

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

выпуск
29 (92)

ИСТОРИЯ
И ФИЛОЛОГИЯ

Уважаемые читатели!
В связи с тем,
что „Палестинский сборник“,
вып. 29 был издан в 1984 г. в Горьком,
просим считать настоящий сборник
выпуском 29 (92) —
Редакционный совет РПО



ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО „НАУКА“
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1987

ГНОСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ (каиниты, сефиане и архонтики у Епифания)

Еще в прошлом веке известный неокантианец В. Виндельбанд назвал гностиков первыми философами истории. По его мнению, гностики первыми представили „очерк философии истории в широком смысле“, проведя ту идею, что „с появлением Спасителя наступает решительный поворот не только в развитии человеческого рода, но и в истории мира“, поэтому „их следует признать христианскими философами истории и религии“.¹ Но подобное высказывание немецкого ученого осталось практически одиноким в историографии гностицизма. Превалирует иная точка зрения: у гностиков отсутствует интерес к истории,² в „бегстве от истории“ проявляется типичная черта гностического мировоззрения,³ стремятся гностики отрицать историю.⁴ Наиболее систематически изложил эту точку зрения Г.Ш. Пюэш: в гностицизме прошлое отвергается и расторгается его связь с настоящим. История бесполезна, она подобно всему мирозданию есть творение низшего бога, и внезапное вмешательство бога высшего и трансцендентного разбивает всю историю на куски, показывая тем самым, что она есть просто обман.⁵ К данному мнению присоединяется и М.К. Трофимова: „В отрицании множественного и тяге к единому гностицизм безразличен и к истории, как ко множеству во времени“.⁶

Подобный диссонанс между В. Виндельбандом и исследователями гностицизма заставляет еще раз обратиться к вопросу о том, как представляли себе гностики историю, чем она была для них и какое место занимала в их мировоззрении. В этом плане определенный интерес представляют учения трех гностических сект: каинитов, сефиан и архонтиков, о которых сообщает христианский ересиолог IV в. Епифаний. Мы не будем здесь касаться источниковедческих проблем, связанных с его основным трудом – „Панарием“, скажем только, что Епифаний, безусловно, опирался в своем изложении на аутентичные сочинения гностиков и при определенном критическом подходе к его сведениям они могут многое дать для понимания стиля и методов гностического мышления.⁷ Но прежде чем перейти к непосредственному анализу указанных гностических сект, необходимо высказать одно предварительное соображение. Оно касается разграничения понятий „историзм“ и „философия истории“. Они далеко не совпадают: историзм не всегда (и даже очень редко) формулируется в целокупную и стройную философию истории, среди настоящих историков, занятых конкретными исследованиями, исключением являются люди, которых можно было бы с полным правом назвать философами истории. С другой стороны, философия истории отнюдь не обязательно исторична: она может быть безразличной и враждебной к истории. Я бы даже осмелился сказать, что философия, как правило, „аисторична“: занятая поисками смысла истории, она обычно трансцендирует этот смысл за пределы истории. Философия истории почти всегда телеологична, но, полагая цель истории, она тем самым ограничивает историческую перспективу и как бы отнимает у истории ее „историзм“. Поэтому, учитывая подобное разграничение, в данной работе будет идти речь именно о философии истории гностиков, хотя, естественно, нельзя будет обойти молчанием и проблему их историзма, ибо иначе нарушится внутренняя пропорция двух понятий, без которой непонятна специфика каждого из них.

Каиниты. Из учения этих гностиков сохранились фрагменты и у Иринея. Для того чтобы иметь более полное представление об этом учении, необходимо сравнить их со сведениями Епифания. По словам Иринея,⁸ каиниты утверждают, что Каин происходит от „высшего Превосходства“ (a superiore principalitate) и считают своими родственниками Исава, Корея и содомитов. Все они были гонимы Творцом мира, но ни один из них не претерпел вреда, ибо София взяла их к себе как свою собственность. Все это хорошо знал Иуда – единственный, кто познал истину и потому совершил „таинство предательства“ (proditionis mysterium). Через это таинство было расторгнуто (dissoluta) всё земное и небесное. Поэтому среди каинитов имело хождение так называемое „Евангелие Иуды“. Кроме того, они увещали разрушить дела „Гистеры“ (Hysterae – „Утробы“), т. е. Творца неба и земли. Также считали, что никто не может спастись, если „не пройдет через всё“ (nisi per omnia eant). И при всяком грехе и постыдном поступке, по мнению каинитов, присутствует ангел. „Совершающий их осмеливается приписывать свою дерзость и нечистоту ангелу“, говоря при этом так: „О ангел! Я злоупотребляю твоим делом. О Сила! Я совершаю твое действие“. Подобное греховодничество и есть совершенное знание (scientiam perfectam).

Изложение Епифания более пространно: опираясь на Иринея, он, видимо, использует и другие источники.⁹ Среди произведений, имевших хождение у каинитов, он указывает, помимо „Евангелия Иуды“, сочинение, именуемое „Относительно Гистеры“ (κατὰ τῆς Ἰστέρας – или „Против Гистеры“), а также „Восхождение Павла“ (συνταγματικόν), приписываемое апостолу. Подобно Иринею Епифаний говорит, что каиниты признают Каина, Исава, Корея и содомитов происшедшими от более могущественной Силы, а Авеля – от Силы, которая слабее. Самих себя считают потомками первых и гордятся этим родством, ибо оно восходит к совершенному горнему знанию. Создатель мира („Гистера“) посвятил свою жизнь уничтожению этого избранного племени, но ничего не смог сделать с ним. „Они скрылись от него и переселились в горный Эон, которому принадлежит могущественная Сила. Ибо София приняла их к себе, поскольку они были ее (ἰδίους). Далее следует пассаж об ангелах, аналогичный Иринею. Епифаний при этом еще цитирует некое сочинение каинитов, где говорится: „Этот ангел – тот, кто ослепил Моисея, а эти ангелы – те, которые скрыли и переместили сонм Корея, Дафана и Авейрона“.

О Силах (называемых также ангелами) говорится, что Адам и Ева родились от них. Затем эти Силы, сочетавшись с Евой, родили Каина и Авеля, которые поссорились между собой, и первый, будучи от Силы более могущественной, убил своего брата, бывшего от Силы более слабой и худшей. Епифаний замечает, что данные две Силы сражаются друг против друга, в результате чего „в мире невозможно изменение сознания“ (ἐν τῷ κόσμῳ οὐ γινώμενος ἀλλοίωσις), но из рожденных одни по природе имеют сущность от Злобы, другие – от Благости. Ибо каиниты говорят, что каждый благ или порочен не сознательно, но согласно природе своей. Однако чуть ранее Епифаний приводит мнение каинитов: „Каждый человек должен выбрать (ἐλέσθαι) для себя Силу более могущественную и отделиться от Силы худшей и вялой (т. е. от той, которая сотворила небо, плоть и мир), а также восходить к наивысочайшему посредством распятия Христа. Ведь, по их словам, ради того он и пришел свыше, чтобы в нем мощная Сила достигла своего свершения, и во ознаменование победы над Силой более слабой Христос взял и отдал тело“. Согласно Епифанию, у каинитов существовали христологические разногласия: „Одни говорят, что Христос был злым и хотел ниспровергнуть благие постановления закона“, за это и предал его Иуда. Другие же утверждают, будто Христос был благ, а Иуда предал его „согласно небесному знанию“ (κατὰ τὴν ἐπουράνιον γυνῶσιν). Ведь, по их словам, архонты узнали, что если Христос будет предан распятию, то их слабая Сила станет пустой (κενοῦται). Зная это, Иуда поспешил и „все привел в движение“ (πάντα ἐκίνησεν), содеяв „благое дело для нашего спасения. И нам должно восхвалять и славословить его, потому что благодаря Иуде было уготовано нам крестное спасение, а вследствие этого и откровение горнего“.

