

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

выпуск
28 (91)

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА
БЛИЖНЕГО ВОСТОКА
ДРЕВНЕГО
И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОГО
ВРЕМЕНИ



ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1986

ГНОСИС И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Дважды коснувшись темы, которая давно привлекла к себе наше внимание,¹ — об отношении гносиса к художественному творчеству, — мы намерены вернуться к ней снова. Но каким путем двигаться дальше? Умножать примеры подобий и отличий, как мы делали это в нашей книге? Или пытаться уяснить некий принцип, который может быть обнаружен в разрозненном множестве сходств и расхождений? Последнее соблазнительно. Мы можем опереться тогда на опыт М. М. Бахтина, прекрасная работа которого «Автор и герой в эстетической деятельности»² и вдохновила нас на эту попытку.

Признаемся с самого начала, что всего более пленила нас в ней поразительная ясность авторского подхода к исследуемому вопросу — ясность, сообщаемая одним принципом, который неизменно обнаруживается и в деталях, и в общих положениях. Принцип, связавший громаду изученного автором материала, может быть сформулирован в виде отношения «я — другой». Этот принцип превосходит ту область, к которой он прилагается у М. М. Бахтина, — область эстетической деятельности.³ Это принцип мировоззренческий, некая установка сознания. Проблема художественного творчества, и так великая по своему масштабу, предстает в перспективе иных форм человеческой активности, рассматривается в рамках отношения по истине основополагающего.

Формула «я — другой» стоит у М. М. Бахтина при анализе художественного творчества за всем решительно. Это отношение все пронизывает. Рассматривая основные моменты эстетической деятельности, Бахтин отмечает три главных: 1) Я (художник) вживаюсь в жизнь другого; 2) Я возвращаюсь в себя и на свое место вне этого другого; 3) Я создаю произведение, т. е. оформляю и завершаю материал вживания.⁴ Тем самым я произвожу новую — художественную — действительность, которая является целью творчества эстетического.

При этом весьма существенно мое самосознание, согласно которому я — для — себя не соприроден внешнему миру. У меня есть моя субъективность, которая может быть ему противопоставлена, моя внутренняя активность.⁵ Она вне мира, но у нее есть выход по линии переживания себя в акте мира, выход в эстетической деятельности. Она, моя субъективность, моя эмоционально-волевая установка в мире, оформляет, осмысляет, завершает в произведении преднаходимый мной материал. «Изнутри себя самое жизнь не может породить эстетически значимой формы»⁶ — это одно из важнейших положений М. М. Бахтина, прямо связанное с признанием «я — другой» единственно возможным мировоззренческим основанием эстетического творчества.⁷

¹ Трофимова М. К. 1) К переводу рукописей Наг-Хаммади. — Проблемы античной истории и культуры (Ереван), 1979, 1, с. 291—292; 2) Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979, с. 42—50.

² Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

³ Философский контекст, в который вписываются взгляды М. М. Бахтина, намечен в примеч. 17 к с. 51 (см.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, с. 388—389), составленным С. С. Аверинцевым и С. Г. Бочаровым.

⁴ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, с. 24—26.

⁵ Там же, с. 38.

⁶ Там же, с. 63.

⁷ Поэтому естественно, что относительно неоплатонизма М. М. Бахтин пишет: «Эстетическая ценность почти умирает. Идея живого рождения (другого) заменяется саморефлек-

Стройность и простота концепции М. М. Бахтина покоряют читателя. Но как быть с гноспсом? Удовлетворяет ли его содержанную принцип «я — другой» в том виде, как он представлен у Бахтина? А если нет, должны ли мы отказаться от рассмотрения гносиса под углом зрения эстетической деятельности? Эти вопросы мы намерены обсудить, имея в виду прежде всего некоторые тексты из Наг-Хаммади.

«Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: тот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, но будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте — ты стал им. Ты увидел Дух — ты стал Духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом. Ты увидел [Отца — ты] станешь Отцом. Поэтому [в этом месте] ты видишь каждую вещь и [ты не видишь] себя одного. Видишь же ты себя в том [месте]. Ибо [ты станешь] тем, что ты видишь».⁸

Принцип «я — другой»? К видению «в мире» он, пожалуй, приложим. А к видению «в истине», т. е. к гноспсу?

