выше, § 3), гностик Симон всюду водил с собою женщину, которую объявлял первою мыслью (ennoia) всех вещей и которую он спас из публичного дома. Этот низменный персонаж, несомненно, в значительной мере является прообразом общегностической Софии.

Такая неустойчивость первых по времени представителей гностицизма вполне понятна, как понятна она вообще и у всех гностиков. Абсолютная личность была открыта, но поведение этой личности трактовалось при помощи обыкновенного и вполне земного человеческого поведения, и при этом — с весьма разнообразной степенью приближения то к христианству,то к язычеству. В этом и нужно видеть подлинный смысл гностицизма как языческо-христианского переходного времени.

5. *Офиты и «восточный» гностицизм*. Выше (§ 3) мы уже сказали об имеющемся в науке делении на восточный и западный гностицизм. Деление это, как мы тоже уже сказали, имеет по преимуществу территориальный смысл. Но, если угодно, с известным усилием исторической мысли до некоторой степени можно характеризовать офитов как восточных гностиков и в существенном смысле.

Именно, у офитов, если их понимать как восточных гностиков, пожалуй, более сильно представлен метафизический дуализм. Небесное и земное царство противопоставляются здесь одно другому достаточно ярко. Но, конечно, надо категорически протестовать против того, чтобы находить у офитов открыто выраженный персидский дуализм. В то время как на Востоке добро и зло есть вполне естественное явление, у офитов такой дуализм пронизан абсолютно личностной интуицией, для которой зло вовсе не исконно и не вечно, но есть результат трагического грехопадения, которое во что бы то ни стало должно быть уничтожено.

Правда, у офитов этот дуализм выражен сильнее, чем у западных гностиков, поскольку у офитов даже нет идеи творения из ничего. В противоположность этому западные гностики выдвигают на первый план не столько дуализм, сколько идею эманации, то есть пантеизм.

Между прочим, Ириней тоже считает офитство, вообще говоря, дуалистическим течением, подвергшимся восточному влиянию, в то время как Ипполит, напротив, считает учение офитов по преимуществу пантеистическим монизмом, подвергшимся влиянию не со стороны Востока, но со стороны греческих мыслителей. Может быть, Ириней и Ипполит излагают разные стадии в развитии офитства. Для нас, однако, ни метафизический дуализм, ни эманационный пантеизм ни в какой мере не могут являться подлинными источниками офитства, а также и всего гностицизма, поскольку гностицизм есть персонализм, немыслимый ни для последовательного дуализма, ни для последовательного пантеизма. Поэтому мы бы не стали трактовать проблему дуализма или эманатизма как глубочайший по своей существенности момент гностицизма.

Дело в том, что эманация есть тоже чисто языческая проблема, поскольку мир трактуется здесь как эманация самого же божества. И этот эманационный пантеизм так же далек от христианства, как и абсолютный дуализм восточных религий, хотя он и мог казаться некоторым христианам чем-то более близким, нежели откровенная дуалистическая метафизика. С этой точки зрения некоторый смысл имеет обычное для исследователей истории

христианства противопоставление языческого и христианского гностицизма. Для нас, однако, гностицизм мыслим только там, где есть интуиция абсолютной личности, то есть только внутри христианской религии: и он немыслим там, где мы имеем либо дуализм, либо эманатизм.

Кроме того, необходимо учитывать, что черты эманатизма имеются не только в западном гностицизме, то есть у Валентина (об этом — ниже, § 6), но и у восточных офитов (выше, § 4), а также и у Василида (ниже, § 5). То же самое надо сказать и о дуализме, черты которого невозможно находить только у восточных гностиков. Он свойствен также и Валентину (ниже, § 6). Мы уже не говорим о том, что абсолютного дуализма нет решительно ни у каких гностиков вообще. Если отношения Бога и мира еще можно мыслить у гностиков дуалистическими, то уже из такой концепции, по которой материя абсолютно погибает в результате исторического процесса, можно сделать вывод в пользу окончательного монизма, но ни в коем случае не в пользу дуализма.

Другими словами, уже на примере офитов видна вся условность существенного противопоставления восточного и западного гностицизма.

Теперь перейдем к крупнейшему представителю тоже восточного гностицизма, к Василиду.

§ 5. Василид

1. *Необходимые сведения*. Из множества гностических материалов кроме офитов мы решили остановиться более подробно на Василиде и Валентине. Василид — крупнейший гностик в Александрии середины II века. Анализ его воззрений тоже представляет собою огромные историко-филологические трудности; и в науке не прекращаются споры относительно как содержания его воззрений, так и соотношения его с другими гностиками. У нас нет никакой возможности анализировать его идеи целиком, да это и не нужно. Исследования Василида, как и прочих гностиков, представляют собою необозримое количество всякого рода догадок, предположений и допущений, увеличивать которые нашими собственными соображениями мы считаем делом излишним. Здесь царит полный разгул субъективных вкусов исследователей, дающий для понимания Василида очень мало. Можно только кое-как мотивировать выбор именно Василида для нашего краткого обзора. Но мотивировка эта простая: он ближе других к неоплатонической триадической проблеме; и он откровеннее других не может справиться с этой проблемой, растягивая третью ипостась до чисто человеческих свершений. Избегая ненужных и весьма проблематических деталей, мы могли бы положить в основу своего изложения Иринея Лионского, а также Ипполита, хотя в обоих этих источниках далеко не все отличается ясным и последовательным характером.

2. *Общий очерк исходных принципов*. Этот общий очерк исходных принципов Василида в ясной форме изложен у Иринея (I 24, 3 Преображенский). Приведем текст.

«Василид представлял, что прежде всего от нерожденного Отца родился Ум, от него родилось Слово (logos); потом от Слова Разум (phronēsis), от Разума же Премудрость (sophia) и Сила, от Силы же и Премудрости силы, начальства и ангелы, которых он называет первыми и говорит, что они сотворили первое небо. Потом чрез истечение из них появились еще другие и создали другое небо, подобное первому; и подобным образом, когда от них произошли другие, точно соответствующие тем, которые выше их, то образовали третье небо; и от третьего ряда в нисходящем порядке образовался четвертый ряд ангелов, и таким же образом последовательно произошли все новые начальства и ангелы и 365 небес. Поэтому и год по числу небес имеет число дней».

По поводу этих сообщений Иринея о Василиде сделаем несколько замечаний, привлекая сюда также и Ипполита (Repugn. VII 20, 1-27).

3. *Сверхбытийное бытие.* а) Поразительным у Василида является здесь очень резкое и безоговорочное учение о сверхбытии. Это учение Василида — вполне неоплатоническое, хотя нельзя не удивляться тому, что проповедовалось оно у Василида лет за сто — сто пятьдесят до Плотина. Мы уже много раз указывали на наличие теории сверхбытия еще в «Парменидe» Платона. Эта категория не отсутствует также у Филона и у некоторых предплотиновских платоников (Нумений). И все-таки подобного рода концепция не может не обращать на себя специального внимания. Василид категоричнейшим образом отрицал возможность приписывать какие-либо свойства или признаки первоначалу. Согласно его прямому заявлению невозможно сказать даже и того, что оно непознаваемо и неизреченно, поскольку такая его характеристика уже указывала бы на его определенный характер. Нельзя сказать, что оно есть ничто; и даже нельзя сказать, что оно есть Бог. Это, как утверждает Василид, есть «не существующий бог.» (ho oyc ōn theos). Это делает невозможным даже говорить о творении мира таким Богом. Это есть такое творение, которое не предполагает ни соответствующих намерений божества, ни его воли, ни вообще каких бы то ни было его творческих функций. Тем не менее мир все-таки существует; и, вероятно, Василид еще не овладел диалектикой настолько, чтобы отождествить абсолютную трансцендентность божества и абсолютную тварность мира.

Особенно интенсивно учение Василида о первопринципе изложено у Ипполита. Однако в основном найти здесь разницу между кратким сообщением Иринея и подробным сообщением Ипполита очень трудно. И там и здесь первопринцип — это абсолютное ничто, формально восходящее, как мы сказали, еще к Платону.

б) Некоторым ответом на вопрос о соотношении исходного сверхбытия и мира является у Василида совсем уже неожиданное для христианского мыслителя учение об *эманации*, которая неизбежно влечет за собою также и иерархийную субординацию. Оказывается, что из абсолютного первоначала истекает вся разумная сфера, включая и Софию, этот наиболее зрелый продукт эманации сверхбытия.

Таким образом, по Василиду, даже абсолютное начало вовсе не так уж трансцендентно и вовсе не так уж лишено нисходящей раздельности. Более того, тут же возникает небо и даже много небес; и, значит, все реальное бытие есть не что иное, как эманация все того же сверхбытия. Ясно, что здесь уже аннулируется всякое христианство с его творением из ничего и вместо него вводится чисто языческий принцип пантеизма.

4. *Бытие реальное*. а) Это реальное бытие, возникшее неизвестно каким путем, но все же в результате эманации из сверхбытия, трактуется у Василида как *сыновство* в отношении сверхбытия. Тут можно было бы спросить: если нам всерьез ничего не известно о сверхбытии, то как же реальное бытие можно считать сыновством сверхбытия? Ведь это уже, во всяком случае, было бы приписыванием сверхбытию характера отцовства. Но не будем задавать таких вопросов Василиду. Если реальное бытие есть сыновство, пусть это будет сыновство, тем более что Василид говорит скорее о сыновстве по отношению к панспермии, чем в отношении сверхбытийного бытия (об этом — ниже). Но у Василида это не только сыновство, но и тройное сыновство.

б) Дело в том, что реальный мир представляет собою тоже некоторого рода ничто, но уже не в том смысле, в каком это говорится о сверхбытии. Реальное бытие есть ничто только в том смысле, в каком семя растения еще не есть все само растение. Реальное бытие это и есть всеобщая *совокупность семян* (panspermia), «огромная груда панспермии». Из нее-то выделяется три начала, именуемые сыновствами.

Первое сыновство — легкое и простое, тонкое, которое сразу же возносится к сверхсущему бытию. За ним следует второе сыновство, тоже выделившееся из панспермии, но уже более тяжелого характера, не тонкое, но плотное и неспособное возноситься к сверхсущему бышо с быстротою мысли, как это было у первого сыновства. Второе сыновство создает Духа Святого, который уже обладает крыльями, а этими крыльями второе сыновство пользуется для своего вознесения к сверхбытию. На его долю остается только быть границей первых двух начал, которая у Василида именуется «твердью». Это есть граница между двумя сыновствами и миром, в котором как раз и возникнет в дальнейшем третье сыновство, образуемое пневматической частью человечества.

Эту троицу очень трудно связать с христианской троицей как ввиду слишком явной субординации этих трех моментов (не говоря уже об их тварном характере), так и ввиду путаницы третьего момента, который, с одной стороны, есть создание второго начала, а с другой стороны, он без всякого второго начала сам появляется у Василида из панспермии в качестве границы для уже выделившегося сыновства, причем, как уже сказано, он так и называется «твердью». Он ничего не знает о высшем бытии, из которого сам произошел, хотя является его отсветом и носит на себе его благоухание. Другими словами, здесь нет ничего общего с христианским тринитарным догматом, да и этот Дух Святой Василида вовсе не образует с первыми двумя началами никакой единой и нераздельной троицы.

Дальше у Василида появляются две пары *архонтов*, два отца и два сына.

Напомним, что греческое слово «архонт» означает «властитель», «правитель». И так как изложение Ипполита вообще отличается неясностью и пропусками, то для разъяснения дела нам необходимо сейчас же сказать, в чем смысл этих двух пар архонтов.

Дело в том, что первая пара архонтов создает эфир, или, как неясно говорится у Ипполита, огдоаду, то есть восьмерицу. Эта восьмерица, попросту говоря, есть восьмое, или эфирное, небо. А второй архонт и его сын создают седмерицу, под которой, очевидно, нужно понимать семь известных тогда планетных кругов. Но если так, то создание второго сыновства, Дух Святой, появившийся раньше того в панспермии, представляет собою, очевидно, пока только еще идеальную структуру космоса, нечто вроде аристотелевской энтелехии (между прочим, на Аристотеля ссылается в данном отношении и сам Ипполит). Следовательно, Дух Святой есть космос в смысле идеальной небесной структуры, в то время как первая пара архонтов представляет собою уже сам реальный космос с его верхней, эфирной ступенью, а вторая пара архонтов представляет собою космос с его семью планетами, то есть с семью уже низшими небесами.

5. *Эманатизм и креационизм*. Обозревая все сообщения первоисточников о сверхбытии и о реальном бытии у Василида, нужно помнить главное правило для всякого исследования, требующее полной ясности изучаемого предмета. Но в отношении Василида надо прямо сказать, что такой ясности в источниках совершенно невозможно добиться.

а) В основном эти первоисточники как будто бы отвергают в системе Василида всякую эманацию. Да и какая же может быть эманация из такого первоначала, которое есть абсолютное ничто и которое исключает решительно всякий предикат, а в том числе и эманацию? Значит, мы здесь имеем дело не с эманацией, то есть не с инобытийно ослабленной сущностью самого божества, но с креационизмом, то есть с учением о творении мира божеством не из себя самого, но из инобытийного ему ничто. Однако сказать так было бы совершенно недопустимой модернизацией всей системы Василида.