Таково учение каинитов, как оно представлено у Иринея и у Епифания. Если исходить из нашей задачи, то можно выделить следующие основные моменты историософии данных гностиков. Первое, история человечества для них прежде всего и главным образом есть библейская история. Эта черта сближает каинитов с ранним христианством.¹⁰ Но типично в гностическом духе каиниты трактуют эту историю явно антибиблейски и антихристиански. Уже сам выбор ими высокочтимых персонажей, к которым они возводят свою родословную, говорит об этом. Кстати, в одном сочинении из Наг-Хаммади — „Парафраза Сима“ (или Шема) — встречается аналогичное место. Здесь содомиты фигурируют как „гностики“ и „члены Шема“, а Содом есть место откровения — Шема-город, несправедливо сожженный „низменной Природой“.¹¹ Второе, сфера метафизического и космического у каинитов строго не отделяется от сферы исторического. Практически последняя есть органическое продолжение первой. Адам и Ева происходят от двух космических Сил, причем можно предположить, что они просто рождаются от них. Это предположение подкрепляется тем фактом, что каждая из Сил, совокупляясь с Евой, производит на свет свое потомство (Каина и Авеля). Более того, данные две сферы как бы накладываются друг на друга: история человечества частично детерминирована прямым вмешательством Сил. Творец мира посвящает свою жизнь уничтожению избранного рода гностиков. В свою очередь благая Сила (в данном случае София) также вмешивается в ход истории и спасает этих гностиков. Помимо них, действует, видимо, несметное число ангелов: один ослепляет Моисея, другие скрывают и переселяют сонмы Корея, Дафана и Авейрона. Отсюда возникает вопрос: не являются ли человек и вся человеческая история лишь плацдармом, где разыгрываются сражения космических и надкосмических сил? Не есть ли они просто игрушка в руках этих сил? Иначе говоря, возникает вопрос, который современные философы назвали бы проблемой личности в истории. Он тесно связан с проблемой свободы воли, поэтому их следует рассматривать в совокупности.

У каинитов на сей счет существуют две противоположные и на первый взгляд взаимоисключающие точки зрения. С одной стороны, „в мире невозможно изменение сознания“, и каждый благ или порочен не *κατὰ γυνώμην*, но *κατὰ φύσιν*. С другой, каждый человек обязан (*δεῖ*) выбрать для себя более мощную Силу и отделиться от Силы худшей и вялой. Вариантов решения этой дилеммы может быть несколько: 1) Епифаний, приводя сведения об учении каинитов, опирался на различные интерпретации данной проблемы у них; 2) он просто не понял или сознательно искажил эти интерпретации; 3) эта дилемма лишь кажущаяся, и за видимым противоречием скрывается глубокая внутренняя связь. Поскольку первые два варианта за невозможностью проверки их другими источниками остаются в области догадок и гипотез, то герменевтически плодотворным предстает лишь третий вариант. Надо сказать, что вопрос о детерминизме и свободе воли остро ставился не только каинитами, но и другими гностиками. Например, Климент Александрийский сообщает, что „валентиниане отдают веру нам, людям простым, а себе, спасающимся в силу природы своей (*φύσει σωζόμενοις*), желают присвоить знание, потому что заключают особое семя“.¹² Часто высказывалось мнение о гностцизме как о „геологии предопределения“, где человек либо спасается уже в силу своей принадлежности к „избранному семени“, либо гибнет, будучи „по естеству“ обреченным на это. Но в последнее время стали высказываться сомнения в подобных категорических суждениях. Так, Л. Шотрофф считает, что подобная оценка гностического богословия восходит к полемике отцов церкви, которые, акцентируя ведущую роль благодати в христианской сотериологии, исказили мнения своих оппонентов.¹³ Согласно Л. Шотрофф, смысл формулы *φύσει σωζόμενοι* заключается в том, что „небесное естество гностика“ есть только предпосылка его спасения, но еще не оно само.¹⁴

Возвращаясь к антитезе *κατὰ γυνώμην* — *κατὰ φύσιν* у каинитов и к ее соотношению с положением, что каждому человеку должно выбрать более мощную Силу, можно, наверное, высказать такое предположение: здесь идет скрытая полемика против рассудочно-интеллектуалистской этики, базирующейся на постулате, будто одно изменение сознания (ума, рассудка) делает человека из злого благим. Для каинитов, видимо, такой переход был подлинным „обращением“,

он затрагивал не только поверхностный слой сознания, но охватывал всю глубинную сущность, субстанцию, природу человека. Отсюда выбор человеком одной из двух Сил, его внутреннее решение встать по ту или иную сторону баррикад во вселенской борьбе их, вел к трансформации изначала данного ему естества (если, конечно, человек стоял перед таким выбором). Императивный характер этики каинитов ($\delta \epsilon \tilde{\iota}$) указывает на активность их мировоззренческой позиции – они „уверяют разрушить дела Гистеры“. Поэтому человек не просто игрушка в руках мировых и надмирных Сил, но деятельный участник вселенской борьбы, от исхода которой зависит и ход истории человечества. Подобный активный характер мировоззренческого настроя, часто принимающий внешне парадоксальную форму отречения от мира и отвержения его „плотской“ реальности, можно наблюдать и в ряде других гностических систем, особенно в манихействе.

Это проявляется и в оценке личности Христа и Иуды у каинитов. Как уже указывалось, среди них, по сведениям Епифания, существовали христологические разногласия. Что касается мнения, будто Христос был злым и хотел разрушить благие постановления иудейского закона, почему и был предан Иудой, то здесь, видимо, мы имеем дело с фактом антихристианской полемики, которая велась иудаизмом и которая каким-то образом проникла в гностицизм. Возможно, что посредником при этом был иудео-христианский гностицизм, хотя в связи с ним возникает много спорных вопросов. В частности, дискуссионным является вопрос о времени возникновения данного гностицизма: некоторые исследователи видят в нем прямого наследника дохристианского иудейского гностицизма и предполагают его существование уже у самых истоков христианства,¹⁵ другие занимают более осторожную позицию и считают его позднейшим и побочным продуктом гностического движения.¹⁶ Более истинной представляется вторая точка зрения. Во всяком случае, что касается каинитов, то отсутствие у Иринея, источника более раннего, намека на подобную трактовку личности Христа служит аргументом в пользу того, что она вторична по отношению к оценке его как „благого“. Поскольку последняя представляет больший интерес для нашей темы, то несколько остановимся на ней.

Прежде всего у каинитов Христос, хотя и пришел $\acute{\alpha}\nu\acute{\omega}\theta\upsilon\epsilon\nu$, но рассматривался и как реальный, во плоти, человек. На это указывает фраза: $\lambda\alpha\beta\omicron\upsilon\sigma\alpha\kappa\acute{\alpha}\iota\tau\delta\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha\pi\alpha\rho\alpha\delta\omicron\upsilon\sigma\alpha$, т.е. каиниты не тяготели к широко распространенной среди гностиков докетической христологии, согласно которой Христос, будучи горним Эноном (Умом и т. д.), осеялся лишь видимостью и подобием плоти. Далее, очень важный момент в мировоззрении каинитов тот, что с приходом Иисуса история мира и человечества достигает своей кульминационной точки: в нем мощная Сила $\acute{\epsilon}\pi\iota\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\theta\tilde{\eta}$, а слабая Сила истошается, становится пустой (происходит своеобразный „кенозис“ ее). Собственно история даже на этом кончается: поскольку она исполнилась, свершилась, то далее остается только восхождение к горнему миру ($\dot{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\upsilon\epsilon\iota\varsigma\tau\grave{\alpha}\acute{\alpha}\nu\acute{\omega}\tau\alpha\tau\alpha$). Иначе говоря, учение каинитов подспудно детерминировано своеобразной теорией прогресса. Но динамика этого прогресса на первый взгляд как бы заключена в строго статичные рамки: история органично вытекает из метафизической вечности и также органично оканчивается ею. Возникает вопрос: тождественны ли эти два момента вечности? Или иначе: имеем ли мы дело с окончанием цикла, где начало целиком и полностью равно концу? Сведения на этот счет у Епифания чрезвычайно скудны, но если учесть, что вначале обе Силы выступают как равные соперники, а в конце слабая Сила $\kappa\epsilon\nu\omicron\upsilon\tau\alpha\iota$, то ответ, видимо, должен быть отрицательным. Опыт истории, протекающей во времени, не проходит бесследно для вечности: он обогащает и даже изменяет ее. Поэтому, исходя из таких скудных сведений, можно предположить, что соотношение исторического и метаисторического, времени и вечности в мировоззрении каинитов было далеко не простым, а имело много диалектических нюансов.