Единство видящего с видимым им «в истине», уничтожение их отторгнутости, их противопоставленности — вот о чем говорит текст. И если опираться на него, мы предпочли бы назвать единство принципом гносиса. Но есть опасность впасть в другую крайность и лишиться гноспс той внутренней полноты, того богатства, которые ему присущи, согласно тем же текстам из Наг-Хаммади.

Принцип единства неизменно проступает в картина мира горнего, которые есть в «Апокрифе Иоанна».⁹ Он стоит за отождествлениями, которые вместе с тем не сводят на нет многообразие отождествляемых. Так, например, из видения Иоанна: «Я испугался и пал ниц, когда увидел в свете [юношу, который встал] предо мною. Когда же я увидел [образ старца], он был как великий, он [изменял свой] облик, он был как малый [в одно и то же] время предо мной, и он был также [единством] многих форм в свете, и [формы] открывались друг в друге: будучи одним, почему он был в трех формах? [Он сказал] мне: Иоанн, Иоанн, почему ты сомневаешься? Или почему страшись? Неужели ты не чужд внешнему? Это так: не будь малодушен! Я тот, кто [с вами] все время. Я [Отец, я] Мать, я Сын. [Я — не]уловимый и неоскрывенный».¹⁰

На литературные особенности гностических текстов мы обращали внима-

сом я—для—себя в космогонии, где я рождаю другого внутри себя, не выходя за свои пределы, оставаясь одиноким. Свообразие категории *другого* не утверждается. Эманационная теория: я мыслю себя, я *помысленный* (продукт саморефлексии) отделяюсь от я *мыслящего*; происходит разделение, создается новое лицо, это последнее в свою очередь раздвигает себя в саморефлексии и т. д.: все события сосредоточены в едином я—для—себя без внесения новой ценности *другого*. . . Чистое отношение к себе самому — оно лишено всех эстетических моментов и может быть лишь этическим и религиозным — становится единственным творческим принципом ценностного переживания и оправдания человека и мира. Но в отношении к себе самому не могут стать императивны такие реакции, как нежность, снисхождение, милость, любование, реакции, могущие быть обьяты одним словом „доброта“: в отношении к себе самому нельзя понять и оправдать доброту как принцип отношения к данности, здесь область чистой заданности, преодолевающей уже все данное, наличное как дурное и все устрояющее и освящающее данность реакции. . . Неоплатонизм — наиболее чистое, последовательно проведенное ценностное постижение человека и мира на основе чистого самопереживания: все — и вселенная, и бог, и другие люди — суть лишь я—для—себя, их суд о себе самих самый компетентный и последний, *другой* голоса не имеет; то же, что они являются еще и я—для—*другого*, случайно и несущественно и не порождает принципиально новой оценки» (Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, с. 50).

⁸ Наг-Хаммади, II, соч. 3, 44.

⁹ Этот памятник гностической литературы дошел до нас в двух версиях — краткой и пространной. Одна из них (краткая) сохранилась в коптском Берлинском папирусе 8502 (T i l l W. C. Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis-Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin, 1955, Bd 60); другая, тоже краткая, и две пространные — в III, II и IV сборниках из Наг-Хаммади (см.: Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo / Hrsg. von M. Krause u. Pahor Labib. Wiesbaden, 1962).

¹⁰ Наг-Хаммади, II, соч. 1, 2. — Цитаты из «Апокрифа Иоанна», как и из других коптских апокрифов, даны в переводе автора. Частично они опубликованы в книге «Историко-философские вопросы гностицизма», частично приводятся здесь впервые.

ние и прежде.¹¹ Их нарочитая противоречивость свидетельствует не о беспомощности авторов. Недосказанность, парадоксальность текстов рассчитаны на то, чтобы возбудить в человеке творческую активность. Тексты направляют ее в русло гнозиса, индивидуального переживания абсолютного единства. Они не доказывают, не объясняют, но как бы втягивают читающего их в гностическое переживание единого бытия.