В самом деле, Логос-Слово Василида как будто бы имманентно самому божеству, и тогда это божество вовсе не лишено предикатности, а то вдруг объявляется, что оно имманентно панспермии, а то даже является и подлинным законом ее развития. И здесь нельзя навязывать Василиду такую ясность, которой у него не было. И в голове исследователя только тогда и водворится подлинная ясность в отношении Василида, когда он смело сформулирует основную неясность у самого же Василида. Сыновства и архонты Василида сразу и имманентны божеству и являются его инобытием. Они творят и организуют панспермию, а откуда сама-то панспермия? Если она находится уже в самом божестве, то архонтам нечего делать. А если она вне божества, тогда архонты действительно творят и организуют мир. Но тогда водворяется дуализм Бога и мира и творца мира приходится находить в самом же мире. С одной стороны, Василид говорит об «единосущии» трех сыновств исходному и неизреченному первоначалу; и это, конечно, эманатизм и пантеизм. А с другой стороны, однако, творец мира все-таки мыслится отдельно, но он есть тоже порождение панспермии, то есть самого же мира. Путаница эманатизма и креационизма здесь налицо.

б) Нам представляется, что Василид в этом отношении не сказал ничего нового в сравнении с Филоном Александрийским. Мы попросили бы читателя вникнуть в характеристику учения Филона о Логосе, которую мы давали раньше в своем месте (ИАЭ VI 87—89). Там же мы старались обследовать и причины такой противоречивости. Что касается Василида, то эту его противоречивость нельзя понять иначе, как попытку совместить христианский креационизм и языческий эманатизм. Совмещение это логически невозможно. Однако

исторически возможна любая логическая несовместимость и любая логическая нелепость. Так оно и было у Василида; и не будем навязывать ему того, чего у него не было. Потому мы и говорили с самого начала о персоналистическом натурализме, который исторически был оправдан как желание увенчать всю гностическую проблематику, связанную с переходной эпохой.

6. *Учение о спасении*, а) Но интересней всего у Василида теория третьей основной ипостаси — Святого Духа. На самой высокой ступени, как мы сейчас сказали, она является лишь подсобным средством для второй ипостаси, а сама по себе есть только граница между богом и миром. Мы помним, что в сравнении с этим третье сыновство уже предполагает существование людей, хотя о появлении этих последних у Василида нет подробного сообщения. Василид говорит только то, что на каком-то этапе появилось Евангелие, которое, оказывается, еще раньше того было явлено из панспермии посредством Святого Духа первому архонту и его сыну, вследствие чего они раскаялись в своем неведении и сын первого архонта стал называться Христом. Вот этот Христос и был послан людям для возвещения первичной тайны бытия. Но послан он был не в виде человека; а появился некий человек Иисус, оказавшийся первым среди пневматиков, который по внушению Христа и проповедовал последнюю тайну. Проповеданная им тайна разделила людей на пневмачиков, психиков и гиликов. В этом и состояла искупительная жертва Иисуса, то есть, собственно говоря, никакой искупительной жертвы вообще не было. Было приобщение к знанию, указавшему человеку его подлинное и естественное место в мироздании.

Сообщение Иринея (I 24, 4) доводит разницу между Иисусом и Христом до курьеза. Тут мы читаем, что распят был и умер не только не Христос, но даже и не Иисус, а некий Симон Киринейский в телесном облике Иисуса. А Иисус во время этих крестных страданий стоял рядом в телесном образе Симона и смеялся над распинавшими, думавшими, что пневматик не в состоянии свободно менять свою материальную оболочку, и вознамерившимися заставить страдать само божество.

Наконец, после вознесения третьего сыновства, то есть после освобождения всех пневматиков, на весь мир будет ниспослано особого рода *неведение*, которое исключит всякую возможность одной ступени мироздания стремиться к другой ступени и которое научит каждую ступень мироздания удовлетворяться своим собственным и вполне естественным положением, не нуждающимся ни в чем другом. Люди, являющиеся по природе пневматиками, отойдут в высший мир, который для них естествен. Но другие люди, не имеющие такого знания, навсегда останутся на своем месте. И это тоже для них совершенно естественно, потому что «благой вести» Иисуса понять они не могут по самому своему естеству.

б) В результате необходимо сказать, что Василид в корне исказил христианскую идею спасения, основанную на учении об абсолютной личности. Но необходимо сказать также и то, что он в корне исказил язычество. Он объявил законным естественное состояние мира и человека и даже лишил язычество его главной опоры — учения о вечном круговороте хаоса и космоса, заменив этот круговорот вечным единством раз и навсегда данной структуры мироздания.

Правда, в дошедших до нас сообщениях о Василиде многое остается противоречивым и непонятным. Но, как можно думать, едва ли есть какая-нибудь возможность сомневаться в примешивании идеи личного спасения человека к тому круговороту вещества в природе, который уже, во всяком случае, не имеет ничего общего с учением об абсолютном персонализме христианства. Да и абсолютного персонализма у Василида не получается потому, что третья ипостась вовсе не входит в единую личность абсолюта, существующую до всякого мира, но растянута по всему миру и впервые осуществляется только в виде пневматически просвещенного человечества. Впрочем, и первые две пары архонтов, страдающие у Василида неведением и в дальнейшем приходящие к раскаянию, тоже совсем непохожи на абсолютное совершенство первых двух христианских ипостасей.

в) В конце концов необходимо сказать, что в учении о спасении Василид едва ли преодолел материалистический дуализм, которого не было ни в ортодоксальном христианстве, ни в язычестве. Ведь после того как водворяется василидовское вечное «неведение», все существующее обязательно находится только в своем месте в мироздании и уже больше никуда не стремится. Поэтому и материя, лишенная духа и всякого знания, тоже остается на своем месте, и притом навеки. Однако здесь следует сказать, что так оно и должно быть у Василида, поскольку знание, которое он проповедует и которое отчаянным образом противопоставляется материальному бытию, уже по самой своей природе не в состоянии преобразить это материальное бытие. И гностику, собственно говоря, и в голову не приходило спасать материальное бытие, настолько он был погружен в свой гносис.

Материя остается и у Василида и в христианстве. Но в христианстве она освобождается от зла и в этом преображенном виде, соответствующем исходному замыслу творца, остается в вечности. У Василида же материя, хотя она и остается в вечности, но остается там в своем обычном, непреображенном виде во всей своей отдаленности от божества, причем отдаленность эта, с точки зрения Василида, после вознесения пневматиков несомненно возрастает, и это обстоятельство нисколько не беспокоит Василида.

В связи с этим учение Василида о всеобщем восстановлении, так называемом апокатастасисе, с одной стороны, резко отличает его от языческого учения о вечном круговороте времен и до некоторой степени напоминает собою христианскую линеарную концепцию времени. С другой стороны, однако, этот василидовский апокатастасис трактуется только пневматически, а не субстанциально, и в этом его глубочайшее отличие от христианства. А кроме того, апокатастасис в его абсолютном виде отрицался в ортодоксальном христианстве, так как наряду с учением о рае колоссальную роль играло также и учение о Страшном суде и об аде. Тут у Василида уже совсем не было ничего общего с христианской ортодоксией.

г) Наконец, на основании всего предыдущего необходимо установить, что у Василида, несомненно, имеются черты эманатизма, которые М. Э. Поснов находит только в западном гностицизме, как в этом же западном гностицизме у Валентина (ниже, с. 282, 284) можно находить также черты метафизического дуализма. Из этого видно, насколько нужно считать условным тематическое деление гностицизма на восточный и западный. Речь здесь

может идти только о тематическом преимуществе, но не о тематической противоположности.

§ 6. Валентин и его школа[1]

1. *Предварительные сведения.* а) Одним из наиболее выдающихся представителей гностицизма был Валентин. Он родился в Египте в начале II века, получил образование в Александрии, много писал, был христианином и даже претендовал быть епископом в Риме и в конце концов сам же отказался от церкви. Умер Валентин в 60-х годах II века.

У Валентина была обширная школа. Известны такие имена его учеников: Секунд, Птолемей, Гераклеон, Колорбаз, Марк, Аксионик, Вардесан, Феодот и Александр.

б) Очень жаль, что до нас не дошло ни одного сочинения Валентина и приходится знакомиться с ним из вторых и третьих рук. Что он близок к пифагорейско-платонической традиции, это ясно. Но подробности его учения установить в настоящее время невозможно. Валентин, несомненно, был одарен не только философски, но и художественно, например, писал псалмы. Точно судить о Валентине нет никакой возможности. Шесть фрагментов из его сочинений, приводимых у Климента Александрийского, и один фрагмент из Ипполита Римского производят весьма раздробленное и туманное впечатление, допуская разные интерпретации.

Для изучения Валентина приходится пользоваться, правда, довольно подробными сообщениями все тех же Иринея Лионского, Ипполита, Климента Александрийского и многих других авторов. О Валентине у Иринея — очень подробное сообщение, занимающее первые восемь глав I книги его трактата об ересях, куда необходимо прибавить еще и все последующие главы этой книги, посвященные опровержению Валентина. Очень важно также рассуждение Ипполита и его опровержение Валентина (Ref. VI 29, 2—36, 4). Но сообщения эти, во-первых, весьма разноречивы и не совпадают одно с другим. А главное, в них очень трудно отличить Валентина от его многочисленных последователей.

Все это создает для современной науки много непреодолимых трудностей, так что, строго говоря, даже и нет никакой возможности изложить Валентина точно. Но для настоящего исследования, пожалуй, было бы даже совершенно излишним входить в анализ всех этих бесконечных филологических мелочей. Да для нас, в конце концов, даже и не важно, что принадлежит Валентину и что принадлежит его многочисленным ученикам. Мы попробуем дать свободное изложение валентинианства, используя все дошедшие до нас источники и не стараясь обязательно их согласовать в деталях, но стараясь восстановить основной стержень философской концепции Валентина.

в) Система Валентина трудна еще и потому, что она вовсе не является системой только логических категорий, как это мы находим во всем античном неоплатонизме, и несводима ни на какие языческие или христианские идеи. То, что нам известно о Валентине, является, скорее, какой-то грандиозной поэмой, в которой можно находить и философские и мифологические черты, но которые ввиду этого как раз и состоят из разного рода глубоких, но не очень отчетливых образов. Система логических категорий несомненно мыслилась у самого Валентина, но он вовсе не собирался давать ее в самостоятельном виде, а воплотил в ряд мифологических конструкций, анализировать которые приходится уже нам самим.

В дальнейшем мы попытаемся дать сводное изложение системы Валентина без указания разнобоя источников, а потом и историко-философский анализ его системы[2].

2. *Плерома*, а) «Плерома» по-гречески значит «полнота». Она противоположна кеноме, а «кенома» значит «пустота». Учение Валентина есть изображение плеромы и кеномы, включающее в себя различные способы их объединения. Плерома, по Валентину, представляет собою картину постоянно возникающих пар противоположностей. Каждая противоположность носит у него характерное название «эона». «Эон» по-гречески значит «вечно сущее». А так как у греческих философов по причине конкретности их мышления вместо отвлеченного понятия, выраженного существительным, часто употреблялся средний род прилагательного, то эоны Валентина являются сразу и логическими категориями, то есть типами вечности, и живыми существами, то есть мифологическими персонажами. Это делает несомненно наличную здесь диалектику какой-то поэмой универсальных живых существ, причем такого рода живые существа и делают эту диалектику поэтическим произведением, и лишают ее логической ясности и точности.

б) Плерома порождается у Валентина парой противоположностей, которая именуется у него как 1) «первоначало», «первоотец», как «глубина» или «бездна» (bythos), «монада» и как 2) «молчание», «мысль» (ennoia) и «благодать» (charis). Эта первая верховная пара противоположностей Валентина, конечно, заставляет нас вспоминать и неоплатоническую и христианскую первую ипостась. Но в неоплатонизме мы имеем дело с логически отточенным понятием первоединства, а в христианстве — с теорией абсолютной личности. Тут весьма характерно для Валентина смесь язычества и христианства, благодаря которой и возникает у него своеобразная живописность предмета.

Между прочим, в изложении Ипполита в основе всей плеромы Валентина находится не та пара противоположностей, о которой мы сейчас сказали, но Отец просто. При этом все остальные категории плеромы трактуются как результат желания Отца существовать и для всего иного и быть познанным дальнейшими инобытийными существами. С виду это представляется чем-то вроде монотеизма. Но монотеизм здесь у Валентина

---

[1] Об александрийском предшественнике Валентина Карпократе у нас будет сказано ниже ниже (с. 305).

[2] Критический обзор дошедших до нас источников Валентина можно найти в указанной выше книге М. Э. Поснова (с. 476—503).

все-таки не получается, поскольку его Отец не имеет никакой своей истории и своей собственной мифологии. То и другое возникает у Валентина только в связи с последним эоном, Софией, а до Софии священная история и мифология Отца заменяется эманационной логикой безличностного развития абстрактных категорий.

в) Далее, вторая пара противоположностей, возникающая из первой, есть 3) «единородный», «ум» или «отец» и 4) «истина». Тут тоже сразу же вспоминается неоплатонический переход от первоединства к уму. Но почему-то у Валентина здесь не говорится «сын», но говорится «отец», которого он отличает от верховного «первоотца». Эти две пары противоположностей образуют у Валентина то, что он называет первой четверицей. Но философская поэма продолжается дальше, и возникающие здесь новые категории тоже и неожиданны и интересны.

Заметим, что у Валентина противоположности вступают одна с другой в брак, который, впрочем, именуется слишком общим термином «связь» или «соединение» (sydzygia). Кроме того, вторые противоположности не во всех парах женского пола. Да и вообще, если здесь идет речь о браке, то естественно было бы ожидать более красочной характеристики, а не только отвлеченной концепции связи.