Но наряду с личностью Христа (отчасти и оттесняя ее на задний план) центральное место в мировой истории у каинитов занимает образ Иуды. Будучи „знающим“, т. е. обладая высшим „гносисом“, он верно оценил самый критический момент в этой истории, поэтому Иуда $\acute{\epsilon}\sigma\pi\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\kappa\acute{\alpha}\iota\pi\alpha\upsilon\tau\alpha\acute{\epsilon}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\epsilon\nu$. Данная фраза чрезвычайно важна для историософии каинитов, она показывает,

сколь большую роль играла для них личность человека в сложной драме бытия. Не „поспешит“ Иуда и не „приведет все в движение“, то, возможно, история свернула бы в совсем иное русло. Тогда бы „поспешили“ Архонты и изменили бы ход ее в свою пользу. Поэтому его предательство, продиктованное высшим знанием, есть „тайнство“, *per quem et terrena et caelestia omnia dissoluta*. Отсюда концепция „гносиса“, которая в литературе по гностицизму часто характеризуется как некий надрывно-мистический экстаз, приобретает очень интересные оттенки. Знание – действительно, оно не просто пассивное слияние с божеством, но активное оружие в борьбе космических Сил. Именно благодаря „гносису“ человек становится главным действующим лицом в мировой трагедии и, если не творцом, то соавтором собственной истории. Таковы основные моменты философии истории каинитов.

Сефиане. Под таким же названием у Ипполита¹⁷ фигурирует гностическая ересь, в учении которой разрабатывается главным образом концепция трех исходных „архе“ бытия (Свет, Мрак, и „Дух беспримесный“) и космогония. Поскольку точек соприкосновения между этим учением и мировоззрением сефиан у Епифания почти нет, то мы не будем останавливаться на нем. Уже упомянутое сочинение из Наг-Хаммади „Парафраза Шема“ близко примыкает к изложению Ипполита, который опирался на гностический трактат под аналогичным названием („Парафраза Сефа“).¹⁸ Кроме того, от имени Сефа написаны еще два произведения из Наг-Хаммади: „Второй трактат великого Сефа“ (VII, 2) и „Три стелы Сефа“ (VII, 5), а еще одно – „Апокалипсис Адама“ (V, 5), по мнению Ф. Морара, явно принадлежит кругу сефиан и архонтиков.¹⁹ Вообще рассматривать сефиан в качестве гомогенной гностической группы, как это делает Г.М. Шенке,²⁰ вряд ли возможно. Скорее всего, здесь мы имеем гомонию: к образу известного библейского персонажа, пользующегося большой популярностью в позднеантичном мире,²¹ апеллировали многочисленные и пестрые гностические секты, мировоззренческие системы которых значительно отличались друг от друга. Впрочем возможно, что родиной сефиан, как это предполагает В. Фаутх,²² была Сирия, но, видимо, уже сравнительно рано (может быть, в начале или середине II в. н.э.) они проникли и в Египет. Во всяком случае Епифаний говорит, что данная секта „находится не везде (*δὲν πανταχοῦ*)“, как и предшествующая ей ересь каинитов ... Думаю, что в земле египтян встречался я с ней (ибо точно не помню страны, где это произошло). Одни сведения о ней я получил как свидетель, расспрашивая лично, другие – из сочинений“.

Епифаний также замечает и относительно активной литературной деятельности сефиан: „От имени великих мужей они сочинили некие книги, семь из них они приписывают Сефу, а другие именуют «Иностранцами» (*Ἀλλογενεῖς*). Одну, исполненную всякого зла, они считают за «Откровение Авраама», другие написали от имени Моисея, а прочие – от имени иных“. Что касается самого мировоззрения сефиан, то Епифаний говорит: „Учение же свое они излагают так: всё (*τὰ πάντα*) произошло от ангелов, а не от горней Силы“. Здесь имеется в виду обычный для гностиков акосмизм: под *τὰ πάντα* подразумевается, всего вероятнее, материальный мир, который рассматривается как творение низших сил, а не высшего бога.²³ Но основное внимание Епифаний концентрирует на трактовке сефианами истории человечества. По словам этого ересиолога, сефиане утверждают, что сразу же изначала были рождены два человека, а от них – Каин и Авель. Из-за последних восстали ангелы друг против друга, результатом чего было убийство Авеля Каином: „Ибо борющиеся ангелы повздорили из-за потомства (*περὶ τῶν γενεῶν*) этих двух людей – потомства Каина и потомства Авеля“. Победила же горняя Сила, которую сефиане называют Матерью и Женщиной. „Ведь им кажется, что в горнем мире есть матери, женщины и существа мужского пола“. Эта Мать и Женщина, одержав верх, узнала, что Авель убит и, „подумав, сделала так, что был рожден Сеф. В него она вложила свою силу, заключив в нее семя горней Силы и искру, ниспосланную свыше для первооснования семени и устройства (*εἰς πρῶτην καταβολὴν τοῦ σπέρματος καὶ συστάσεως*). Это есть устройство праведности, избрание семени и рода (*ἐκλογὴν σπέρματος καὶ γένους*), чтобы посредством их были низвержены Силы ангелов-мироздателей, а также упразднены два изначальных человека.

Поэтому с той поры и род Сефа выводится отдельно, ибо он – от избрания и отличается от другого рода”.

Рождение Сефа объясняется еще и тем, что с течением времени оба рода – Каина и Авеля, – живя бок о бок друг с другом, смешались и соединились вместе „по причине многого зла”. Поэтому „Матерь всего”, видя подобное, захотела создать „чистое семья людей”, но „беспорядочные стремления ангелов и людей” вновь привели к смешению двух родов. Поэтому Матери опять пришлось действовать: она „навела потоп и подавила мятеж (*στάσις*), направленный против всего рода человеческого, дабы в мире остался один чистый и праведный род Сефа для устройства горного рода и искры праведности”. Однако ангелы скрытно от нее ввели в ковчег Хама, бывшего от их семени. „Ибо из восьми душ, спасшихся в тогдашнем ковчеге Ноя, семь, как утверждают они, были чистого рода, а один – Хам, проникший скрытно от горней Матери, произошел от иной Силы”. И от этого произошел в людях забвение, ложь и беспорядочные греховные стремления, а в мире возникло многосмешение зла (*πολυμίξια κακίας*). Таким образом, мир возвратился обратно к первоначальной неупорядоченности (*εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀταξίας ἀῤῥῆς ἀνεκάνψε*) и преисполнился злом, как это было до потопа. От Сефа же „по семени и по преемству рода пришел сам Христос Иисус, явившийся не путем рождения, но чудесным образом. Он есть сам тогдашний Сеф, ныне пришедший к роду человеческого как Христос, посланный горней Матерью”.