Рассказ о мире горнем начинается с текста, посвященного Богу истинному, Отцу всего. С первого слова (т.монас) все примечательно. Обозначение того, о чем идет речь, и отказ от обозначения прямо следуют друг за другом. «Единство — [это единовластие, над которым] нет никого. [Он — это Бог истинный] и Отец [всего, Дух невидимый], который надо [всем, который] в нерушимости [в свете чистом], тот, кого [никакой свет глаза] не может увидеть. [Он — Дух] не[видимый]. Не подобает [думать] о нем, как о богах или как о чем-то [подобного рода]. Ибо он — больше бога, [ибо нет никого], кто над ним. Ибо нет никого, кто является [господином его. Он] не в подчинении каком бы то ни было, ибо [нет никого, кто] в нем. Он — единственный, [вечный], ибо он не нуждается [в жизни, ибо] он — все исполнение. [Он не нуждается ни в чем, что] бы исполниться через [это, но] все [время] он весь исполнен [в свете. Он безграничен], ибо нет никого, кто [перед ним], кто ограничит его. Он не[познаваем, ибо нет] никого, кто до него, чтобы [познать его. Он неизмерим], ибо не было [никого перед ним, кто измерил] его. Он не [видим, ибо не было] никого, кто видел его. [Он вечен, он существует] вечно. Он не[выразим, ибо] не было никого, кто мог [познать его, чтобы рассказать о нем. Он не называем, ибо нет того, кто перед ним], чтобы назвать [его]. И сразу же после отказа от определения снова определение: «[Это свет неизмеримый], чистый, [святой, ясный]». Далее опять: «[Он невыразимый, тот, [который исполнен в нерушимости. (Он исполнен) не в [совершенстве, не в] блаженстве, не в] божественности, [но он прекраснее. Он не телесный и не нетелесный]. Он не большой, он [не малый и не] такой, (как тот, о котором мы говорим: „Сколько он великий“ — или: „Он — не создание“,] ибо нельзя, [чтобы кто-то достиг его]».¹²

Текст как будто не дает возможности применить формулу «я — другой». Но продвигаясь чуть дальше, и наполненность этого единства раскрывается во всем его многообразии: «Ибо он — великий, великий]. . . неизмеримый, эон, [который дает эон], жизнь, которая дает [жизнь, блаженный], который дает блаженство, [познание, которое дает знание, добрый, который] дает добро, жалость, которая дает жалость] и спасение, милость, которая [дает милость, не] потому что имеет, но [потому что дает жалость] неизмеримую, не[рушимую. Что я скажу тебе] о нем? Его [эон — нерушимый, он] молчит и [пребывает в молчании, он покоится]. Он — [до всех вещей]. Он — глава [всех] эонов. [Он тот, который] дает им силу в [своей благодати]».¹³

Дарение, милость, жалость, доброта, жизнь, познание — все, направленное вовне, а не к себе,¹⁴ — раскрывают особый характер этой наполненности, этой *только* отдачи, а потому и *полного* единства. Те эоны, в которых являет себя единство мира горнего, не отпадают от него, не теряют живой связи с ним, знания о своем происхождении. В их «открытии», «появлении» неизменно участие Духа невидимого, они же в свою очередь «прославляют» его.¹⁵ Все более

¹¹ Т р о ф и м о в а М. К. Историко-философские вопросы гностицизма, с. 50, 117—118 и др.

¹² Наг-Хаммади, II, соч. 1, 2, 3.

¹³ Там же, соч. 1, 4.

¹⁴ Там же, соч. 3, 110: «Любовь ничего [не берет]. Как [возьмет она что бы то ни было? Все] принадлежит ей. Она не говорит: [Это — мое]. Или: Это — мое, [но она говорит: Это] — твое.

¹⁵ Наг-Хаммади, II, соч. 1, 4: Об Аутогене (?) — «тот, кто в нем открылся», Эвнойя «проявилась», «открылась», о Варбело — «слава, исполненная в эонах, слава открытого, слава девственного Духа»; 5: когда Варбело попросила дать ей Первое знание и Дух исполнил это, «оно предстало с Пронией — из мысли невидимого девственного Духа, оно прославляло его и его силу исполненную, Варбело, ибо оно через нее возникло». И далее о Жизни вечной, об Истине говорится в тех же выражениях, т. е. о появлении этих эонов и о славе, воздаваемой ими. Эти выражения сохраняются до с. 9 рукописи. Так, о Человеке совершенном: «И невидимый Дух дал ему силу духовную неодолимую. И он сказал, он восславил и

усложняющаяся картина мира горнего, через это «открытие» — «прославление», не распадается на множество, не рассыпается, а снова и снова стягивается в некое единство. И представляется естественным, что это единство раскрывается в таких образах, как Первое знание, Нерушимость, Исполненность, Вечная жизнь, Свет чистый.