г) Из ума и истины рождается, по Валентину, третья пара противоположностей: 5) «логос» и 6) «жизнь». Между прочим, здесь не худо рисуется вторая неоплатоническая ипостась, которая, как мы знаем, является не просто неподвижным умом, но и возвещающим словом и своей собственной умопостигаемой жизнью.

Из этой третьей пары противоположностей у Валентина четвертая пара: 7) «человек» и 8) «церковь». Эта пара производит на нас не только неожиданное, но и весьма углубленное, весьма насыщенное впечатление, о чем нам еще придется говорить в дальнейшем. Но уже и сейчас испытывается настоятельная необходимость отметить, что «человек», о котором идет здесь речь, не только не земной человек, но даже и не небесный человек, и не космический, потому что никакого космоса у Валентина здесь пока нет еще и в помине. Равным образом и «церковь» мыслится здесь, очевидно, тоже сверхкосмически, то есть предвечно. Это — характеристика не космоса, но самого божества, которое здесь не только «очеловечено», но которое является также еще и человеческим коллективом, который именуется здесь как «церковь». Эта «церковь» здесь пока еще сам же бог, но только на весьма конкретной ступени своего развития.

Эти последние две пары противоположностей образуют собой у Валентина вторую четверицу, а вместе с двумя начальными парами противоположностей — восьмерицу.

д) Наконец, имеются сведения также и о том, что из пары противоположностей логоса и жизни возникает еще пять пар противоположностей: 9) «глубинный» (bytinos. которого, очевидно, нужно отличать от «глубины» в исходной паре противоположностей) и 10) «смешение», 11) «нестареющий» и 12) «единение» (henōsis), 13) «самородный» и 14) «удовольствие», 15) «неподвижный» и 16) «слияние», 17) «единородный» и 18) «блаженная». Сказать, что эти категории вполне очевидны, никак нельзя. Вероятно, сам Валентин комментировал их достаточно глубоко. Но на нас вся эта десятерица производит довольно бессвязное впечатление.

Что же касается пар противоположностей из человека и церкви, то, по Валентину, из них происходят еще шесть, составляющих целую двенадцатерицу: 19) «утешитель» и 20) «вера», 21) «отчий (patricos, которого, очевидно, надо отличать и от «первоотца» в самом начале всех противоположностей, и от «отца» второй пары противоположностей) и 22) «надежда», 23) «материнский» и 24) «любовь» (agapē), 25) «вечный» и 26) «разумение» (synesis),27) «церковный»и 28) «блаженство», 29) «вожделенный» и 30) «мудрость» (sophia).

Относительно всей этой двенадцатерицы Валентина тоже нужно сказать, что она производит скорее поэтически-описательное, чем логически-расчлененное впечатление. Тут ясна только общая тенденция Валентина — конкретизировать первую и почти сверхразумную пару противоположностей при помощи все более и более нарастающей жизненной картины плеромы.

Очень важна и еще одна категория для характеристики плеромы Валентина. Это — категория «предела», или «креста», с двойной функцией - отделять от «глубины» первой пары противоположностей все остальные эоны и ограничивать всю плерому от всего иного, то есть от кеномы. Заметим также, что у Ипполита первая пара противоположностей Иринея отсутствует, а вместо нее выставляется «отец», который настолько высок, что даже не есть эон. Но остающиеся 28 эонов восполняются Христом и Духом Святым (о чем дальше), которые тоже объявлены эонами.

Тем самым в плероме было восстановлено спокойствие. Но это означало также и то, что Софии пришлось расстаться со своей безумной дерзостью, которую Валентин именует Энтимесой (enthymēsis, «помышление») Эта дерзкая мысль Софии оказалась отброшенной в кеному уже самим Пределом, где она потеряла всякие форму и образ и даже перестала существовать в собственном смысле слова.

3. *София и плерома*. До сих пор не было речи о кеноме, потому что София была последней женской противоположностью плеромы. А как раз София является той центральной фигурой у Валентина, при помощи которой он изображает кеному и ее судьбу.

а) Прежде всего перед нами возникает здесь интереснейшее зрелище. София, хотя это и эон, входящий в плерому (именно 30-й ее эон), вдруг пытается устремиться к верховному первоотцу, минуя все посредствующие эоны. Это вносит смуту во всю плерому, и для устранения этой смуты вторая пара первой четверицы, а именно ум и истина, которыми как раз и пренебрегло София в своем стремлении к первоотцу, породили еще новую пару эонов, а именно Христа и Духа Святого. Еще до того дерзость Софии была остановлена Пределом, или Крестом, который не допустил ее двигаться к первоотцу и заставил ее вступить в брак с ее законным женихом, Вожделенным, то есть с 29-м эоном.

б) Явление Христа и Духа Святого оказывается причиной не только умиротворения Софии, но и умиротворения всей плеромы, которая была потрясена дерзостью Софии. Христос, водворяя нарушенный мир в плероме, впервые создает для нее непоколебимое основание. Именно благодаря Христу все моменты плеромы непоколебимо становятся самими собою. И даже больше того. Поскольку Христос является порождением второй

пары противоположностей, а именно Ума и Истины, то как раз он впервые и доказал необходимость всеобщего подчинения первоотцу и непоколебимость всей плеромы. Все постижимое в ней явлено в Христе, а основная иерархическая последовательность ее ступеней подтверждена Духом Святым. С появлением Христа и Духа Святого все мужские эоны от высшего до низшего стали Умами и Словами, Человеками и Христами, а все женские эоны стали таким же образом Истинами, Жизнями, Церквами и Духами.

Все это великое деяние Христа и Духа Святого не ограничивалось воздействием на плерому. Ведь за плеромой следовала кенома, а оставить эту кеному на всю вечность только одной пустотой было бы недопустимым уже и для самой плеромы. Плерома, утвердившись сама в себе, должна была наполнить и пустоту, чтобы сделать ее не какой-нибудь враждебной силой, но продолжением и завершением самой же плеромы. Однако никакое воздействие на кеному не могло осуществиться без Софии. Ведь, как сказано, именно София и была последним завершением плеромы; и плерома только при помощи Софии могла преобразить кеному.

Но София и здесь не сразу оказалась на высоте своего положения. Восстановиться в плероме она смогла только благодаря исключению из себя Энтимесы, то есть слепорождающего переживания; а это лишало ее полного совершенства, так как в ней не оказывалось внутреннего и восторженно творческого принципа. Для того чтобы преобразовать Софию не только в ее отношениях к плероме, но и в ее отношениях к кеноме, плерома порождает предвечного Иисуса, которого Валентин отличает от первого Христа.

4. *София и кенома*. а) Итак, обрадованная полученным умиротворением плерома создает еще предвечного Иисуса, которого, как мы сейчас сказали, надо отличать от только что упомянутого у нас Христа. Уже тот первый Христос из жалости преображает также и Энтимесу, даруя ей бытие и форму, вследствие чего она теперь начинает носить и свое имя Ахамот (это еврейское слово, обозначающее «мудрость», то есть греческую Софию), но она пока еще пребывает в кеноме. А Иисус дает ей не только бытие и форму, но еще и знание.

б) Далее, преображенная София-Ахамот, наделенная не слепым, но уже сознательным стремлением к плероме, вступает в брак с ангелами, окружавшими Иисуса в тот момент, когда он давал ей знание. От этого брака рождается Демиург, который, наконец, и создает космические семь сфер и тем самым весь материальный мир, а это уже заполняет кеному и лишает ее первичной бесформенности.

Однако сам Демиург, по Валентину, не обладает тем знанием, которым обладает его мать София-Ахамот, и тем самым он ничего не знает даже и о самой плероме. Кроме Демиурга, рожденного от брака с ангелами, Ахамот рождает из своей печени (по поводу недопущения ее в плерому) еще и Космократа, то есть дьявола, носителя всего злого в мире. Дьявол уж тем более не знает о высоких стремлениях Ахамот.

в) Чтобы не запутаться в этой философской поэме Валентина, надо все время отдавать себе отчет в том, что София наделена у Валентина чисто человеческими чертами. Для искоренения в Софии проявленной ею дерзости понадобилось явление двух новых эонов, Христа и Духа Святого. Но, будучи очищенной от своей дерзости в отношении плеромы, она, сохраняя в себе природу эона, сохранила и стремление к дальнейшему порождению. Но оказывается, что творение это она тоже не может осуществить в совершенной форме. София рождает из себя то, что мы теперь называем миром. Но мир этот у нее лишен того знания о плероме, которым владеет она сама. Поэтому мир этот, лишенный ее знания, вечно стремится не зная куда. Вся природа полна печали; но она не знает, в силу чего и ради чего у нее эта печаль. Вся материя есть не что иное, как печаль самой Софии-Ахамот, из ее ужаса появились горы, из ее слез — моря, а из ее отчаяния — демоны. Демиург — существо доброе. Но он тоже лишен знания и ничего не знает о плероме.

Ясно, что подобного рода миротворение не может удовлетворить ни созданную мировую область, ни самое же Софию.

г) Тем самым, по Валентину, возникает необходимость еще третьего Иисуса, сына Духа Святого, который в данном случае отождествляется с Софией, и того Демиурга, который, как сказано, был весьма несовершенным созданием самой же Софии. Этот третий Иисус наконец и посылает знание, которого не хватало созданиям Софии, то есть миру и человеку.

За этим Иисусом идут те, которых уже сама София создала в виде духовных, но пока не обладающих абсолютным знанием существ. Это — «духовные» (pneymaticoi). Что касается «душевных» (psychicoi), к которым относится и сам Демиург, то после покаяния они тоже получают свое относительное спасение. И, наконец, «телесные» (sōmaticoi) истребляются огнем, возникшим из земных недр и тоже погибающим после уничтожения «телесных». Тем самым гибнет в огне и вся материя.

Таким образом, кенома, сначала заполненная несовершенно, а именно творениями Софии без знания о плероме и потому в основном гибнущими в дальнейшем, просвещенная этим знанием от Иисуса, в лице избранных пневматиков уже примыкает к самой плероме и даже является ее ликующим завершением. Тут-то, если исходить из концепции Отца, по Ипполиту (см. выше), и осуществляется заветное желание Отца. этой причины возникновения и плеромы и кеномы, быть познанным со стороны творимого им инобытия. Пневматики, таким образом, и есть вся цель творения.

д) Такая величественная и трагическая поэма Валентина исторически будет совсем непонятна, если мы вслед за буквальным ее изложением не произведем соответствующего анализа. Нужно только не сбиться при усвоении системы Валентина в целом.

Прежде всего, очень важно представлять себе то, что основная роль во всей этой грандиозной поэме Валентина принадлежит не чему иному, как Софии. И тут две стороны — отношение Софии к плероме и отношение ее к кеноме. В отношении к плероме основными являются три обстоятельства: дерзость Софии, усмирение этой дерзости Христом и отказ Софии от жгучего аффекта самовластия путем выбрасывания этого аффекта в кеному. Картина отношения Софии к кеноме характеризуется у Валентина тоже тремя обстоятельствами: созданием в кеноме мира, ничего не знающего ни о самой Софии, ни тем более о плероме; картиной страждущего мира, вечно тоскующего и

потому вечно стремящегося в неизвестную и бесконечную даль; и — дарованием этому страждущему миру и человеку знания о плероме, которое приобщает их к плероме, когда уже и сама кенома становится законным завершением плеромы.

Попробуем дать себе отчет в этой небывалой для всей античности философско-мистической поэме Валентина. Мы коснемся сначала структурно-методологической стороны этой поэмы.

5. *Персоналистически-мифологический аллегоризм*. а) Необходимо прежде всего отдать себе отчет в логической конструкции самой концепции эона. Вся система Валентина есть система эонов, почему и анализ самого понятия эона должен у нас предшествовать всяким другим рассуждениям. Мы уже сказали выше, что эон Валентина вовсе не есть ни просто логическая категория, ни просто живое существо. Разберемся в этом.

Бросается в глаза то, что эон, будучи живым существом, все-таки не есть миф в обычном античном значении этого слова. Античное мифологическое существо, по крайней мере в своем развитом виде, обязательно антропоморфно. Оно имеет голову и туловище, руки и ноги; и оно говорит по-человечески и ведет себя по-человечески. Ничего подобного нельзя наблюдать в эонах Валентина. Перед нами здесь несомненно живые существа, но в них нет ничего антропоморфного. Здесь только то, что можно назвать объективной субстанционализацией абстрактного понятия. Другими словами, это не есть миф в собственном смысле слова, но уже только олицетворение абстрактного понятия, то есть уже только аллегория.

б) Однако и этого сказать мало. Ведь настоящую аллегорию мы имеем в басне, в которой баснописец хотя и рисует нам живых существ, то есть животных, тем не менее он вовсе не предполагает реального существования таких животных, которые говорили бы человеческим языком и которые поступали бы по-человечески. Все эти стрекозы, муравьи, все эти лебеди, щуки и раки являются в басне только иллюстрацией абстрактного понятия; и вся суть здесь вовсе не в этих животных, а в том абстрактном понятии или моральной норме, внешним выражением которых являются все басенные персонажи. Совсем другое — эоны Валентина.