Таково изложение Епифания. Из него можно сделать следующие выводы относительно философии истории сефиан. Первое, в ней наличествует своеобразная концепция исторических циклов. Один цикл начинается с рождения Адама и Евы и продолжается до рождения Сефа, другой простирается от Сефа до Христа, третий знаменуется приходом Христа. Но в этой схеме много неясностей, которые можно, наверное, отнести за счет фрагментарности изложения Епифания. Прежде всего не ясен сам процесс возникновения человечества. Загадочна фраза, что два человека (всего вероятнее, Адам и Ева) *γέγενῆσθαί ἐξ ὑπαρχῆς ἐν θύρῃς*. О каком „начале” идет здесь речь? О начале ли умопостигаемого мира или чувственного космоса (ибо эти два начала обычно строго различаются в гностицизме)? Поскольку первое предположение влекло бы наличие мифа о Первочеловеке (даже „Первочеловеках”), следы которого отсутствуют в учении сефиан у Епифания, то остается второй вариант. Иначе говоря, человечество возникло одновременно с возникновением материального мира, оно – „ровесник” последнего. Здесь существенное отличие от библейской истории, где Бог создает человека лишь в „день шестой”. Затем у сефиан, в отличие от кайнитов, отсутствует четкая оценка Авеля и Каина. Во всяком случае совершенно нет превознесения Каина и его потомства. То, что Сеф был рожден как бы в качестве заместителя Авеля, предполагает, скорее, традиционно библейскую трактовку обоих персонажей.

Интересен другой момент: уже у самых своих истоков человечество есть арена столкновения противоположных мировых Сил. Из-за потомства Авеля и Каина сражаются они, ангелы восстают друг против друга, *οὕτω τε πέποιθ κένοι ἀποκτανθῆναι τὸν Ἀβελ ὑπὸ τοῦ Κάιν*. Данная фраза очень показательна: убийство Авеля есть дело рук не столько Каина, сколько ангелов-мироиздателей, Каин – лишь орудие в руках их. Отсюда вероятен и более общий вывод: ответственность за зло в мире лежит не на человеке (в конкретном случае Каине), а на космических Силах. Определенные затруднения вызывает и утверждение сефиан, что победила горняя Матерь: неясно, в чем заключается ее победа. Можно, наверное, предположить, что восстание ангелов-мироиздателей было направлено против „чистого племени” Авеля и имело своей целью полное уничтожение или во всяком случае нейтрализацию его, но замысел их не удался из-за вмешательства горней Матери. Ее окончательная победа венчается рождением Сефа, с именем которого связано наступление второго периода истории человечества.

По словам Епифания, „сефиане гордятся тем, что возводят род свой к Сефу, сыну Адама, они прославляют его и приписывают ему все свойства добродетели, праведности и тому подобное”. Как мы уже говорили, образ Сефа пользовался большой популярностью в позднеантичной культуре, для которой характерно ак-

тивное взаимодействие различных традиций. Голландский ученый А. Клейн посвятил свою монографию анализу этого образа в иудейской, христианской и гностической литературе. Ввиду большого интереса ее для нашей темы следует остановиться на некоторых выводах автора. По мнению А. Клейна, уже в Ветхом завете Сеф занимает важное место: будучи первым из людей, носящим образ Адама, он предстает как новое начало в мире, испорченном убийством Авеля.²⁴ В раввинистической литературе есть упоминание о двух поколениях людей, восходящих к Каину и Сефу, причем Сеф рассматривается рожденным „по образу“ Адама, который в свою очередь создан „по образу Божьему“. Каин и даже Авель трактуются как сыновья дьявола, а поколение Каина существовало только до потопа.²⁵ У Филона Александрийского появляется уже новая для иудаизма идея, что Сеф принадлежит „иному семени“. ²⁶ В самаританской литературе Сеф есть связывающее звено между Адамом и Моисеем, дети Сефа суть „сыновья Света“ в противоположность детям Каина как „сыновьям Тьмы“. ²⁷ В сочинении „Жизнь Адама и Евы“ встречается представление о Сефе как об обладателе „особого знания“. ²⁸ Что касается христианской литературы, то здесь появляется тема, что Сеф изобрел искусство письма.²⁹ Юлий Африкан был первым, кто отождествил „сынов Божьих“ (Кн. Бытия 6, 1) с сефитами, и эта традиция прослеживается в дальнейшем у византийских хронографов, сирийских писателей и т. д.³⁰ Но в целом, несмотря на зависимость в этом плане христианских авторов от иудаизма, для них не Сеф, а Христос был единственным источником знания Бога. Иначе говоря, они не восприняли ряд важных для иудаизма идей, в частности идею о „поколении Сефа“, существующем от самых первых дней мира до настоящего времени.³¹ Совсем иначе обстоит дело с гностицизмом: почти все гностические идеи о Сефе (он как достоверный источник знания о „допотопных временах“, как носитель божественного семени и т. д.) можно найти в иудейской литературе.³² Но все эти идеи воспринимались гностиками совсем не ради них самих: они жестко интегрировались в гностические теологические системы, теряя свою специфику и свой исторический колорит. Поэтому, заключает А. Клейн, из наличия иудейских элементов в мировоззрении гностиков нельзя делать поспешный вывод об иудейском происхождении гностицизма.³³ К данному выводу голландского ученого остается только присоединиться: гностики могли заимствовать материал для своих богословских сооружений откуда угодно (эллинской культуры, восточных религий, христианства и иудаизма), но наличие подобного материала равным счетом ничего не говорит об архитектонике и внутреннем смысле здания.

Возвращаясь к сефианам, следует сказать, что Сеф занимает центральное и исключительное место в их историософии. Его рождение знаменует не только наступление второго периода в истории человечества, но и является средоточием ее. С ним в мир приходит избранный род гностиков. Первый период истории, священный с именами Авеля и Каина, как бы затеняется и отступает на задний план. Он лишь подготовка новой эпохи, которая означает иную, качественно новую стадию развития человечества. Оно уже не просто пассивная точка столкновения мировых сил, но в лице гностиков становится космической необходимостью, вершиной в истории мира. Этот избранный род возник для того, чтобы *καθαίρει τὸ ὄσιον αἰ δυνάμεις τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιθκόντων, καὶ τοὺς δῦο ἀρχῆς ἀνθρώπου*. В человечестве и через человечество достигается победа сил Добра над силами Зла. Интересна вторая часть фразы: об упразднении каких двух изначальных людей идет речь? По всей видимости, это касается Адама и Евы, т.е. необходимости упразднения мужского и женского начал в человеческом роде. Подобные сюжеты неоднократно встречаются в гностических текстах. Например, в „Евангелии от Фомы“ говорится: „Иисус сказал: Когда вы сделаете двух одним, вы станете Сыном человека, и если вы скажете горе: Сдвинься, она переместится“. ³⁴ В „Евангелии от Филиппа“ есть аналогичное место: „Если бы женщина не отделилась от мужчины, она бы не умерла вместе с мужчиной. Ее отделение было началом смерти. Поэтому пришел Христос, дабы снова исправить разделение, которое произошло вначале, объединить обоих и тем, кто умер в разделии, дать жизнь [и] объединить их“. ³⁵ Таким образом, цель истории у сефиан – уничтожение двойственности челове-

ства, его недостаточности, неполноты, отчуждения человека от человека, проявляющегося наиболее полно в разделении полов. То, что эта цель в одной фразе соположена с окончательной целью космического бытия, т. е. уничтожением сил ангелов-мироздателей, показывает единство обеих целей. Мир через человечество аннулирует свою раздвоенность. Исходя из ряда других источников,³⁶ можно предположить, что это есть возврат к исходной полноте и самодостаточности горнего бытия, но возврат на новой, качественно отличной от первозданной стадии. Иначе говоря, амплиитно у сефиан содержится концепция „апокатастасиса“ – одна из универсальных категорий гностического мышления.