Что именно принцип единства отвечает картине мира горнего, отчетливо обнаруживается в критический момент перехода от горнего к дольнему, в ситуации, описываемой в образах падения Софии. Все меняется, появляются новые образы, новые понятия.

София Эпипнойя, будучи зоном, «пожелала открыть образ в себе без [воли] Духа — ее напарник не был согласен — и без его мысли. Ее мужское обличие не согласилось. Она не нашла своего соответствия. Она придумала, помимо воли Духа, и знания своего соответствия. Она произвела (это) благодаря силе непобедимой, которая в ней. Ее мысль не стала бездеятельной. И труд неполный открылся через нее, и он был отличным от ее облика, ибо она создала его без своего напарника. И это — не подобно образу его матери, ибо это другой формы.¹⁶ Но когда она увидела свою волю — это было видом меняющегося дракона (и) с лицом льва. Его глаза были подобны огню молнии, они сверкали. Она отбросила его от себя, от места этого, дабы никто из бессмертных не видел его, ибо она создала его в незнании. И она окружила его облаком света и водрузила трон в середине облака, дабы никто не видел его, кроме Духа святого, которого называют матерью живого. Она назвала его именем Палтабаоф. Это первый архонт. Он тот, кто получил великую силу через свою мать, и он удалился от нее, и он отвернулся от места, в котором был рожден. Он захватил, он создал себя другой зон из пламени огня света. Это существует теперь. И он изумился в своем неведении, в котором он пребывал, и он породил власти для себя».¹⁷

Далее следуют имена 12 властей, после чего: «И он положил семь царей — соответственно тверди небесной — над семью небесами и пять — над бездной ада, с тем чтобы царствовали они. И он отделил им от своего огня. Но он не дал от силы света, которую получил от своей матери. Ибо он — тьма незнания. Но свет, когда он смешался с тьмой, побудил тьму светить. Тьма же, когда смешалась со светом, затемнила свет и не стала ни светом, ни тьмой, но стала большой».¹⁸

Некоторые подробности стоит подчеркнуть. София Эпипнойя действует самовольно, вне согласия Духа, иначе было бы при появлении новых зонов в мире горнем. И результат этого другой: «труд неполный», образ, не подобный матери, — Иалтабаоф. Он создан в незнании, он тьма незнания, смешение света и тьмы, болезнь.

Здесь вместо единства, целостности, знания разорванность, незнание,¹⁹

превознес невидимый Дух, говоря: Благодаря тебе все произошло и все обратится к тебе. Я же, я превозношу и восславляю тебя и Аутогена и зоны, которых три: Отец, Мать (и) Сын, сила совершенная». Ср.: Наг-Хаммади, II, соч. 3, 123: «Ибо истина подобна незнанию: сокрытая, она покоится в самой себе, но когда она открывается (и) познается, ее прославляют».

¹⁶ «Апокриф Иоанна» многими переключается с «Трехчастным трактатом» из сборника I Наг-Хаммади. По мнению издателей последнего, как те оба, так и «Евангелие истины» из того же первого сборника восходят к одному кругу источников, связанных с Валентином и его окружением. Временем их появления называют вторую половину II в. (Tractatus Tripartitus, P. I. De Supernis / Ed. R. Kasser, M. Malinine, H.-Ch. Pueche, G. Quispel, J. Zandzee, MCMXXII, Ber. 37). В «Трехчастном трактате» появление мира дольного связывается с действиями «Логоса» (75, 22) или «Эона» (75, 27). О нем и его деятельности говорится так: «... с одной стороны, Логос сам зароджен, будучи совершенным и единственно к славе Отца, который желал его и любовался собою в нем. С другой стороны, те вещи, которые стремились он объять полностью, порождены им в тени как подражание и подобие, ибо не мог он снести видение света, но взглянул он в глубину и содрогнулся. Затем раздвоение — вот отчего он страдал сильно, и совращение, рожденное колебанием, и разрыв, и забвение, и незнание себя и того, от которого он» (77).

¹⁷ Наг-Хаммади, II, соч. 1, 9—10.