Эти эоны действительно являются аллегориями. Но эти аллегории наполнены у Валентина не абстрактно-моральным смыслом, но высочайшим философским содержанием, которое в античности приписывалось только богам или демонам. Следовательно, эоны Валентина — это не просто аллегория, но мифологизированная аллегория. Они не просто иллюстрация или пример, сам по себе условный, необязательный и вполне заменимый любыми другими примерами. Они, но мысли Валентина, действительно существуют; и их существование даже более первичное и более насыщенное, чем просто существование вещей. Ведь они же и являются содержанием плеромы. А плерома, по Валентину, и есть наивысшее бытие и даже наивысшее, уже абсолютное, божество. Поэтому обычная квалификация эонов Валентина как только аллегорий совершенно никуда не годится. Это не аллегория, но, как мы сейчас сказали, мифологизированная аллегория, субстанциализированная аллегория, то есть сама же вечность, так что каждый отдельный эон есть только тип вечности, и в его смысловом содержании ровно нет ничего басенно-аллегорического. Однако мало и этого.

в) Дело в том, что вся плерома, завершением которой является София, явно возникла у Валентина под сильным впечатлением того, что мы теперь называем *личностью* в противоположность вещам и природе. Вспомним то, что выше мы говорили о дерзаниях Софии. Тут сказался у Валентина не только опыт личности, но опыт личности своевольной, своенравной, дерзкой и капризной. Античные боги тоже своенравны и капризны и даже обладают еще худшими слабостями и пороками.

Но ведь это же не есть личность в собственном смысле слова! Каждый античный бог есть только предельное обобщение тех или иных сил природы, той или иной области природы. И раз природа, и природа вообще и человека в частности, всегда своевольна и капризна, то нет ничего удивительного и в том, что и античные боги тоже капризничают, тоже ссорятся и даже дерутся между собой.

Но совсем другое дело у Валентина. Ведь плерома для него — это есть абсолютное божество, которое выше и всякого природного человека и выше самой природы, выше самого мира. О каких же капризах такого божества может идти речь? А вот у Валентина София как раз своевольничает и капризничает. Она есть завершение абсолютного божества, то есть само же божество. И тем не менее она и капризничает, и страдает, и печалится, и тоскует, и стремится неизвестно куда, и никак не может, а может быть, даже и не хочет создавать что-нибудь совершенное и безупречное. Она берется создавать мир. Но что это за мир? Он тоже тоскует и стремится неизвестно куда, он тоже чувствует себя в тупике и тоже не знает, куда деться.

г) Таким образом, у Валентина выражен совершенно новый, совершенно не античный опыт личности. Но Валентин еще не может представить себе эту личность в абсолютном виде. Она полна всяких несовершенств и требует для себя спасения откуда-то извне. Но откуда же это «извне»? Ведь, по Валентину, ничего же не существует, кроме плеромы, значит, опять-таки сама же плерома должна спасать и Софию и созданный ею мир. Но ведь София есть не что иное, как сама же плерома, то есть максимально совершенное ее выражение. Следовательно, сама плерома втягивается в судьбы кеномы и поэтому в конце концов сама же и должна спасать себя.

Нельзя себе и представить более ясной картины: открыта абсолютная личность, но эта личность полна несовершенств. Следовательно, мы будем правы, если скажем, что у Валентина не только мифологизированная аллегория, но и личностно-мифологизированная аллегория. Поэтому мы и употребили выше термин «персоналистически мифологический аллегоризм».

После всего этого, получив ясное представление о методологической структуре концепции Валентина, мы сможем говорить также и о содержании этой концепции, то есть в первую очередь о ее исторической значимости. В историческом отношении поэма Валентина является небывалым образцом переходного времени от античного язычества к средневековому христианству, так что делается понятным и ущербность проповедуемого здесь христианства, и гибель непреодоленного здесь язычества.

6. *Валентинианство и ущербное христианство*. Сам Валентин, как мы уже говорили, считал себя

христианином и даже претендовал на епископство, к чему он, конечно, не мог быть допущен и вместо этого вообще даже отошел от церкви.

а) Действительно, христианского у Валентина очень много. И самое главное — это *опыт абсолютной личности*, которого не знали античные люди. Мы уже сказали, что античные боги — это вовсе не личности, если понимать личность абсолютно. А там, где античные люди заговаривали о настоящем абсолюте, они уже переставали говорить о богах, и говорили о всеобъемлющем первоединстве. Это последнее и было для античности абсолютом, но оно не было личностью, не имело своего имени и не имело своей биографии. Для Валентина же, как и для христиан, абсолют есть в первую очередь личность. Но как он рисует эту личность?

Конкретно говоря, вместо единой и абсолютной личности Валентин создает целых 30 эонов, которые, даже если их взять в целом, весьма слабо рисуют абсолютную и единую природу божества. Собственно говоря, это — не одна, а тридцать личностей, так что об абсолютном единстве говорить тут весьма трудно. Личность, как об этом учило христианство, единственна и неповторима, и никакие составляющие ее моменты не могут нарушить этой личностной специфики. Правда, как указано выше, Отец, по Валентину, согласно данным Ипполита, заметно больше приближается к христианскому монотеизму; и валентинианин Марк учил, что тридцать эонов плеромы есть не что иное, как самосознание единого божества (Ириней I 14, 1). И то, что сам Валентин затрудняется признать свою плерому единой и абсолютной личностью, явствует не только из поведения Софии, нарушающей своей дерзостью единство абсолютной личности, но также из того, что требуется еще порождение Христа и Духа Святого для того, чтобы утвердить единство плеромы и сохранить в целом и на месте наличные в ней эоны. Этот Христос — вовсе не богочеловек, так как он появляется еще до создания мира и человека. Он есть самоутверждение плеромы, не способный к единству и требующий этого единства от своего же собственного, но уже дальнейшего развития.

Подобного рода концепция вносит в плерому то, что теперешние историки теологии называют *субординацией*, «подчинением». Получается, следовательно, что все эоны слабее один другого и приходят к Софии, которая уже и совсем нарушает все права абсолютного божества. Поэтому субординация исключает возможность абсолютной личности и вносит внутреннее расстройство в эту личность. Такая абсолютная личность, конечно, весьма далека от христианства. Но зато она является сущностью чисто языческого представления о богах. Это, рассуждая исторически,— весьма ущербное христианство, или христианство того своего начального периода, когда оно еще целиком не отошло от язычества.

б) Плохое христианство получается, далее, у Валентина также и в его обрисовке отношения плеромы к тому небытию, которое ее окружает, то есть к кеноме. Христианский бог создает мир из ничего, но вполне по своему образу и подобию. Человек, в качестве наивысшей ступени развития творения, чист и безгрешен, как и само божество. Но, будучи, инобытием бога, он имеет возможность утверждать себя в том виде, в каком ему хочется. Он злоупотребляет дарованной ему свободой и отпадает от бога, вследствие чего и возникает первородный грех как проклятие всего мира.

Совсем другая концепция у Валентина. У него грешит не человек, творение божие, но грешит само же божество, и еще до всякого миротворения. Несовершенство мира Валентин, таким образом, возводит к самому божеству, так что уже и само божество трактуется как ущербное. С исторической точки зрения — это не христианство, но — полное издевательство над христианством.

в) Наконец, и спасение мира от зла трактуется у Валентина с виду как будто по-христиански, но на самом деле вполне антихристиански. С точки зрения христианства, мир и человек, страждущие и погибающие от первородного греха, нуждаются в особой божественной помощи, которую, очевидно, уже никто и ничто не может оказать, кроме самого же божества.

Но для этого христианству необходимо было показать, что материя в своей основе вовсе не есть та плохая материя, которой она стала в результате мирового грехопадения. Христианство хотело доказать, что материя тоже способна быть богом, причем именно наивысшим и абсолютным божеством, то есть божеством в его личностной субстанции. Отсюда — учение о богочеловеке Христе, который является и Богом по своей субстанции, и материей тоже по ее субстанции, то есть является богочеловеком. Ничего подобного — у Валентина.

Прежде всего, Христос у него вовсе не такой абсолют, который несовместим ни с каким несовершенством, ни с какой дробностью или частичностью. У Валентина, как мы видели, целых три Христа; и это потому, что Христос у него вовсе не Бог в его абсолютной субстанции, а только то или иное его далеко не окончательное порождение. Кроме того Христа, который мыслится у Валентина еще предвечно, Валентин рисует Иисуса, способного только целесообразно оформить тварь, но не способного дать ей знание о подлинном абсолюте. Третий Иисус дает это знание и тем спасает весь мир и человека. Но этот третий Иисус — тоже вовсе не богочеловек. И спасение, которое он дает миру и человеку, заключается только в доставлении всему тварному миру знания о плероме, но это спасение только при помощи одного знания опять является не христианством, но его сущностной критикой.

В христианстве и Христос — богочеловек, и спасение мира происходит в самой субстанции человека, а не только при помощи его познавательных функций. Христианство учит не больше, не меньше, как о воскресении всех мертвых в конце времен. Но гностик хотел спастись знанием, а не спастись в своем теле, причем знанием весьма дерзким и самовластным и, мы опять сказали бы, вполне капризным. В христианстве же вместо этого Христос спасает мир и человека не знанием, но верой и в самой их субстанции, то есть в их телесной природе, которая, как благодатно спасаемая, смиренна и глубочайше чувствует свое несовершенство. Гностик лишен этого смирения. И он сам же разоблачает себя, поскольку спасаются у него только пневматики, а все остальные люди погибают, как погибает и вся материя, которая объявлена злой, в то время как христианский богочеловек имеет своей целью не уничтожить, а именно спасти материю и рассчитывает не на избранных пневматиков, но решительно на всех при условии их смирения перед божеством. А это значит, что и в вопросе о спасении мира христианство Валентина либо сводится к нулю, либо оказывается весьма ущербным.

Весьма характерно, что у валентиниан были споры о теле Христа, причем восточные сторонники Валентина признавали это тело только духовным, а западные допускали душевное тело. Но ни те, ни другие не говорили о физическом и материальном теле Христа. Такого тела у него, по единодушному мнению всех валентиниан, не было.

г) В этом сложном историческом вопросе об отличии валентинианства от ортодоксального христианства очень легко сбиться с толку, что и заставляет нас подчеркнуть здесь некоторые детали.

Именно, почему валентинианский Иисус не спасает материю и почему материя эта гибнет без следа? Это потому, что валентинианская материя по самой своей природе есть злая и, мы бы сказали, незнающая, то есть глупая, материя. Она ведь есть не что иное, как объективация печали Софии-Ахамот, а печаль эта возникла ввиду несовершенства софийного творения. Для христианства же, наоборот, материя сама по себе вовсе не злая. Она есть благое творение божества и только в дальнейшем делается злой ввиду первородного греха человека. Поэтому ортодоксальный Христос уничтожает не материю, но зло, присущее материи. Сама же материя здесь не только остается, но даже становится самим Богом в лице богочеловека Христа.

Но тогда становится понятным, почему и сам Христос воскресает телесно и церковь верит в будущее воскресение мертвых. Другими словами, в сравнении с ортодоксальным христианством валентинианство просто недостаточно материалистично.

Весьма характерно, что в спасении человечества у валентиниан главную роль играет, как мы сказали, знание, а не объективная субстанция человека. Но объективная субстанция человека и мира есть материя. Поэтому, если выражаться точно, то валентинианское спасение через знание есть не что иное, как критика телесного воскресения и самого Христа и, в будущем, всего человечества.

д) Характерно, что, согласно валентинианам, образ девы Марии отнюдь не является существенным достоянием всего догмата о спасении. Дева Мария потому выдвигалась христианством на первый план, что оно верило в Христа, реально воплощенного в материи, а не просто как в мыслителя-пневматика. И материя, в которую воплотился Христос, должна быть чистой и безгрешной, смиренно и восторженно принимающей на себя божественную субстанцию. Валентиниане же учили, что дева Мария есть только простое вместилище Христа и что Христос проходил через нее, как вода проходит через трубу. И это ясно. Раз нет субстанциально телесного воплощения бога, то и дева Мария отвергается в самом своем матерински-телесном существе.

е) Наконец, тут важно не запутаться еще и в вопросе о соотношении Валентина с язычеством.

Ведь у античных философов материя тоже не есть зло, поскольку она способна воплощать в себе как все злое, так и все доброе. Зло начинается у античных мыслителей только тогда, когда эйдос воплощается в материи не целиком, но только отчасти, то есть уродливо. Поэтому у древних материя при условии совершенного воплощения в ней эйдоса тоже воскресает, как и в христианстве. Но античность не понимала безусловной и неповторимой личности. Поэтому материя у нее то воскресает, то погибает, и притом бесконечное число раз, здесь ведь всеобщий и вечный круговорот вещества в природе. И вообще то зло, о котором учили в античности, является вполне естественным достоянием космоса, так что античный философ, созерцающий это вечное превращение космоса в хаос и хаоса в космос, остается совершенно спокойным; и его личность при этом нисколько не трепещет, потому что сама-то категория личности у него целиком отсутствует в качестве неповторимой субстанции.

И полную противоположность этому составляет христианство, для которого и бог один, и мир один, и первородный грех один, и спасение от греха одно, и вечное торжество божественной правды и любви тоже одно. И вообще говоря, личность здесь есть нечто единственное и неповторимое, а не просто повторяющийся момент в общем круговороте вещества в природе. И любопытно, что этот христианский момент неповторимости весьма отчетливо остается и у Валентина. Но неповторимость не нуждается у него ни в материи, ни в богочеловеке Христе, ни во всеобщем воскресении мертвых и всей материальной природы, а только в знании и только в пневматиках, реализующих это знание.

Итак, концепция Валентина, во всяком случае, есть весьма ущербное христианство. Но она также есть и весьма ущербное язычество, если не прямо его гибель.