Однако в „эпоху Сефа“ эта цель еще не была достигнута. Вновь произошло *πολλὴν ἐπιμίξιν καὶ ἄτακτον ὄρμην τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν ἀνθρώπων*. Видимо, человечество было еще слабо, а враждебные силы мощны, поэтому потребовалось новое вмешательство горней Матери. Она навела потоп, но, как было видно из изложения, и это не принесло успеха. История словно застормозилась, забуксовала на месте. Поэтому было необходимо пришествие Христа. Характерной чертой христологии сефиан является то, что она как бы растворяется в „сефологии“: индивидуальность и неповторимость миссии Иисуса, которая есть стержневой пункт всего христианского мировоззрения, стирается и теряет свои четкие формы. Христос есть лишь реинкарнация Сефа. Другой важный момент данной христологии тот, что здесь отсутствует довольно обычное для гностиков разделение на небесного Христа и земного Иисуса: они тождественны. По словам Епифания, сефиане „не только называют Сефа Христом, но и утверждают, что он есть Иисус“. На это указывает и другая фраза: *ὁ Χριστὸς ἦλθεν αὐτὸς Ἰησοῦς*. То, что он явился в мире *οὐχὶ κατὰ γέννησιν ἀλλὰ θαύματος*, предполагает, как кажется, докетизм христологии сефиан, а поскольку Христос пришел от Сефа *κατὰ σπέρμα καὶ κατὰ διαδοχὴν γένους*, то имеется в виду, наверно, „духовное“ родство и преемство их. Но одновременно из данной фразы можно сделать и другой вывод: Христос как реинкарнация Сефа не был абсолютно идентичен ему. Подобная тонкая диалектика тождества и различия характерна и для манихейства, где „посланцы Света“, периодически являющиеся в мир (Будда, Зороастр, Христос, сам Мани и т.д.), были все как бы единой „сверхличностью“, не переставая тем не менее быть индивидуальностями. У сефиан это выражено не так четко, но и здесь, по-видимому, Христос, будучи квинтэссенцией духовности, подобно Сефу выходит в сферу „сверхиндивидуального“. В ослепительном свете этого „сверхиндивидуального“ контуры его личности растворяются. Но следы ее, хотя и чрезвычайно слабые, остаются. „Тогдашний Сеф“ (*ὁ Σηθ ὁ τότε*) еще не реализовал себя окончательно в качестве духовной силы, ему потребовалась оболочка „самого Иисуса Христа“, чтобы осуществить это.

К сожалению, Епифаний практически ничего не сообщает о третьем периоде истории человечества, об „эпохе Христа“. На сей счет можно только строить гипотетические предположения. Разница между Сефом и Христом, на мой взгляд, улавливается из слов Епифания, что горняя Матерь вложила в Сефа „свою силу, заключив в нее семя горней Силы и искру, ниспосланную свыше, *εἰς πρώτην καταβολὴν τοῦ σπέρματος καὶ συστάσεως*“. Окончание фразы, наверно, можно перевести следующим образом: „... для первоначатия и развития“. Таким образом, избранное семя должно пройти долгий путь развития, вырасти, окрепнуть в борьбе с силами зла. Близкий ход мысли наблюдается в учении валентиниан. Здесь, согласно трехчастному делению бытия, выделяются и три рода людей: „материальных“, „душевных“ и „духовных“. Первый – „неразумный“ – восходит к Каину, второй – „разумный“ и „праведный“ – соотносится с Авелем, а третий имеет своим родоначальником Сефа.³⁷ Как сообщает Иринея, „материальное“, поскольку оно не в силах принять „дыхание бессмертия“, гибнет, „душевное“ направляется туда, куда приобретает склонность (т. е. или гибнет, или спасается). Что касается „духовного“, то оно посылается, чтобы, „совокупившись“ (*συσυγέυ*) здесь с „душевным“, получило бы образ и совместно с этим „душевным“ воспитывалось (*συμπαίδευθήναι*) во время своего пребывания на земле.³⁸ Поэтому люди „духовные“, посылаемые в мир „незрелыми“ (*νήπτα*), воспитываются и взращиваются здесь в душах „праведных“.³⁹ Отсюда различие между Сефом и Христом следует, видимо, представлять как различие между только что наро-

двигшимся человеком и этим же человеком в период расцвета всех своих сил. Они и тождественны, и в корне отличаются друг от друга. Делая более общий вывод, можно предположить, что, по учению сефиан, Дух нуждался в истории, она была необходима ему, в ее катаклизмах, противоречиях и столкновениях он мучал, укреплялся и рос. Поэтому историсофию сефиан необходимо рассматривать как своеобразную и в своем роде законченную теодицею.

Наконец, и теория исторических периодов у данных гностиков предстает несколько в ином свете. Эти периоды не есть самоөлвлющие циклы, как в некоторых современных историсофских концепциях (О. Шпенглера, А. Тойнби), но циклы, которые можно назвать „разомкнутыми“. Между первым и вторым периодами существует связь: Сеф является как бы преемником Авеля и заступает на его место. Еще более тесно связаны второй и третий периоды: Христос есть прежний Сеф, хотя и живущий в иную историческую эпоху. Все три периода располагаются друг над другом по возрастающей, поскольку наличествует связь между ними, то историю человечества можно представить в виде единой линии, закручивающейся по восходящей спирали. Подобная конфигурация прямой объясняется мощными тенденциями возврата и регресса, носителями которых являются силы мирового Зла. Им иногда даже удается „закручивать“ данную прямую так, что история начинает двигаться по кругу (например, возврат к „допотопным“ временам). Но Дух и избранное им племя „гностиков“ упорно сопротивляются, выпрямляя линию истории, и в конце концов одолевают. Хотя Епифаний и ничего не говорит об этом, но между строк у него можно прочитать, что „эпоха Христа“ есть последняя и завершающая стадия развития человечества. С приходом Христа история человечества собственно кончается и свершается, а с ней кончается и история мира.

Архонтики. По сообщению Епифания, эта ересь была распространена в Палестине, а также в Великой и Малой Армении. Деятельность ее связана с двумя личностями: некими Петром и Евтактом. Первый из них в молодости был пресвитером, но поскольку брал сторону многих ересей, то при епископе Аэтии его обличили в принадлежности к секте гностиков и низложили с пресвитерского сана. Его изгнали, и он переселился в Аравию (Кохаву). Под старость Петр возвратился в родные места и вновь был принят в христианскую общину. Однако за пропаганду гностического учения „был предан нами анафеме и быстро обличен“. Наконец, „осыпаемый всеми презрительными насмешками, оставленный братством и большинством людей, которые пеклись о своей жизни, удалился в пещеру“. Здесь Петр вел аскетический образ жизни, „казался отшельником и, сидя в пещере, собрал многих, решивших отречься от мира. Назывался он отцом вследствие старости и наружного вида. Свое имущество он роздал нищим и ежедневно творил милостыню“. Проживал он „в окрестности Елевферополя и Иерусалима, в трех милях за Хевроном, в селении Кефарвариха“. К этому Петру „во времена Констанция (около его кончины)“ и пришел некий Евтакт родом из Малой Армении, „а именно из мест, близких к Сатале“. Видимо, он совершил путешествие в Египет, ибо говорится, что „пришел он из Египта“. Став учеником Петра, Евтакт затем, „восприняв от старца яд злоучения, перенес его в свое отечество“. Миссия Евтакта в Малой Армении имела определенный успех, ибо Епифаний сообщает, что он обратил в свое учение „некоторых богачей, одну жену сенатора и других известных людей, а посредством их погубил многих в той стране. Господь скоро изгладил его из числа живых, впрочем, он успел посеять свои плеведы“.