¹⁸ Там же, соч. 1, 11.

¹⁹ Там же, соч. 3, 10: «Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое — братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие — не хорошие, и плохие — не плохи, и жизнь — не жизнь, и смерть — не смерть. Поэтому каждый будет разорван в своей основе от начала. Но те, кто выше мира, — неразорванные, вечные».

множество, лишенное внутреннего согласия, та противопоставленность начал, которая подчеркнута в первой части уже цитированного текста.²⁰ В другом месте того же сочинения говорится как о несуществующем о том, что связано с незнанием: «Незнание есть мать [дурного для нас], незнание служит [смерти]. Те, кто происходит от [незнания], и не существовали, и [не существуют], и не будут существовать».²¹ Но состояние мира не окончательное. Есть возможность восстановить единство: с «мыслью девственного Духа, с Пронией Света чистого»,²² с гносисом приходит пробуждение от «сна тяжелого», освобождение от «оков темницы».

Разумеется, невозможно что-то доказать с помощью нескольких примеров. Но и в капле многое отражается. А потому, размышляя над отдельными текстами из Наг-Хаммади, мы приходим к некоторым обобщениям по поводу того, что же такое гносис, стараемся внести свою лепту в интерпретацию этого неизменно ускользающего от более или менее жестких определений детища духовной культуры.

Мы склоняемся к тому, чтобы считать принцип единства направляющим в гносисе наших текстов. Ясно, что это не исключает необходимости помнить о том богатстве содержания, которое предполагает названный принцип. При мером того, в какой мере это осознавали сами гностические авторы, может служить следующий отрывок: «Истина едина, она является множеством, и (так) ради нас, чтобы научить нас этому единству посредством любви через множество».²³

Принцип единства, доминирующий в гносисе, не мешает, как нам представляется, рассматривать последний под углом зрения деятельности эстетической. Но едва ли может показаться неожиданным, что гносис заставляет говорить об ином варианте ее, чем тот, который охарактеризован М. М. Бахтиным как основанный на отношении «я — другой».

Эстетическая деятельность, опирающаяся на это отношение, реализуется в художественном произведении, которое получает самостоятельность относительно его автора. В нем он осуществляет свои возможности творца, создает форму для материала, почерпнутого извне, добивается разрешенности, единства, осмысленности и т. д. Гностическая же деятельность, движимая принципом единства, реализуется не в произведении, отделенном от его создателя, а, напротив того, в самом широком преодолении всякой отторгнутости. Она находит свой выход в переживании единого бытия. Бытие обретает смысл, истинность, законченность, полноту, форму. Это дается в индивидуальном переживании гностика и, по сути своей, не нуждается в том, чтобы быть выраженным в чем-то ином, чем это единое переживаемое бытие. Ведь внешнего относительно него нет. Отсюда — то предпочтение, которое авторы отдают языку отрицательной теологии, когда говорят об абсолютном бытии, и отождествлениям, когда намереваются передать суть гностического переживания. Но вместе с тем это не препятствует тому, чтобы подобное переживание обладало такими качествами эстетической деятельности, как смысл, истина, полнота, форма и др.

Так, к теме смыслов, к «сокрытому святого пути»,²⁴ тексты возвращаются постоянно. Гностик переживает бытие, преодолевая раздробленность внешнюю и внутреннюю, поднимается до единства, до абсолютного бытия, осмысляет его в форме переживания, обретая тайну неизреченного, становится им: «Гот 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». Он выше архангелов, господ, богов и т. д. «... 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».²⁵

²⁰ Там же, соч. 3, 44.

²¹ Там же, соч. 3, 123.

²² Там же, соч. 1, 31.

²³ Там же, соч. 3, 12.

²⁴ Hipp., Ref., V, 10, 2.

²⁵ Pistis Sophia, 96.

Гносис знает и форму. Но не «формы телесные»²⁶ как таковые привлекают его adeptов. «Тайны истины открыты в символах и образах»,²⁷ «... мы проникаем туда (в сокровенные истины) путем символов презираемых и вещей слабых»,²⁸ — не устают повторять авторы текстов. Не творчество внешних форм, но владение изнутри формами неизреченного — в этом гносис.