7. Валентинианство и гибель язычества. После всего изложеного у нас выше едва ли нужно будет особенно много распространяться на тему о гибели язычества у Валентина.

а) В самом деле, языческая античность, воспитанная на телесных интуициях, понимает, конечно, и предел всякой телесности как тоже телесный космос. Он вечен и прекрасен; но он все же есть в конце концов только вещь, только материальное тело. Он может возникать, как из мрамора или меди возникает статуя, он может и погибать, превращаясь в бесформенный металл или камень. И возникновение и гибель космоса вполне естественны; и в этом вечном круговороте хаоса и космоса даже и заключается для античности наивысшая правда и красота. Того, что в этот космический круговорот вещества вмешивается какая-то посторонняя сила, какая-то своенравная и капризная *личность*, этого языческим философам было не понять. И если Валентин так решительно изображает дерзость Софии, то признание этого язычеством означало бы только гибель самого язычества.

В крайнем случае языческий философ мог бы признать все это повествование о Софии только забавной сказкой, только субъективной фантазией и только художественным романом. Ипполит (Ref. VI 42) говорил, что у Валентина здесь было видение (horōma), из которого у него и породился его «трагический миф». Понимать ли это «видение» как некоего рода систематическую медитацию, включая соответствующее визионерство, или как просто религиозно-философскую интуицию, судить об этом в настоящее время трудно. Но что из этого у Валентина получился трагический миф, это не вызывает никакого сомнения. Повествование о Софии — это даже и не поэма, даже и не роман, а самый настоящий трагический (хотя и с благополучным для пневматиков концом) миф. Но этот трагический миф как раз и свидетельствовал о гибели как языческого трагизма, так и языческой мифологии.

б) Не лучшая судьба ожидала и учение Валентина о *творческих деяниях* Софии. Прежде всего, античный философ очень смутно представлял себе самый процесс творения. Лучше всего и проще всего было для античности

представлять себе мир вечным и несозданным. Правда, о Демиурге говорилось в античности много. Однако этот античный Демиург, скорее, был оформителем и организатором материи, но отнюдь не ее творцом. Античная эманация, то есть исхождение из божественной сущности, кое где отличалась от сотворения из посторонних материалов. Но различие это было и редкое и не очень существенное. Представить себе мир как создание личного бога — это гибель для язычества.

в) И далее — что же это за *творение*? София творит очень плохо. Мир, возникший в результате этого творения,— плохой мир, неудачный мир, вечно страждущий и неизвестно что ищущий мир, мир без знания о своем творце, мир без цели и слепо выполняющий неизвестную ему цель Софии, стремящейся посредством этого мира вернуться в плерому. В античности космос тоже отнюдь не всегда отличается совершенством. Он есть совершенство только в пределе, только в своем конечном обобщении. И главное — античный космос самоценен, в отличие от лишенной собственного смысла кеномы Валентина. Самоценность античного космоса нисколько не мешает возникновению в нем разного рода несовершенств, представляющих собою только естественный результат космического становления. Главное же здесь заключается в том, что никто в античном космосе не плачет о его несовершенстве; и уже тем более не плачет тот Демиург, который создал этот несовершенный космос. В античности все это только естественно, и плакать тут нечего и не о чем.

Но что делает из этого валентиновская школа? Оказывается, что и сам творец этого мира, София, печалится и тоскует о своем же собственном творении. И то, что создано Софией, тоже тоскует и плачет. Что такое море? Ведь это же только слезы страждущей Софии. Что такое горы? Ведь это же только ее ужас перед своим же собственным созданием. Даже сама материя онтологически представляет собою здесь только объективацию софийной печали. В гностическом чувстве природы всегда есть нечто тоскливо-щемящее и загубленное, одновременно безвыходное, но затаенным образом страстно ищущее и бессильно обнадеженное.

Тут сама собой напрашивается мысль, способная извратить всю возникающую здесь историческую картину. Могут сказать, что и в античности вся природа есть не что иное, как воплощение божества, и потому все эти слезы и ужасы можно находить и в античной природе. Это соображение совершенно неправильно. Конечно, в земледелии было много всяких несовершенств, и земледелие это возглавляется Деметрой. Но все дело в том и заключается, что Деметра не личность, но только обобщение известной области природы. И Посейдон не личность, но тоже предельное обобщение всей жизни моря в целом. Поэтому в античности никто не плачет, когда думает о совершенствах человеческого земледелия или о той гибели, которую часто приносит с собой море. В античном чувстве природы нет сердечной интимности, нет субъективного трепета, нет изысканной тонкости одиноко и томяще ощущающей себя личности.

Мы бы сказали, что в этом валентинианском море как в слезах Софии и в этой материи как в печали ее творца, скорее, звучит нечто *романтическое*, поскольку новоевропейский романтизм тоже возник как уход одинокой и страждущей личности в бесконечные и недостижимые дали. Тут нет ничего ортодоксально христианского, кроме общего опыта личности, поскольку христианство проповедует не скорбь о бессмысленности природы, но скорбь о грехе, в который погружен и весь мир и вся природа. Но в данный момент для нас важно еще и то, что в таком романтизме нет и ничего языческого, поскольку язычество не есть интимно и утонченно субъективный уход в бесконечную даль, но спокойное радование по поводу вечного круговорота вещества в природе, вечно переходящего от хаоса к космосу и от космоса к хаосу. Картина природы у Валентина — яркая и блестящая, но это — не христианство и не язычество. Это — мечта и пророчество о новоевропейском романтизме.

Если язычество, выросшее на интунциях вещественного тела, всегда космологично, поскольку чувственно-материальный космос — это и есть предельно обобщенное и вполне вещественное тело; и если ортодоксальное христианство, воспитанное на интуициях личности, а не вещи, требует окончательного спасения мира и человека без уничтожения тела, но с его воскресением в богочеловеке,— то валентинианское христианство и не космологично и не личностно только, но исключительно пневматологично, проповедуя гибель всего телесного, а не его спасение и воскресение. Античность — это самодовлеюще-созерцательная, всегда спокойная и умиротворенная скульптура. Романтизм же — это беспокойно-страстная, безысходно трепетная, вечно ищущая и уходящая в бесконечную даль музыка. Античная скульптурная уравновешенность у Валентина погибла, и вместо этого у него господствует аффективный личностный порыв. Личностный момент представлен у Валентина очень сильно, но этот момент не дошел здесь до своей телесной воплощенности. а остался только в виде пневматологии, сначала страждущей, а потом умиротворенной. В этой концепции язычество и христианство переплетаются неимоверно чудовищным образом, так что иной раз даже трудно различить их у Валентина. Но объективный историк беспощаден; и он как принципиально, так и фактически обязан различать эти две стихии у Валентина с учетом их неимоверного переплетения.

г) Но если весьма ущербное язычество было у валентиниан в их учении об абсолютной природе божества, а также и в их учении о творении мира, то уже совсем ничего языческого не оказалось у них в теории *спасения мира*. Ведь ни о каком же спасении мира в античности не может быть и речи. Мир у древних вечно нарождается и процветает, но так же вечно стареет и погибает. Вместо этого у валентиниан целая теория вечного спасения мира и человека, что уже ни при каких подходах к язычеству ровно ничего не содержит в себе языческого. И тут у Валентина опять целая поэма, целая трагедия, а мы бы даже сказали, целый мистический роман.

Основа всего этого повествования заключается в том, что София-Ахамот мыслится весьма несовершенным существом, пребывающим, собственно говоря, даже вне плеромы. Это приводит к тому, что она создает такой же несовершенный мир или, вернее, создает Демиурга, не обладающего знанием плеромы, и уж он-то и создает семисоставный космос (имеются в виду тогдашние семь планет) и таких же несовершенных, вечно ищущих и не знающих самого главного людей. Из аффективной дисгармонии Софии возникает даже сам дьявол, как и весь демонический и материальный мир. Все это никуда не годится, и все это должно погибнуть. Спастись может только

такая тварь, которая будет иметь знание о плероме. Да и сама София может окончательно утвердиться в плероме только путем возвращения к чистому знанию плеромы.

Как сказано, для этого посылается третий Иисус, причем характерно: этот Иисус рождается от соединения Духа Святого как представителя плеромы и Демиурга как представителя кеномы. А Дух Святой отождествляется здесь с Софией или, вернее, с тем ее моментом, который в кеноме единственно сохранил природную связь с плеромой. Вероятно, у валентиниан тут дело не обошлось без путаницы и разноречия. Но основное остается, а именно явление третьего Иисуса.

Тут же еще и новая усложненность. Этот третий Иисус все же не спасает всей кеномы. Вся кенома, не приобщенная к пневматике, просто погибает бесследно. Оказывается, что Демиург был создан одновременно с огнем, так что, когда Демиург спасается через Иисуса, благодаря пневматологии, огонь, не приобщенный к знанию, получает для себя наивысшую силу, а эта наивысшая сила есть только самоуничтожение. Огонь пожирает всю материю и тут же погибает и сам вместе с нею. Язычники, знающие, по Валентину, только материю, тоже все погибнут. Но иудеи квалифицируются у Валентина уже не как «телесные» (гилики), но как «душевные» (психики), и поэтому они спасаются вместе с Демиургом, но уже теряют при этом свою телесную природу. Спасение психиков не абсолютно, они остаются вне плеромы, в ограде. Окончательное же и безоговорочное спасение, то есть пребывание в плероме, предоставляется только пневматикам, а этой пневме их научил третий Иисус.

Между прочим, не так проста и история спасения самой Софии. В конце концов оказывается, что настоящая и подлинная София вступает в брак со своим законным спутником по плероме, с Вожделенным. А та София, которая творит несовершенного Демиурга, находится вне плеромы, хотя и сохраняет о ней память, тоскует о ней и стремится к ней. Чтобы спастись, ей необходимо расстаться с порожденной ею материей, поскольку эта материя и есть не что иное, как ее объективированная страсть. Таким образом, после очищения от этой материи как от софийной страсти она и возвращается в плерому. Здесь она вступит в связь с предвечно ей предназначенным Иисусом, то есть вторым Иисусом. А души спасенных вместе с Софией пневматиков в качестве невест вступают в брак с ангелами, являющимися в плероме вместе со вторым Иисусом.

Наконец, в вопросе о вечном спасении мира и человека у Валентина тоже имеются две идеи, в корне противоречащие язычеству и свидетельствующие о том, что здесь перед нами не что иное, как самая настоящая гибель язычества.

Во-первых, как мы уже сказали выше, ни о каком вечном спасении мира и человека не может быть и речи в язычестве. Мир и человек в античности пребывают в вечном круговороте и свидетельствуют только о постоянном круговороте вещества в природе. И если у Валентина мир и человек спасаются, то это значит у нас только то, что подобного рода теория свидетельствует о гибели язычества.

Во-вторых же, у Валентина, собственно говоря, ничего не говорится специально о спасении мира. Ведь мир есть нечто материальное. А вся материя, по Валентину, должна погибнуть. Тогда о каком же спасении мира может идти речь? И действительно, отчетливо говорится у Валентина только о спасении человека. Да притом еще не надо забывать, о каком человеке здесь говорится. Ведь, по Валентину, необходимо говорить только об абсолютном спасении пневматиков и об относительном спасении иудеев (как психиков). Да и сам Иисус (третий) тоже не очень-то телесен. Ведь он тоже есть только пневма, то есть только дух; и рожден он тоже, собственно, только от Духа Святого самой Софии, потому что Демиург, который спасается через Иисуса, тоже спасается благодаря своей нематериалыюсти, то есть благодаря своему отречению от материи.

В конце концов можно сказать, что у Валентина если что и спасается, то только сама же плерома, а не кенома.

Заметим, что и основной персонаж «трагического мифа» Валентина тоже отличается исключительно пневматическими чертами. У Валентина мы имеем в конце концов целых три Софии, и все они так или иначе пневматологичны.

Первая София, будучи 30-м эоном плеромы, есть пневма уже по самому своему существу, поскольку ее наименование как «мудрости» мало чем отличается от «пневмы». Вторая София отрывается от плеромы и уходит в кеному. Но весь смысл ее пребывания в кеноме только в том и заключается, что она все время вспоминает о плероме и стремится вернуться к чисто пневматическому существованию.

Но и третья София, то есть та, которая спасается благодаря третьему Иисусу, уже и подавно представляет собою апофеоз пневматологии.

Античность же — это не пневматология. Это — чувственно-материальная космология, не стремящаяся ни к какому спасению, потому что космос в античности никогда и не погибал в окончательной форме. Гибель космоса в античности — не абсолютная, но относительная, потому что временная и периодическая.

В итоге скажем еще раз: валентинианство есть замечательный символ гибели всей языческой античности.

§ 7. «Деяния Фомы»

В гностической литературе имеется один анонимный памятник под названием «Деяния Фомы», представляющий для нас особый интерес, хотя в нем и нет углубленной гностической идеологии. Кроме того, материалы этого памятника отличаются весьма неоднородным характером, что и заставляет современных исследователей находить здесь разного рода противоречия и наслоения, представляющие собою следы разных редакторских рук. Вся эта историко-филологическая сторона «Деяний Фомы», конечно, не подлежит нашему рассмотрению. Но в этом памятнике имеется два замечательных места, о которых мы не можем не сказать, а именно: гимн к Софии при изображении первого деяния Фомы и гимн о странствиях души в девятом деянии Фомы. Оба эти художественные произведения имеют для нас значение не меньшее, чем теоретическая идеология гностиков, а в

некотором отношении даже еще большее значение[1].