Данное описание Епифания представляет само по себе большой интерес, поскольку дает живую, написанную сочными красками картину той конкретной исторической обстановки, в которой жили и действовали гностики. Судя по этому описанию, ересь архонтиков была сравнительно поздним образованием (первая половина IV в. н. э.). Основал ее, видимо, указанный Петр, и в Палестине она не пользовалась большой популярностью: сторонниками ее были в основном люди, желающие отречься от мира. Вполне вероятно, что она представляла собой своеобразное монашеское братство.⁴⁰ Евтакт, наверное, очень деятельный миссионер, придал ей больший размах, но преждевременная смерть прервала его миссионерство, и ересь архонтиков осталась узко локальным явлением. Епифаний также

дает сведения и относительно тех литературных произведений, которые были в ходу у архонтиков. В качестве основных сочинений он указывает две книги: „Большую Симфонию” и „Малую Симфонию”. Из них, по-видимому, и черпает свою основную информацию Епифаний. Кроме того, архонтики подобно сефианам апеллировали к книгам, именуемым „Инородными”. Интересно отметить, что Порфирий в своей „Жизни Плотина”, говоря о гностиках — оппонентах этого выдающегося философа, сообщает, будто они опирались среди прочего и на „Апокалипсис Аллогена”.⁴¹ Кроме того, в библиотеке из Наг-Хаммади есть одно сочинение, которое так и называется — „Аллоген” (XI, 3), где автор под тем же именем дает откровение своему сыну Мессосу относительно божественного мира.⁴² У Епифания есть также упоминание о книгах, написанных от имени Сефа и еще „от имени Сефа и семи его сыновей”. По словам данного ересиолога, архонтики заимствуют к тому же из „Восхождения Исаи” и некоторых других апокрифов. Наконец, они утверждают, что „есть и другие пророки: какой-то Мартиад и Марсиан, восхитенные на небеса и через три дня нисшедшие”.

Учение архонтиков заключается в следующем: есть семь небес (Гебдомада), на каждом из них по одному Архонту, в подчинении которого находятся „Начало”, „Власть” и „некоторые служебные ангельские чины”, составляющие как бы „полк” (*τάξις*) Архонта. Превыше всех, на восьмом небе (в Отгоаде), „светлая Матерь”. Самый главный из Архонтов — Саваоф, он властвует (*τυραννοῦντα*) на седьмом небе. Саваоф, или „Архонт-Лжец”, есть бог иудеев, хотя он не является злым, но принадлежит „левой Власти”, не будучи богом непостижимым. Дьявол же есть злой сын его, который на земле противодействует своему отцу”. По словам Епифания, архонтики рассказывают следующий миф: дьявол, придя к Еве, совокупился с ней, и она родила от него Каина и Авеля. Они, будучи по природе от семени дьявола, возлюбили собственную сестру, а потому питали взаимную ревность и зависть. Отсюда известный результат: Каин поднялся на Авеля и убил его. Для подтверждения данного мифа архонтики ссылаются на „Евангелие от Иоанна” (8, 44), не совсем точно цитируя его: „Спаситель сказал иудеям: «Вы — от Сатаны. И когда говорит он ложь, то говорит свое, потому что и отец его — лжец». Наряду с таким „прелюбодейством” дьявола и в пику ему Адам, соединившись с женой своей Евой, родил Сефа, сына своего природного. И тогда, говорят они, горячая Сила вместе с ангелами-служителями благого Бога спустилась вниз и унесла этого Сефа, которого они называют инородным. Вознеся куда-то вверх, она воспитывала его достаточно долгое время, чтобы он не был убит. Затем снесла его вниз, в этот мир, сделала духовным и телесным, дабы не победили его Каин и другие Власти и Начала бога-миросоздателя. Сеф, говорят они, не служил Творцу и Демиургу, а познал неименуемую Силу и горнего благого Бога, ему и служил, открыв многое относительно Творца мира, Начал и Властей. Наконец, Епифаний сообщает, что архонтики „утверждают, будто нет воскресения плоти, а есть только воскресение души”. Эта душа является „пищей” (*βρωμα*) Начал и Властей, без нее они не могут жить, ибо она, будучи от горней влаги (*ἀπὸ τῆς ἕνωθεν ἰκμάδος*), дает им силу. Став знающей и избежав крещения церкви и имени Саваофа, давшего закон, она восходит на каждое небо и представляет Власти этого неба защитительную речь. Так душа переходит к горней Матери и Отцу всего, откуда и спустилась в этот мир. Поэтому архонтики „проклинают и крещение, хотя некоторые из них прежде были крещеными. Отвергают причастие таинств и достоинство их как нечто чуждое и возникшее во имя Саваофа”.

Таково учение архонтиков. Содержа ряд очень важных моментов для характеристики гностического мировоззрения в целом, оно очень мало дает для нашей темы. Это учение показывает только, насколько разнообразными могли быть трактовки библейской истории в гностицизме, сплошь и рядом перерастающие в трактовки антибиблейские. Если судить по сведениям Епифания, то собственно философии истории у архонтиков нет, есть только небольшие фрагменты ее. Истоки человечества теряются во мраке, дан лишь факт существования Адама и Евы. Подобно мировоззрению сефиан у архонтиков ход истории жестко детерминруется космическими силами. Человечество, во всяком случае на исходной стадии своего развития, просто марионетка в руках их: дьявол, прелюбодействуя с

Евой, порождает порочное племя людей и тем самым кладет начало бесчисленной серии зол в истории. Интересно, что это порочное племя, видимо, отождествляется с иудеями (как показывает ссылка на „Евангелие от Иоанна“). Ему противостоит „иной род“ Сефа, отождествляемый с гностиками. Характерная черта: Сеф происходит не от космических сил, он – „природный“ сын Адама в противоположность Каину и Авелю, „природным“ сыновьям дьявола. В данном противопоставлении двух „природ“ улавливается момент автономности и независимости человеческого рода от мировых сил (даже их противостояния), Сеф и, видимо, его потомки находятся под опекой надмирных существей. Можно предположить, что дарованное ими „знание“ освобождает человечество от власти космического бытия и тем самым переносит историю из царства необходимости в царство свободы.

Характерные черты и специфика гностической философии истории и концепции времени. Анализ данных трех вариантов гностической историософии, несмотря на их фрагментарность, позволяет сделать определенные выводы и относительно нее в целом. Прежде всего философ истории гностиков опирается главным образом на библейские сюжеты. Но здесь проявляется одна из самых ярких черт гностического мышления – его импровизационный характер. Чрезвычайная пестрота и полиморфность гностических систем объясняются во многом именно этим. Весь гностицизм есть в сущности бесконечный ряд импровизаций, но импровизаций на сравнительно узкий круг тем. Это небольшое число основных тем и придает гностическому мировоззрению, несмотря на его пестроту, определенную монотонность,⁴³ и является цементирующей основой его. Среди них очень важное место занимает библейская история человечества. Причем данная тема очень часто служит лишь исходным пунктом гностической импровизации и берется для того, чтобы развить ее в тему антибиблейскую. Подобное сочетание традиционности и анти традиционности придает чрезвычайно своеобразный и неповторимый колорит гностицизму. Радикализм его мирозерцания заключается не в том, что он ломает традиции прошлого извне, активно противопоставляя им собственную традицию, но в том, что он взламывает эти традиции как бы изнутри, постоянно вливая новое вино в старые мехи. В равной степени это касается не только традиции иудейской, но и традиций христианства, греческой философии, мистериальных культов и т. д. Поэтому для оценки гностицизма и для правильного понимания его отношения к Ветхому завету необходимо принимать во внимание оба указанных момента.⁴⁴

Во-вторых, историософия гностиков органично связана со всем сложным комплексом их мировоззрения: метафизикой, космологией, антропологией, учением о „знании“ и сотериологией. Такая органичная связь указывает на то, что видение истории здесь не имеет автономного характера. История человечества есть органичная часть истории мира, причем не только мира материального, но и надкосмического духовного мира, иначе говоря, гностическая историософия в первую очередь онтологична. Однако в такой онтологизации истории скрыт глубоко диалектический парадокс: она есть одновременно и в некотором роде историозация онтологии, или, вернее, „очеловечивание“ последней. Тесное соприкосновение метафизической и космической сфер и сферы человеческой истории ведет не только к проникновению первых в последнюю, но дает и обратный результат. История человечества не есть уже только незначительный эпизод в бытии надмирного Духа, но становится центром этого бытия. Благодаря ей он в лице людей „избранных“ и „знающих“ осознает себя и посредством „гносиса“ их преодолевает отчуждение себя от самого себя, тот внутренний раскол и раздвоение, которые привели к созданию материального космоса и человека. Поэтому гностическая философия истории провиденциальна, она есть прежде всего и главным образом теодицея. Инобытие Духа в истории есть необходимый и существенный этап его развития.