Самопознание и откровение смыкаются в единство: «... тот, кто себя не познал, не познал ничего. Но тот, кто познал себя самого, получил знание о глубине всего».²⁹ Истина, полнота тоже предстают не вынесенными вовне, в произведение, но в единстве, мы бы сказали — субъекта и объекта: «Если мы познаем истину, мы найдем плоды истины в нас самих. Если мы соединимся с ней, она воспримет нашу полноту».³⁰ То же можно сказать и о покое: «Ибо когда вы выйдете из мук и страданий тела, вы достигнете ваш покой через благо и восцарствуете с даром, став одно с ним. И он будет одно с вами отныне и во веки веков».³¹

Отсутствие установки на выявленность в произведении не лишает эстетической окраски гностическое переживание бытия. В текстах постоянны упоминания о «свете прекрасном», «свете совершенном», «красоте» («... Я не говорю об этом огне, у которого нет формы, но об ином, форма которого бела, который является светом прекрасным и который дает красоту»)³² Светом совершенным облакаются, им становятся — снова единое и эстетически не безразличное переживание: «Совершенный человек не только не сможет быть схваченным, но не сможет он быть и увиденным. Ибо если он будет увиден, его схватят. Иным способом никто не сможет приобрести себе эту благодать, кроме как если он облечется совершенным светом и [станет сам] совершенным светом. [После того как облечется им], он войдет [в свет]. Таков есть [свет] совершенный».³³

Индивидуальность, которой отмечено эстетическое творчество, отличает и гностическую деятельность. Но и тут индивидуальность сопряжена со всеобщим, глубоко личный путь ведет к абсолютному. «Если некто становится сыном чертога брачного, он получит свет. Если некто не получил его в этих местах, он не сможет получить его в том месте. Того, кто получил свет сей, не увидят и не смогут схватить. И никто не сможет мучить такого (человека), даже если он обитает в мире, а также когда он уходит из мира. Он уже получил истину в образах. Мир стал зоном, ибо зои для него — полнота. И он таков: он открыт ему одному, он не скрыт в зле и ночи, но скрыт в дне совершенном и свете священном».³⁴

Итак, мы полагаем, гносис не чужд эстетической активности. Извлекаемые из гностических текстов характеристики гносиса заставляют вспомнить о категориях эстетики: форме, завершенности, успокоенности, осмысленности, индивидуальности и пр. Но все это произрастает из сознания, установленного на единство, а не на отношение «я — другой». А потому вместо творчества эстетической реальности творится бытие. Вместо почерпнутого извне материала, затем осмысленного, завершенного, оформленного в художественном произведении, осмысленность, оформленность, завершенность обретает бытие в его переживании. Там — через произведение — автор включает свои усилия, свою эмоционально-волевую активность в течение бытия. Здесь посредника нет, здесь предлагается возможность непосредственного переживания единого бытия.

И, наконец, последнее замечание. Разделяя на уровне принципов эстетическую и гностическую деятельность, мы не забываем, что сам художник далеко не всегда осознает свое творчество направленным на создание произведения,

²⁶ Наг-Хаммади, II, соч. 3, 119.

²⁷ Там же, соч. 3, 124.

²⁸ Там же, соч. 3, 125.

²⁹ Там же, соч. 7, 138.

³⁰ Там же, соч. 3, 123.

³¹ Там же, соч. 7, 145.

³² Там же, соч. 3, 66.

³³ Там же, соч. 3, 106.

³⁴ Там же, соч. 3, 127.

отделенного от него, творца. И ему знакомы минуты полной растворенности, продолженности себя в том, что он создает. С другой стороны, и то, что мы именуем гностическими текстами, тоже не всегда следы гностической озаренности. И они нередко оставляют впечатление умело сделанных произведений. А потому, хотя мы перемежаем наши рассуждения о принципах цитатами из текстов, мы не заблуждаемся относительно той разницы, которая существует между уровнем принципов и уровнем фактов. Та жесткость, которая неизбежна на первом, исчезает, стираясь мало-помалу в многообразной реальности фактов.

M. K. Trofimova

GNOSIS AND AESTHETIC CREATIVITY

The author discusses gnosis in relation to artistic creation, taking her texts from the second codex in the Nag Hammadi collection. In art the dominant principle is the opposition «I — Another», whereas gnosis gravitates towards unity. But this does not prevent our looking at gnosis from the standpoint of aesthetic creativity, though of a different kind.