1. *Гимн к Софии*, а) Первый гимн воспевает бракосочетание Христа и Софии. Правда, ни того, ни другого имени в самом тексте не содержится, но на основании широкого контекста все исследователи считают, что речь здесь идет именно об этом небесном браке. В гимне не содержится также и никаких сведений о прошлой жизни Софии, которая должна была бы быть полной всякого рода приключений, испытаний и прямых грехопадений. Здесь воспевается только торжественный конец всех приключений Софии, оставившей свою падшую жизнь и возвратившейся к своей небесной родине, что и дается в виде бракосочетания Софии и Христа. В дальнейшем мы даем близкий пересказ этого гимна, не стремясь к буквальному переводу, но стараясь сохранить художественный стиль подлинника. Здесь мы читаем следующее.

б) София трактуется как дева, которая есть дочь света. Ее наружность являет собою гордый образ царей. Ее приятный вид излучает спокойную красоту. Ее одежда похожа на весенние цветы, издающие тонкий аромат. На ее голове восседает царь, питающий своей божественной пищей тех, кто ниже его. На ее голове покоится также и истина, а от ее ног исходит благословение. Уста ее открыты, и 32 существа поют ей хвалу (может быть, это указание на 32 человеческих зуба). Произносимые ее языком слова являются занавесью высшей истины, Ее шея — образ тех ступеней, которые создал первый Демиург. Обе ее руки указывают на хор счастливых эонов и на «врата града» (вероятно, имеется в виду нечто вроде валентинианской плеромы).

Ее брачный покой светел. Он благоухает, издавая аромат мирры, бальзамина и диковинных пряностей. Внутри брачный покой устлан миртовыми ветвями и разными ароматными цветами. Выходы украшены тростниковыми занавесями.

София окружена семью избранными ею самой брачными служителями, и семь ее служительниц танцуют перед ней в хороводе (имеется в виду семь планетных сфер). Также указывается еще на 12 особого рода служителей, взирающих на жениха и получающих от этого просвещение (имеются в виду 12 знаков зодиака). Они будут вечно пребывать с женихом в своем вечном от него благословении.

На празднестве бракосочетания присутствуют также «великие» и «вечные» (вероятно, речь идет об эонах). Жених и невеста облачатся в светлые царские одежды, их охватит радость и восторг, и они прославят Отца всех вещей. Они получили гордый свет Отца и были просвещены видением своего господина. Они получили от него также непреходящую божественную пищу. Они также пьют беспорочное и безболезненное вино. Они прославили живым духом отца истины и мать мудрости.

в) Такого рода гимн не может не производить сильного впечатления на исторического исследователя. Здесь как раз с особенной силой подтверждается наша общая оценка гностицизма, которая находит в нем несомненный опыт абсолютной божественной личности, выраженный, однако, вполне человеческими средствами. В такого рода случаях мы говорили о сниженном, а именно антропологически сниженном персонализме. В данном гимне эта антропология дана в виде чрезвычайной изысканности при изображении как наружности, так и поведения Софии.

Как видим, гимн к Софии нужно расценивать также и как небывало интересную страницу именно из истории *античной эстетики*. Но это такая античная эстетика, которая явно уже оказывается переходом к эстетическим представлениям средневековья. Световые и благоухающие тонкости даны здесь как выражение не просто жизни природы и имеют не просто космический смысл. Природа и космос пронизаны здесь чисто личностными деяниями определенного рода возвышенных персонажей, чуждых античной эстетике, о которых уже нельзя сказать, что они имеют только природный смысл, но которые, несомненно, связаны с богочеловеческими представлениями. С другой стороны, чувствуется и огромное отличие сквозящего здесь гностического богочеловечества от того богочеловечества, которое исповедовалось в ортодоксальном христианстве. В этом последнем богочеловечество имеет абсолютный и не терпящий никаких человеческих несовершенств смысл и носит нерушимый характер в виде тождества Бога и человека. У гностиков же София вступает в брак с Христом только после отказа от своей человеческой греховной жизни. Вполне материальные и чисто природные свойства всей этой жизни Софии здесь вполне налицо. А отсюда, как это мы видели и на других источниках, явствует и соответствующий антропологически сниженный персонализм также и всех картин природы. А следовательно, он характерен и для всей гностической эстетики в целом. В этом — их резкое отличие как от языческих, так и от ортодоксально христианских представлений о природе.

2. *Гимн о душе*. Второй текст из трактата «Деяния Фомы», интересующий нас, есть гимн о душе, который, как сказано, содержится в описании девятого подвига Фомы. Содержание этого гимна насквозь символическое; и без учета этой символики он совершенно теряет всякий свой смысл и превращается в детскую сказку. Символика эта следующая.

а) Восток — страна, откуда происходит свет. Там живет парфянский царь со своей царицей и со своими сыновьями. Этот царь посылает своих сыновей на Запад. Изображается светлое, драгоценное, осыпанное тоже драгоценными камнями одеяние одного такого сына. Чтобы читатель не путался в содержании гимна, нужно сейчас же сказать, что под этим парфянским царством понимается царство света; и находящаяся там душа одета в светоносное тело, которое, однако, не считается последней истиной. Чтобы душа овладела последней истиной, ей необходимо не только находиться в первозданном свете, но и пройти земные испытания с их темнотой и пороками. Поэтому царь посылает своего сына на Запад в Египет. Египет — это символ земной жизни в грехе. Этот сын должен победить змею, которая охраняет озеро, и извлечь из этого озера некий перл. Этот перл надо понимать как преодоление всех земных соблазнов, которое гарантирует уже подлинную и вечную жизнь в божественном свете. Сын оставляет свою светоносную одежду дома, прибывает в Египет, но принимает египетскую пищу, то есть

---

[1] Оба эти гимна были изданы также и отдельно: Quispel G. Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle. Leiden, 1967; Foerster W. Op. cit.; Поснов М. Э. Указ. соч.

начинает вести греховную жизнь. Перла он не может достать потому, что змею никак нельзя усыпить, а также и потому, что сын облачается в грешное тело и забывает о своем происхождении и о цели своего путешествия. Тогда отец посылает ему извещение, которое напоминает сыну о том, кем он является, куда он послан и для чего послан. После этого сын усыпляет змею, достает перл и начинает обратное путешествие. Во время этого длительного путешествия он получает от отца своего свою светоносную одежду, в которой он узнает самого себя и которая обращается к нему с речью о значении гносиса. Затем вкратце говорится о возвращении сына домой к парфянскому царю. Говорится также, что он должен предстать перед ликом не царя, а царя царей. Из этого можно заключить, что в гимне проводится идея вечного спасения при помощи знания, а не при помощи только одного светоносного тела, еще незнакомого с земными испытаниями. Гносис здесь, очевидно, трактуется не просто как знание, но как знание, преодолевшее все соблазны неведения и утвердившее себя после восхождения к первичной личности. Послание, полученное сыном на возвратном пути, очевидно, является в гимне символом откровения. Но это откровение спасает человека исключительно только на путях к вечному гносису.

б) Теперь приведем этот гимн полностью (Поснов). «Когда я был дитятей и жил в моем царстве, в доме моего отца, довольный богатством и роскошью моих родителей, то они снарядили меня и послали с Востока, из моей родины, и взяли они из наших обильных сокровищ и дали мне богатую, но легкую ношу, какую только я сам мог нести, из золота бег-эллайэ, из серебра великого Газака, рубинов из Индии и агатов бег-кюзан. Они сняли с меня мою блестящую одежду, которую они подарили мне по своей любви, и пурпуровую тогу, которая была смеряна и выткана по моему росту. И они заключили договор со мною и вписали его в мое сердце, чтобы я не забыл его: «Если ты придешь в Египет и достанешь один перл, который находится посреди моря, окруженного громко шипящею змеей, то ты снова можешь надеть твое блестящее платье и тогу, которыми ты так доволен, и с твоим братом, который по-своему значению для нас ближайший, ты будешь наследником в нашем царстве».

Я оставил Восток и спускался, сопровождаемый двумя вестниками, ибо путь был опасен и труден, а я был еще для путешествия очень молод. Я направился в область Месган, рынок купцов Востока, и достиг страны Вавилона и вступил в стены Сарбуга. Я спустился в Египет, и мои спутники оставили меня.

Я пошел прямо к змее и остановился вблизи ее жилища, ожидая, пока она уснет и я смогу взять у нее свой перл. И когда я был один-одинешенек, без всяких спутников, то я увидел одного моего происхождения, одного свободно рожденного человека, с Востока, прекрасного, достойного любви юношу, сына помазания (то есть существо пневматического происхождения), и он пришел и присоединился ко мне, и я сделал его моим интимным другом, товарищем, с которым я разделил мой план. Я предостерегал его от египтян и от общения с нечистыми, но я оделся в их одежды, чтобы они не могли иметь против меня подозрения, что я пришел издалека за перлом, и змея не могла бы возбудиться против меня. Однако, так или иначе, находили, что я не туземец; они пустились на хитрость со мной и дали мне своей пищи. Я забыл, что я был царским сыном, и служил их царям, и я забыл о перле, за которым послали меня мои родители, и под тяжестью их давления я впал в глубокий сон.

Но все, что со мною произошло, заметили мои родители, и они были обеспокоены моим поведением, и вышло приказание из нашего царства, что каждый должен приходить к нашим вратам — цари и князья парфеняне и все вельможи Востока. И они измыслили план для моего спасения, чтобы я не мог остаться в Египте, и они написали мне письмо, и каждый вельможа подписал под ним свое имя: «От твоего отца, царя царей, и твоей матери, повелительницы Востока, и твоего брата, нашего второго, тебе, нашему сыну, приветствие в Египет! Пробудись и восстань от твоего сна и выслушай слова нашего письма. Вспомни, что ты сын царей. Смотри, в какое рабство ты впал. Вспомни о перле, ради которого ты послан в Египет. Подумай о твоей одежде и вспомни о блестящей тоге, которую ты можешь носить и украшаться, и имя твое вписано в список храбрых, вспомни, что ты должен находиться в нашем царстве, с твоим братом, нашим вице-королем».

Письмо ко мне было запечатано правою рукою царя от злых детей Вавилона и от диких демонов Сарбуга. Оно полетело, как орел, царь всех птиц, оно полетело и достигло меня и стало живою речью. При его голосе и его громком шуме я пробудился от моего сна. Я поднял его, и поцеловал, и сорвал печать, и читал его, и слова моего письма согласовались с тем, что было запечатлено в моем сердце. Я припомнил, что я был сын царственных родителей, и о моем высоком происхождении свидетельствовала моя натура. Я припомнил о перле, ради которого я был послан в Египет, и я начал заколдовывать громко шипящую змею. Я качал ее в колыбели и убаюкивал во сне, ибо я назвал пред нею имя моего отца, и имя нашего второго, и имя моей матери, королевы Востока, и взял перл и пошел, чтобы возвратиться в дом моего отца. И я сбросил свою грязную и нечистую одежду, и оставил ее в той стране, и прямо вступил на путь, чтобы достигнуть света нашей родины, Востока. А мое письмо, моего возбудителя, я увидел впереди меня на моем пути; и как оно разбудило меня своим голосом, так оно руководило мною при помощи своего света; так как блестящий шелк письма освещал предо мною всё; его голосом, при его руководстве я ободрялся к дальнейшему пути, и своею любовью он влек меня.

Я шел дальше и прошел Сарбуг, я оставил Вавилон по мою левую руку, и я пришел к великому Лизону, торговой пристани, которая лежит на берегу реки. Мою роскошную одежду, которую я снял с себя (то есть ранее, в царстве отца), и свернутую с нею тогу мои родители прислали туда чрез своих казнохранителей, которые были известны своею верностью.

И когда я не мог припомнить своего прежнего вида — так как вместе с детством я оставил его в доме моего отца,— то явилось внезапно мне мое одеяние, которое я созерцал на самом себе как бы в зеркале.

И я увидел его на себе, а себя противостоящим мне в нем, нас было двое, друг от друга отличались, и, однако, снова только один; и также казнохранителей, которые принесли мне его, я увидел равным образом как двух и, однако, как одного, ибо один знак короля был написан на них, от рук которого чрез них мне были представлены мой залог и, мое богатство, мое нарядное платье, которое было украшено блестящими красками, золотом и бериллами, рубинами, агатами и сардониксами разнообразных цветов. Оно было искусно соткано по своей длине, и все швы на

нем были скреплены диамантовыми камнями, и изображенье царя царей было везде вышито на нем.

И я увидел также, что повсюду на нем были в ходу движения гносиса и что оно было способно к членораздельной речи. Я услышал звук его стонов: «Я есмь действующее в деле, что они вознесли к моему отцу, и я сам считаю нужным, что моя фигура возрастает соответственно его работам». В своих царственных движениях излилось оно на меня, и рукою своих даятелей оно коснулось меня, чтоб взять его. Также моя любовь побудила меня поспешить навстречу ему и принять его, и я распростерся и схватил его.

Великолепием его цветов я украсил себя, и я совершенно закутался в мою блестящую тогу. Я сам оделся и пошел вверх к воротам приветствия и поклонения. Я поклонил мою голову и воздал почтение великолепию моего отца, который послал мне его, ибо я исполнил его поручение, также и отдал то, что обещал. В воротах его князей я присоединился к его вельможам, ибо он обрадовался при виде меня и принял меня, и я был с ним в царстве, и голосом прославляли его все рабы. И он обещал, что я также взойду с ним к вратам царя царей и с моей жертвой, и с моими перлами тотчас предстану перед лицом нашего царя».