С этим связана и третья отличительная черта гностической историософии: ее мифический характер. То чрезвычайно верное наблюдение, которое сделал П. Нагель в отношении понимания истории у манихеев – здесь происходит как бы взаимный процесс „историозации мифа“ и „мифизации истории“,⁴⁵ – можно отнести и собственно к гностицизму. Из учения каинитов, сефиан и архонтиков видно, что в истории действуют не конкретные во плоти и крови личности, но обестелесненные мифические персонажи, своего рода мифические сублимированные тени, сохраняющие лишь внешние контуры личности. Это увязывается с еще одной важ-

ной и яркой чертой гностического мирозерцания, на мой взгляд мало учитывающейся в современных работах по гностицизму, — его „аперсонализм“. Здесь не место останавливаться на гностической антропологии, требующей специальной разработки, но следует отметить, что известный антропоцентризм гностиков не предполагает, а исключает трактовку его в духе современного индивидуализма. Человек в гностицизме есть лишь безлика часть духовного универсума, антропологизация метафизического и космического бытия, его очеловечивание ведет к обратному следствию — деперсонализации человеческого бытия, личность человека теряет свою неповторимость и индивидуальность.⁴⁶ Данный „аперсонализм“ накладывает глубокий отпечаток на гностическую историософию: такие образы, как Каин, Сеф, Иисус, являются лишь олицетворением надкосмических и космических сил. Но и опять диалектический парадокс: исторические личности, возведенные в ранг мифических сущностей, ценой потери своей индивидуальности становятся паритетными партнерами и соперниками этих сил и важными факторами в истории мироздания.

Все это возвращает нас к тому разделению „историзма“ и „философии истории“, которое было намечено в начале работы. Гностицизм действительно был чужд историзма: конкретные факты и реалии прошлого мало интересовали гностиков как таковые. В поле их зрения попадали не столько отдельные „деревья“, сколько „лес“ в целом. Отсюда и специфичный ракурс видения, и особая перспектива в оценке истории. Гностики как бы фокусируют внимание на самых сущностных и центральных, с их точки зрения, моментах человеческой истории, все остальное находится вне поле зрения. Масштабность этого видения, стремление уловить в таком сущностном моменте не только смысл человеческой истории, но и смысл всего мироздания ведут к чрезвычайному схематизму и абстрактности гностической историософии. Но вряд ли подобная черта отличает ее коренным образом от какой-нибудь современной философии истории. Когда, например, О. Шпенглер говорит об „арабской культуре“, то ход его мышления примерно таков же. Разница только в том, что гностики говорили на языке своей эпохи, с ее особой, отличной от нашей системой понятий, образов и символов. Поэтому, как мне кажется, можно с полным правом утверждать существование гностической философии истории, а заявления о враждебности, безразличии и отрицании истории у гностиков требуют серьезных корректив.

Примечания

¹ Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1898, с. 306–307.

² Liechtenhan R. Die Offenbarung im Gnostizismus. Göttingen, 1901, S. 123.

³ Turner H.E.W. The pattern of christian truth. A study in the relations between orthodoxy and heresy in the early Church. London, 1954, p. 151, 237.

⁴ Quispel G. Gnostic studies. Leiden, 1974, v, 1, p. 79.

Е. Блэкмен видит одну из точек соприкосновения Маркиона с гностицизмом именно в стремлении отрицать историю. См.: Blackman E.C. Marcion and his influence. London, 1948, p. 125. Другой английский ученый акцентирует внимание на неисторическом характере гностической экзегезы. См.: Laeuchli S. The language of faith. An introduction to the semantic dilemma of the early Church. London, 1965, p. 70.

⁵ Puech H.-Ch. Gnosis and time. — Eranos-Jahrbuch. Papers from the Eranos Yearbooks, N.Y., 1957, v. 3, p. 61–63. В другой своей работе автор говорит, что гностицизм лишает христианство исторической и временной перспективы. См.: Puech H.-Ch. En quête de la Gnose. Paris, 1978, t. 1, p. 22.

6 Т р о ф и м о в а М.К. Гностицизм. Пути и возможности его изучения. - Палест. сборник. 1978, вып. 26 (89), Филология и история, с. 122.

7 См.: D u m m e r J. 1) Die Angaben über die gnostischen Literatur bei Epiphanius Pan. Haer. 26. - In: Koptologische Studien in der DDR, Halle, 1965, S. 191-219; 2) Die Gnostiker im Bilde ihrer Gegner. - In: Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus. Hrsg. von P. Nagel. Halle, 1979, S. 241-251.

8 Текст его сочинения цит. по: Sancti Irenaei episcopi Lugdunensi quae supersunt omnia. Lipsiae, 1853, t. 1; Adv. haer. 31, 1-2.

9 Сочинение Епифания цит. по: S. Epiphanii Episcopi Constantiensis Panaria eorumque anacephalaeosi, Bonnae, 1858, Haer. 38-40.

10 C u l l m a n n O. Christus und Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Zürich, 1962, S. 35-38.

11 The Nag Hammadi library in english. Translated by the members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity. Ed. by J.M. Robinson. Leiden, 1977, p. 321.

12 Clemens Alexandrinus. Gesamtausgabe, Bd II, Berlin 1960. Stromata II, 3.

13 S c h o t t r o f f L. Animae naturaliter salvandae. Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostiker. - In: Christentum und Gnosis. Aufsätze hrsg. von W. Eltester. Berlin, 1969, S. 65-97.

14 S c h o t t r o f f L. Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium. Neukirchen, 1970, S. 96. Несколько в ином аспекте решает данный вопрос Э. Пагелс. Анализируя фрагменты Гераклеона, она приходит к выводу, что проблему свободы воли валентиниане трактовали дифференцированно, исходя из своего деления людей на три группы. Спасение „духовных“ и гибель „материальных“ строго детерминированы, тогда как для „душевных“ наличествует свобода выбора между тем и другим. См.: P a g e l s E.H. The Johannin gospel in gnostic exegesis: Heracleon's Commentary on John. Nashvill; N.Y., 1973, S. 98-109. Аналогичное мнение высказывает и Е. Мюленберг: „душевные“ спасутся только тогда, когда станут „духовными“. См.: M ü h l e n b e r g E. Wieviel Erlösungen kennt der Gnostiker Heracleon? - Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 1975, Bd 66, S.193.

15 C u l l m a n n O. Le problème littéraire et historique du roman Pseudo-Clementin. Etude sur le rapport entre le Gnosticisme et le Judeo-Christianisme. Paris, 1930, p. 220-258; D a n i é l o u J. Judeo-Christianisme et Gnose. - In: Aspects du Judeo-Christianisme. Colloque de Strasbourg, Paris, 1965, p. 139-166; S c h m i t h a l s W. Paulus und die Gnostiker-Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen. Hamburg; Bergstedt, 1965, S. 25-26.

16 S c h o e p s H.J. Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Tübingen, 1949, S. 305-306, 325; S c h o e p s H.J. Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis. Tübingen, 1956, S. 30-67; W i l s o n R.McL. Jewish Christianity and Gnosticism. - In: Judeo-Christianisme. Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au cardinal Jean Daniélou. Paris, 1972, p. 261-272.