Как нам представляется, этот гимн является наилучшим доказательством как установленной у нас гностической специфики неантичного опыта личности, так и эстетической выраженности этого опыта при помощи изображения мировых странствий человеческой души. Символизм, при помощи которого изображается здесь судьба души, совершенно неотделим от идеологически заостренного персонализма. Символизм достигает здесь степени беллетристики.

§ 8. Некоторые другие материалы

1. *«Пистис София»*. До нас дошел целый трактат под названием «Пистис София», то есть «Вера София»[1], очень сложного содержания и тоже чрезвычайно характерный для всего гностицизма. По форме этот трактат представляет собой беседу Марии Магдалины с воскресшим Христом.

а) Согласно этому трактату, все бытие делится на три большие области: область Неизреченного, эманация из этого Неизреченного в виде смешения света и мрака и область самого мрака. Характерно, что здесь фигурирует термин «Неизреченный» в мужском роде, а не «Неизреченное» в среднем роде. Ему свойственны творческие слова (verba) и таинства (mysteria),

Во второй, то есть серединной, области бытия главное место отводится шести эонам, из которых первый именуется как «первый человек», последний же — как «Саваоф», сын первого человека и отец души Христа. Большая роль отводится здесь также и «Деве Света», которая стоит перед воротами в царстве света, чтобы отворять их только достойным. К нижней части этой смешанной серединной области как раз и относится Пистис София, тринадцатый эон. Она занимает центральное положение в этой части и является уже смешением света и темной материи, причем ее материя еще настолько чиста, что дает тело Иисусу Христу. Последний, значит, душу, как сказано, получает от Саваофа, а тело — от Пистис Софии. Отсюда необходимо заключить, что речь идет здесь покамест о предвечном Христе, а не о том Христе, который в дальнейшем явится на землю, потому что никакой земли здесь еще нет.

б) Появление мира и человека изъясняется здесь следующим образом. Низшие эоны, или их водители — архонты, поднимают восстание против царства света, имея намерение произвести подвластных себе духов.

Одни из них принесли покаяние. Но зато другие продолжали упорствовать, были связаны посланцами царства света; и из их материи были созданы души людей, то есть фактически из бунта серединного мира получил свое начало мир низший, область тьмы и материи. В человеке, однако, кроме тьмы содержится еще и высший элемент, а именно сила света.

в) Рождение Иисуса Христа связано в рассматриваемом трактате с грехопадением Пистис Софии, ее дальнейшим покаянием и конечным спасением через Иисуса Христа. Большая часть трактата посвящена изображению этого традиционного гностического сюжета, почему и делается понятным само название трактата.

г) В итоге необходимо сказать, что весь трактат «Пистис София» весьма точно формулирует основную концепцию гностицизма — личностное мировоззрение, грехопадение личностного божества, понимание материи как неудачи этого божества, гибель материи и возвращение этого падшего божественного мира к высшему свету через предвечного Христа.

2. *Гностики и варвелиты*. а) Эта гностическая группировка выше всего ставила Варвелоса — «никогда не стареющего в девственном духе» эона. Отец всего, пожелав открыть себя Варвелосу, породил из себя мысль (ennoia), с которой Варвелос вступает в брак. От этого брака появляется свет, который становится причиной появления всех вещей. Таким образом, уже здесь, на первой ступени мировоззрения варвелитов, сущностью мироздания объявлено стремление божества к познанию. Когда это стремление объединяется с ниспосланным свыше знанием, то есть когда происходит гностический акт, рождается материальный мир.

б) Один из эонов, София, она же Пруникос, стремясь вступить в брак, не находит для себя жениха; но и поиски этого жениха в низшем мире, согласно варвелитам, ни к чему не приводят. Попытка Софии найти супруга в низших сферах была дерзостью, так как осуществлялась без благословения отца, поэтому София сразу же возвращается наверх. И тогда, побуждаемая простотою и добротою, София производит творение, в котором были неведение и дерзость.

Это творение Софии есть первый начальник, Протоархонт, который и создает впоследствии весь мир, твердь, ангелов, злобу, ревность, зависть и вообще все. И когда скорбящая по поводу несовершенства своего творческого акта София вернулась в свои высшие сферы, Протоархонт после этого объявил самого себя единственным богом.

---

[1] Foerster W. Op. cit.; Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

Этих варвелитов мы излагаем по Иринею (I 29, 1—4).

в) В этом варианте грешит уже не столько сама София, сколько сотворенный ею по своей доброте Протоархонт. Больше у Иринея ничего о варвелитах не говорится. Поэтому указанные нами сейчас мотивы являются для нас только гностическим фрагментом, правда, очень ценным.

3. *Библиотека Наг-Хаммади*. а) Последним источником, которым мы решили воспользоваться для изображения гностицизма, является так называемая библиотека Наг-Хаммади. Этот источник важен еще и потому, что он представляет собою новейшую находку и, следовательно, не мог изучаться в предыдущей литературе.

В 1945 году в Верхнем Египте, на левом берегу Нила, в местечке Наг-Хаммади было обнаружено собрание рукописей на коптском языке, содержащее в себе целых 12 сборников и еще неполный 13-й, гностического содержания. Это большое количество папирусов стали с тех пор часто называть просто «библиотекой Наг-Хаммади». Палеографически эти папирусы относятся к IV веку н. э.; и принадлежали они, вероятно, монастырю, о существовании которого в те времена именно в этом месте сохранились достоверные сведения.

За сорок лет после открытия этого небывалого клада папирусов появились сотни соответствующих исследований и переводы на разные языки. А так как найденный коптский текст явно представлял собою перевод с греческого, то нашлись и такие исследователи, которые пробовали перевести этот коптский текст на предполагаемый греческий. Нечего и говорить, что уже одни размеры такого рода библиотеки были для науки чем-то весьма замечательным, почему и возникла такая огромная литература по этому предмету. Имеется исследование этого памятника, и на русском языке, принадлежащее М. К. Трофимовой и цитированное у нас выше. В своем весьма ценном исследовании М. К. Трофимова перевела и прокомментировала четыре трактата из второго сборника библиотеки. Но, несмотря на большое количество уже существующих исследований, многие вопросы по библиотеке Наг-Хаммади еще остаются нерешенными и ждут своего исследования в дальнейшем. Само собой разумеется, что такой огромный материал разнообразных гностических сведений, каким является эта библиотека, ни в каком виде не может у нас в данном томе подвергаться специальному исследованию. Но некоторых вопросов в дополнение к приведенным у нас выше гностическим материалам мы здесь все-таки коснемся.

б) Отметим сначала те трактаты, которые переведены М. К. Трофимовой. Из них интересующая нас гностическая мифология в некотором виде присутствует только в трактатах II 6 и 7.

В первом из этих трактатов изображается жизнь души после ее падения из высшего мира в телесный мир. Здесь она попадает в руки злодеев, вступает с ними в блудное общение (причем блуд понимается в трактате не столько в телесном, но по преимуществу в духовном смысле), очень долго переходит из рук в руки, весьма скорбит о своем падении, в дальнейшем обращается к самопознанию и в конце концов приносит покаяние, возвращаясь в высшие сферы. После покаяния души небесный Отец посылает ей жениха, который еще раньше был ее первородным братом; она вступает с ним уже в чистый и духовный брак, порождая и вскармливая уже «доброе» потомство.

Все это учение в значительной степени напоминает то, что мы выше (§ 3) говорили о Симоне Маге. Между прочим, с историко-литературной точки зрения небезынтересна в конце этого трактата ссылка на Одиссея, попавшего в руки Калипсо по воле Афродиты, тоже оплакивающего свое падение и тоже стремящегося вернуться на родину.

В трактате II 7 нет повествовательного рассказа, но содержится наставление Христа его ученикам. Для истории гностицизма мы бы отметили здесь мысль о понимании тела как скотского состояния, о примате самопознания, более ценного, чем познание мира, мысль о гибели материи, а также весьма активное и страстное проклятие по адресу всех, не знающих истины и пребывающих во тьме материи.

в) В трактате I 3 вместо Софии, согрешившей перед плеромой, о которой говорил Валентин и другие гностики, грешит сама плерома перед Отцом, частью которого она является. И мы теперь сказали бы, что такая логика более последовательна, чем у Валентина. Кроме того, здесь уже определенно говорится об одностороннем стремлении к знанию, и материя здесь тоже трактуется как результат той скорби, которую сама же плерома испытывает в результате своего стремления к познанию без подчинения Отцу.

В трактате XI 2 София, на этот раз названная уже по имени, создает мир недостаточный, а именно лишенный смысла и формы, а окончательное оформление этого мира осуществляется Иисусом.

г) В трактате II 1 имеется ряд интересных новостей. Прежде всего интересно то, что здесь София рождает свою мысль сама же из себя. Это еще более подчеркивает ее личностный характер, доходящий до какого-то универсального субъективизма. То, что София порождает Ялдабаота, это совпадает с другими гностическими источниками. Однако новостью во всем этом для нас является то, что рождение Ялдабаота происходит здесь еще в недрах самой же плеромы, и только в дальнейшем София, ужаснувшись уродством своего творения, имеющего змеиный образ с головой льва, выбрасывает Ялдабаота в кеному. Как мы сказали выше относительно трактата I 3, и в трактате II 1 соотношение Софии и плеромы гораздо более логично, чем у Валентина. Гностицизм здесь прямо и открыто заявляет, что согрешило само же божество, поскольку София и есть последнее выражение этого божества. Правда, дело и здесь не обходится без противоречия, поскольку Отец все же остается безгрешным. Но исторически и это весьма понятно, потому что иначе, то есть допуская окончательный эманационный пантеизм, гностики не считали бы себя христианами, убежденными в полной правоте абсолютно личностного монотеизма.

С исторической точки зрения важны еще и другие идеи этого трактата III. То, что Ялдабаот, будучи порождением Софии, тоже в достаточной степени, сам того не сознавая, причастен к плероме и что он в порядке неимоверной гордости сам себя объявляет единственным божеством — это мы уже знаем. Однако новостью данного трактата является то, что Ялдабаот здесь не только гордое и спесивое незнание, но и откровенно злое начало, так что зло, выходит, коренится уже в самой же плероме. Второй новостью является то, что плерома в конце концов должна вступать в борьбу с этим Ялдабаотом, то есть в борьбу с самой же собой. Получается, таким образом, что Ялдабаот в конце концов есть образ какого-то сатаны. Он активно борется с плеромой и в этом трактате уже никогда не кается.

Однако плерома и здесь все-таки берет верх. И этого она достигает тем, что обманным путем лишает Ялдабаота божественного духа, заставляя его вдохнуть этот свой дух в тело созданного им человека. Это окончательно превращает Ялдабаота в злую и уже бессильную материю; а человек, тем самым получивший софийное знание, уже имеет возможность спастись. Получается, таким образом, что именно будущим спасением пневматиков София наконец искупит свой грех перед плеромой.

В результате гностическая идеология трактата II 1 есть определенная модификация валентинианства, но с явным додумыванием (по крайней мере в некоторых пунктах) этого валентинианства до конца.

д) В трактате II 4 Ялдабаот за свое зло низвержен в Тартар, но его сын Сабаот уже отказывается от зла и приносит покаяние перед плеромой, получая от нее прощение. Больше того. У Софии вдруг оказывается какая-то дочь Жизнь, которая помещает раскаявшегося Сабаота, правда, не в самой плероме, но все-таки на седьмом небе кеномы, и, значит, хотя и ниже плеромы, но все же выше злой материи. А это значит, что и материя, хотя она уже перестает быть злой, все-таки тоже не допускается в плерому. В этом трактате много и других любопытных подробностей, которых мы здесь не будем касаться.

е) Если бы мы не преследовали цели только общего обзора, мы должны были бы проанализировать еще такие трактаты, как III 3—4, или трактат I 5 (где, между прочим, интереснейшим образом роль согрешившей Софии играет Логос), или трактат II 5 (содержащий в себе наслоения самых разнообразных концепций и потому особенно трудный для анализа). Все эти гностические материалы для нашего общего обзора являлись бы только детализацией, весьма, конечно, желательной, но в то же время для нас совсем необязательной, поскольку основное для гностицизма уже достаточно изложено нами в предыдущем.

§ 9. Общая характеристика

Предложенные выше материалы гностицизма свидетельствуют об огромной пестроте, разнообразии и даже противоречивости того значительного историко-философского явления, которое обычно именуется гностицизмом. Вопреки этой пестроте мы все же старались наметить хотя бы некоторые общие черты, так как иначе было бы нецелесообразным употребить даже и самый термин «гностицизм». Попробуем сейчас зафиксировать эти общие черты, конечно, стараясь учитывать также и всю противоречивую пестроту изучаемого нами явления.

1. *Переходный характер*. Нам представляется, что переходный историко-философский характер гностицизма в первую очередь сам бросается в глаза. Гностицизм был переходом от античности к средневековью или, точнее сказать, от язычества к христианству. И поскольку язычество возникло на путях обожествления вещи, а в пределе это было чувственно-материальным космосом (или, как говорят менее точно и менее ясно, природой), христианство же возникло на основах не телесно-вещественной, но чисто личностной интуиции, то гностицизм и оказался смешением телесно-вещественных и личностных интуиции. В гностицизме признавался единый и уже личностный Бог, и в то же самое время признавалось его телесно-вещественное функционирование вплоть до чисто человеческих несовершенств и слабостей. Правда, оставаясь на почве христианства, было невозможно самого же бога рисовать как злое начало. Но тогда гностикам пришлось давать уже такое расчлененное представление о божестве, чтобы творцом зла оказывалось не само божество вообще, но только его последние и наиболее выразительные стороны. Так возник в гностицизме центральный образ всего этого умозрения, а именно София, которая и была, с одной стороны, максимально развитой стороной самого же божества, а с другой стороны, творцом и мира вообще и всех его несовершенств.