17 Hippolytus. Refutatio omnium haeresium. Hrsg. von. P. Wendelband. Leipzig, 1916, V, 19-22.

18 О соотношении этих двух сочинений (большинство исследователей признают, что „Парафраза Шема“ отражает более ранний этап развития учения сефиан) см.:

D o r e s s e J. Les livres secrets des gnostiques d'Egypte. Paris, 1959, t. 1, p. 170-178; Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie hrsg. von K.-W. Tröger. Berlin, 1973, S. 57-59; Bertrand D.A. „Paraphrase de Sem" et „Paraphrase de Seth". - In: Les textes de Nag Hammadi. Ed. par J.E. Menard, Leiden, 1975, p. 153-158; Servin J.M. A propose de la „Paraphrase de Sem". - Le Muséon, 1975, t. 88, p. 69-96; Aland B. Die Paraphrase als Form gnostischer Verkündigung. - In: Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology. Ed. by R.McL. Wilson. Leiden, 1978, p. 75-90.

19 M o r a r d F. L' Apokalypse d'Adam, Un essai d'interprétation. - In: Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th-13th 1975), Ed. by M. Krause. Leiden, 1977, p. 35-42.

20 Который видит в них еще и дохристианское гностическое течение. См.: S c h e n k e H.-M. Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften. - In: Studia Coptica. Hrsg. von P. Nagel. Berlin, 1974, S. 165-172.

21 См.: B ö h l i g A. Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums. - In: Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren. Leiden, 1972, v. 1, S. 398.

22 F a u t h W. Seth-Typhon, Onoel und der eselsköpfige Sabaoth. Zur Theriomorphie der ophitisch-barbelognostischen Archonten. Oriens Christianus, 1973, Bd 57, S. 96.

23 Интересно отметить, что термин „всё" в гностицизме обозначает не только материальный мир, космос, но и горние Эоны, Плерому. Например, в „Сущности Архонтов" самый великий из „Властей Тьмы" - Самаэль (Саклас, Ялдаваоф), назвав себя единственным богом, „погребил против Всего", т. е. именно против Плеромы. См.: Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi. Hrsg. von P. Nagel. Halle, 1970, S. 71. Кроме того, данный термин мог обозначать еще и совокупность людей избранных, т. е. „гностиков" или „духовных". См.: L o g a n A.H.B. The meaning of the term „the All" in gnostic thought-Studia Patristica, 1976, v. XIV, p. 203-208.

24 K l i j n A.F.J. Seth in jewish, christian and gnostic literature. Leiden, 1977, p. 2.

25 Ibid., p. 11-12.

26 Ibid., p. 26.

27 Ibid., p. 29-32.

28 Ibid., p. 48.

29 Ibid., p. 49-50.

30 Ibid., p. 61-65.

31 Ibid., p. 79.

32 Ibid., p. 112-116.

33 Ibid., p. 119.

34 Т р о ф и м о в а М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979, с. 169.

35 Там же, с. 180.

36 См.: С и д о р о в А.И. Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту). - В кн.: Религии мира. Прошлое и настоящее. М., 1982, с. 159-183.

37 Clemens d'Alexandrie. Extraits de Theodote. Texte grec, introd., trad. et notes par F.M. Sagnard. Paris, 1948, 54, 1.

38 Iren. Adv. haer., I, 6, 1-2.

39 Ibid., I, 7, 5.

40 Епифаний говорит: „И одни из них осквернены телесным распутством, другие, притворно постясь, обманывают людей простодушных, под личиной монашествующих, гордясь отречением от мира“.

41 См.: Порфирий. Жизнь Плотина. — В кн.: Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1979, с. 469.

42 Nag Hammadi Library in english, p. 443-452. См.: также: Puech H.-Ch. En quête de la Gnose, t. 1, p. 110-116, 271-300.

43 Quispel G. Gnosis als Weltreligion. Zürich, 1951, S. 29-33.

44 В целом Ветхий завет для гностиков, как и для христиан, был Священным писанием, и находки в Наг-Хаммади подтверждают это. См.: Betz O. Das Problem der Gnosis seit der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi. Verkündung und Forschung (Neues Testament). 1976, Bd 2, S. 64. Если брать гностицизм в совокупности, то для него характерны чрезвычайно разнообразные методы интерпретации и оценки Библии. Например, П. Нагель, анализируя сочинения из Наг-Хаммади, выделяет в них шесть типов трактовки „райской истории“. См.: Nagel P. Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis. — In: Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“ hrsg. von K.-W. Tröger. Berlin, 1980, S. 49-70. В отношении трактовки космогонической части Книги Бытия см. ряд наблюдений: Maу G. Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre creatio ex nihilo. Berlin; New York, 1978, S. 49-51.

45 Nagel P. Bemerkungen zum manichäischen Zeit- und Geschichtsverständnis. — In: Studia Coptica, p. 211.

46 В качестве примера приведем лишь трактовку евангельской притчи в одном из сочинений из Наг-Хаммади — „Евангелии Истины“. Иисус пошел искать одну заблудшую овцу, оставив остальные 99. И когда нашел, то возрадовался, ибо число 99 относится к „левому“, одолевшему его. С обретением одной все число овец превратилось в „правое“. Иначе говоря, Иисуса интересует не сама заблудшая овца как таковая, а лишь общее число овец. С потерей одной овцы „духовное“ („правое“ и „четное“) стало „материальным“ („левым“ и „нечетным“). Найдя ее, Иисус устранил „недостаток“ и вернул божественной Плероме ее полноту. См.: L'Évangile de Verité. Retroversion grecque et comment. par J.E. Menard. Paris, 1962, p. 32.

A.I. Sidorov

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DES GNOSTIQUES (Les caïnites, les séthiens et les archontiques selon Epiphane)

Pour apprécier la façon dont les gnostiques concevaient l'histoire, il faut distinguer entre „historisme“ et „philosophie de l'histoire“, concepts fort différents. L'historisme n'atteint que très rarement le stade de philosophie cohérente de l'histoire et la philosophie de l'histoire est loin d'être toujours historique et peut même être indifférente, voire hostile, à l'histoire. Cette distinction une fois faite, on peut affirmer que l'historisme était étranger à la gnose. Les faits et les événements concrets du passé en tant que tels intéressaient peu les gnostiques. Ce qui entrait dans leur champ de vue, ce n'était pas tant les arbres que la forêt dans son en-

tité. D'où l'angle de vue très particulier et l'optique singulière qu'ils ont vis-à-vis de l'histoire. Les gnostiques portent l'accent sur les éléments, à leurs yeux, les plus substantiels de l'histoire humaine et cherchent à en dégager le sens de l'univers entier. L'analyse de trois variétés d'historiosophie gnostique montrent qu'elles sont avant tout le fruit de réflexions sur des thèmes bibliques. Deuxièmement, l'histoire de l'humanité y est une partie intégrante de l'histoire du monde. On assiste, chez les gnostiques, à une sorte d'ontologisation de l'histoire - qui est en même temps une historisation ou, plus exactement, une "humanisation" - de l'ontologie. L'histoire de l'humanité est non un épisode insignifiant de l'être de l'Esprit supra-universel, mais aussi le centre de cet être. L'être-autre (Anderssein) de l'Esprit dans l'histoire en est une étape indispensable et essentielle de développement. Enfin, troisièmement, la philosophie gnostique de l'histoire a un caractère de mythe. Ce ne sont pas des individus réels concrets qui agissent dans l'histoire, mais des personnages mythologiques désincarnés. Ce trait est étroitement lié à l'"impersonalisme" de l'anthropologie gnostique. Pourtant, des personnages historiques (Caïn, Seth, Jésus), érigés au rang d'entités mythiques au prix de la perte de leur individualité, deviennent des partenaires et des rivaux à part entière des Forces cosmiques et, partant, des facteurs importants de l'histoire de l'Univers.