2. *Гносис*. Ясно, что в условиях властных личностных интуиций гностикам уже нельзя было совмещать добро и зло в субстанциальном смысле слова. Иначе пришлось бы окончательно расстаться с христианством. Этого в гностицизме не произошло. И для совмещения добра и зла как функции монотеистически понимаемого абсолюта пришлось избрать совсем другой путь, а именно путь не субстанциального, а только умозрительного синтезирования. Возникло убеждение, что сотворенное божеством зло есть зло только для человеческого знания, а на самом деле, то есть субстанциально, оно есть попросту ничто, простая видимость, которая в условиях торжества знания, гносиса, должна погибнуть бесследно. Ради этой всепобеждающей умозрительной интуиции гностикам пришлось существенно расчленять и образ Иисуса Христа на, во-первых, такого Христа, который признавался существующим в самом боге еще до всякого миротворения, то есть до всякого физического тела и плоти, и, во-вторых, на такого Иисуса, который был обыкновенным смертным человеком, но в котором Христос присутствовал, и присутствовал не в виде богочеловека (иначе пришлось бы признавать материю не только как зло), но как в основе своей чистое и в основе своей безгрешное инобытие. Вся евангельская история, включая рождение Иисуса Христа, его проповедь, его страдания и смерть на кресте и его вознесение на небо, так и трактовалась у гностиков с начала и до конца не телесно, не вещественно и вообще не субстанциально, но только умозрительно, гностически.

3. *София*. При обрисовке переходных периодов в истории мы всегда находили нужным указывать не только наличие старого и нового в переходном периоде, но такое наличие, которое характеризуется при помощи той или иной специфической модели, уже несводимой механически только на остатки старого и зародыши нового. Такой специфической моделью всего гностицизма является София, которая, при наличии в ней старых и новых элементов, трактуется в гностицизме обязательно как живая личность со всеми ее совершенствами и несовершенствами, со всей ее силой и слабостью, со всем ее божественным, и притом обязательно личностным, могуществом и со всеми ее человеческими заблуждениями и даже страстями. Это — излюбленный образ у гностиков, который трактовался ими на самый различный манер, но без которого исторически совершенно немыслим весь этот переходный гностицизм. Попробуем наметить хотя бы некоторые основные варианты образа Софии, минуя бесконечно разнообразные его детали.

а) Нам представляется целесообразным установить в данном случае схему, указывающую на разную степень

удаления Софии от ортодоксально христианского и уже безусловно личностного монотеизма.

Первый такой этап — это та валентинианская София, которая чисто человечески захотела иметь общение с Отцом при игнорировании всех отделяющих ее от Отца ступеней функционирования исходного отчего начала. Здесь сказалась ее человеческая гордыня. Но поскольку София в этом кается, здесь можно находить только начальную степень отхождения от чистого персонализма.

б) *Второй* этап отхождения от принципиального монотеизма заключается в том, что София отвергает предназначенного ей плеромой супруга и сама из себя творит такую мысль, которая и оказывается основой ее миротворения. Здесь уже два греха: рождение из себя самой идеи мира и творение мира по законам этой произвольно созданной идеи.

Конечно, в конце концов София кается и в этих своих прегрешениях. Все же, однако, здесь перед нами еще более значительный грех Софии, чем ее гордыня внутри плеромы.

в) *Третий* этап отхождения Софии от абсолютного персонализма — это создание не только мира, но и тех движущих принципов этого мира, которые уже прямо равняют себя с абсолютным божеством. Здесь перед нами возникает такой чудовищный образ, как Ялдабаот, который, хотя он и является сыном Софии, уже открыто творит зло в мире, включая дьявола, и объявляет себя единственным истинным богом. София и здесь ведет себя по-человечески противоречиво. Она чувствует ужас от сотворенного ею Ялдабаота и всячески старается бороться с его чудовищным своеволием. Правда, здесь оказывается уже мало простого раскаяния, а становится необходимым действенное искупление сотворенного Софией зла.

Это искупление тоже происходит не сразу. Сначала София внушает Ялдабаоту необходимость вдохнуть в созданного им человека дух божественной жизни и тем самым лишает Ялдабаота этого духа. Тут тоже перед нами картина чересчур уж человеческого поведения Софии, прибегающей к искуплению греха при помощи обмана Ялдабаота. И тут же другая нелепость не только с точки зрения применения чисто человеческих способов борьбы, но и с точки зрения абсолютного персонализма, поскольку Ялдабаот, лишивший себя божественного духа, превращается уже в чисто злое начало, которое в дальнейшем должно погибнуть бесследно.

Но София и здесь, при всех своих человеческих слабостях и несовершенствах, все же достигает того, что человек, ставший теперь центром творения, умозрительно просвещается явлением Иисуса Христа и тем самым становится окончательным завершением уже самой плеромы. Это и становится последним и окончательным искуплением первоначального греха Софии и последним ее раскаянием, поскольку исторгнутая грехом Софии божественная часть плеромы после своих долгих странствий возвращается здесь в лоно первоначальной плеромы в виде спасенных душ пневматиков.

г) Наконец, к *четвертому* этапу в развитии образа Софии мы должны отнести ту Софию, которая не только руководит земными делами, но и сама лично в них участвует. И здесь тоже были свои две ступени.

Одна такая ступень изображает нам Софию, находящуюся в такой степени человеческого несовершенства, что трактуется прямо как публичная женщина. Но у Симона Мага эта женщина все-таки вырывается из своей блудной жизни, осознает свое божественное происхождение, раскаивается и при помощи одного великого человека опять начинает функционировать в своем исходном и уже безгрешном виде. Правда, здесь не столько София спасает пневматиков и тем искупает свой грех, сколько один великий пневматик спасает Софию и водворяет ее на ее первоначальном месте.

Другая ступень человеческого пленения Софии — это уже окончательное и бесповоротное пленение, когда София оказывается не просто временно согрешающей, но вечным покровителем человеческого грехопадения. В этом смысле удивительны те материалы, которые мы имеем о секте каинитов. Как было сказано выше (с. 267), первым учеником и апостолом Софии явился Каин, убийца Авеля, а затем и тот Иуда, который был предателем Христа. Здесь крайняя ступень отпадения Софии от своей божественной сущности, которая не только не является принципом зла, но и вообще выше всякого добра и зла.

Таким образом, гностическая София проходит все стадии развития, начиная от чистой божественности, когда первозданная и светлая материя субстанциально утверждается в личности Христа вместе с его божественной субстанцией, и кончая поглощением этой чистой божественности злой материей и, тем самым, вечным самоутверждением этой злой материи. При этом София формально остается везде одной и той же, а именно абсолютным божеством в его полном единстве с чисто человеческими несовершенствами.

д) Указанные нами здесь четыре этапа в развитии образа Софии могут найти свое подтверждение в трактате II 5 «О происхождении мира», входящем в. состав библиотеки Наг-Хаммади. Это — сложнейший трактат, в котором разные понимания Софии переплетаются самым причудливым образом. Вероятно, автор этого трактата и вообще хотел дать сводку разных понимании Софии, не отдавая себе полного отчета в том, насколько противоречивы эти образы. Анализ этого трактата II 5 представляет большие трудности, и входить нам в этот анализ не стоит. Тут важно только то, что в самой же гностической литературе совсем не отсутствовало сознание пестроты и противоречивости образа Софии.

4. *От романтизма к сатанизму*. В анализе гностических воззрений в целом нам представляется необходимым или, во всяком случае, исторически весьма полезным воспользоваться двумя терминами из позднейшей литературы, поскольку при их помощи можно засвидетельствовать некоторые исторически весьма важные и существенные стороны гностицизма в целом.

а) Первый такой термин — *«романтизм»*. Как здесь нужно понимать романтизм, об этом у нас уже было сказано выше (§ 6), но о нем целесообразно вспомнить и сейчас, при подведении итогов. Действительно, что такое этот мир, который создает София? Мир создается здесь вовсе не в своей субстанции и, в частности, вовсе не как материальная вещь. В гностицизме мир есть не что иное, как объективация субъективных переживаний самой Софии. Этот мир сам не знает ни своей сущности, ни своего происхождения. Он способен только вечно искать свою

истину и свою красоту и никогда не достигать ни того, ни другого. Но ведь это же и есть то, что в новой и новейшей литературе именуется романтизмом. Это страстный уход в бесконечность, которую никогда нельзя достигнуть и которая в конце концов остается достоянием все того же субъекта, уходящего в неизвестную, но смутно ощущаемую даль. В этом смысле гностицизм, несомненно, есть туманное пророчество новоевропейского романтизма.

б) Другой такой термин, который мы здесь считали бы полезным привлечь, это — *«сатанизм»*. Поскольку под сатаной понимается такое начало, которое не просто имеет место в божественном инобытии, то есть не просто есть иное, чем бог, но и активная борьба с этим богом и стремление занять его первое место во всем бытии, постольку более яркого образа сатанизма, чем это мы имеем в Ялдабаоте и даже в самой Софии, в ее каинитском понимании, трудно себе и представить. И это тоже было естественным завершением первоначального натуралистического персонализма, когда тоже стала выдвигаться абсолютная личность, но только уже не сам бог, а его мощный и всевластный противник. Сам романтизм, конечно, не имеет ничего общего с сатанизмом. Но стоит только понять человеческий уход в бесконечность как уход тоже в человеческое, но уже абсолютное самоутверждение, как невинный и чисто эстетический романтизм вдруг оборачивается сатанинскими безднами. Впрочем, этих сатанинских выводов не чужд был и новейший романтизм, поскольку одним из самых любимых образов такого романтизма был именно Демон как образ чисто человеческого и внебожественного самоутверждения.

5. Докетизм и либертинизм. Все указанные нами сейчас черты гностицизма достаточно рисуют чуждость его языческому мироощущению и языческой эстетике, ведь все эти черты возникли как результат персонализма, а не чувственно-материального космологизма; а этот персонализм совершенно чужд и непонятен античным мыслителям даже и в своей натуралистической форме. Но мы бы указали еще на две черты гностицизма, которые, пожалуй, даже в более яркой форме свидетельствуют о гибели античной эстетики в сознании последовательно мысливших сторонников гностицизма.

а) В самом деле, где же в античности мы найдем учение о мире как о чистой кажимости, лишенной решительно всякого объективного обоснования? Даже с точки зрения крайних идеалистов античности материя никогда не признавалась просто отсутствующей и просто не существующей. Она, конечно, всегда существовала; и весь античный идеализм только к тому и сводился, чтобы не считать материю чем-то единственно существующим, но обязательно чем-то таким, что для своего бесформенного существования требует также еще и принципов своего оформления. В гностицизме же прямо объявлялось, что материя есть только субъективное представление Софии, объективация ее страстей, которую она имеет только в порядке своего грехопадения. И как только происходит раскаяние Софии в этом ее грехопадении, материя тотчас же исчезает, и исчезает навсегда.

Таким образом, учение гностиков о материи есть чистейший иллюзионизм. И у историков философии для этого имеется специальный термин *«докетизм»* — от греческого слова δοκεῖ, что значит «кажусь». Этот докетизм для античной философии и для всей античной эстетики есть свидетельство их гибели. Даже античные скептики вовсе не отрицали существования материи. Они только признавали, что можно доказывать как ее существование, так и ее несуществование. Но под этим крылось ощущение непрерывно становящейся материи, не допускающей никаких прерывных оформлений. Это — не докетизм, но только скептицизм, отказ не от материи, но только от объективно значащих суждений о ней. У гностиков же учение о чистой кажимости материи не скептическое, но абсолютно догматическое в своем отрицании существования материи. Это — гибель античной мысли.

б) Другое, не только очень важное, но прямо-таки чудовищное свидетельство гибели античной мысли — это проповедуемый у многих гностиков *либертинизм* (от латинского слова libertas, «свобода»). Этот либертинизм проповедовал полную свободу морали от каких бы то ни было принципов, теории, запретов и даже вообще мировоззрения. Считалось так, что если задача гностиков есть достижение знания, а знание о вещах само вовсе еще не есть вещь, то, следовательно, тот, кто обладает знанием, тем самым свободен от подчинения вещам, а значит, и от подчинения каким бы то ни было запретам, от подчинения каким бы то ни было объективным установкам действительности.

Епифаний (XXIV 3) прямо утверждает, что знаменитый гностик Василид проповедовал открытый разврат. Ириней (I 13) пишет об аморальном поведении другого известного гностика, Мария. Имеется также совместное свидетельство Епифания (XXVII 4) и Иринея (I 25, 4) о либертинизме Карпократа. Но и без этих совершенно недвусмысленных свидетельств либертинизм яснейшим образом вытекает уже из первичных основ гностицизма, поскольку все софийное творение трактуется здесь одновременно и существующим вне бога и несущим в себе все персоналистические функции, которые являются его оправданием. И гносис, оторванный от материи и ей противостоящий, тоже только оправдывает самостоятельную стихию материи, правда временную. Гносису, можно сказать, нет дела до материи. А это оправдывает любую стихийность материи.

Докетизм и либертинизм гностиков — это чудовищные символы всей античной философско-эстетической гибели.