

DOI: 10.15643/libartrus-2018.5.3

## Гностический текст как объект историко-философской интерпретации

© С. А. Бахарь

*Русская христианская гуманитарная академия  
Россия, 191011 г. Санкт-Петербург, набережная реки Фонтанки, 15, А.*

*Email: temperatur@yandex.ru*

*В статье рассматриваются гностические тексты в плане их историко-философской интерпретации. Решаются вопросы легитимности и целесообразности историко-философского подхода в исследовании гностических текстов как с точки зрения изучения гностицизма, так и с точки зрения изучения философии. В связи с этим производится анализ гностических произведений. Творения гностиков анализируются как с содержательной стороны, так и в плане средств, используемых для выражения этого содержания. Выделяются их основные характеристики. На основании выделенных характеристик проводится сравнение гностических текстов с текстами философскими. Указывается на взаимовлияние гностической и философской традиций. Определяются задачи, которые предстоит решить любому исследователю на пути историко-философской интерпретации произведений гностиков, а также выявляются опасности, подстерегающие исследователя на этом пути.*

**Ключевые слова:** *история философии, гностический текст, гностицизм, интерпретация.*

Как показывают современные исследования, на заре своего существования христианство представляло собой явление далеко не однородное [18, с. 44–45]. В этом плане ученые выделяют два центральных направления, которые условно можно обозначить как гностическое (или «гностицизм») и догматическое (или просто христианство). Основное различие между ними заключалось в том, что первое в качестве основного средства спасения признавало некое знание – гнозис (греч. γνῶσις), тогда как второе – веру – пистис (греч. πίστις) [19, с. 34]. Между этими направлениями существовало явное противоборство.

После того как в 313 году император Константин издал эдикт, провозглашавший религиозную терпимость на территории Римской империи, догматическое христианство победило и стало государственной религией. Последователи победившего направления составили канон священных текстов. Лишь очень незначительная часть христианской литературы была принята в состав «канонических» священных книг. Остальные писания были запрещены и подлежали уничтожению как еретические. С тех пор творения гностиков существовали главным образом в виде отдельных цитат, приводимых в сочинениях христианских богословов, боровшихся с гностицизмом.

Ситуация существенно изменилась, когда в XVIII в. в Египте лондонский коллекционер манускриптов Э. Эскью (Askew) приобрел у антиквара рукопись гностического сочинения «Пистис София». Сам кодекс получил название по имени коллекционера – Эскью (Codex Askewianus).

Второй находкой стал Кодекс Брюса, или Бруцианский кодекс (Codex Bruceianus), названный так по имени шотландского путешественника XVIII в. Джеймса Брюса (James Bruce), который,

исследуя в 1769 г. истоки Нила, приобрел его у местных жителей. В состав Бруцианского кодекса входят два текста, известные как «Книги Йеу», а также – сочинение, условно названное «Трактат без названия».

В 1890-х гг. в Египте был обнаружен манускрипт, получивший впоследствии название «Берлинский папирус (*Papyrus Berolinensis*) 8502», поскольку в 1896 г. был куплен Берлинским музеем для египетского отдела. Манускрипт содержит Евангелие Марии (сохранившееся также фрагментарно в одном греческом папирусе), Апокриф Иоанна, трактат «Премудрость Иисуса Христа» и небольшой фрагмент апокрифических «Деяний Петра».

Благодаря всем этим находкам у ученых появилась возможность обратиться непосредственно к учениям самих гностиков, что инициировало первые научные исследования гностицизма. Однако в декабре 1945 г. произошло событие, открывшее новый этап в этих исследованиях. В Верхнем Египте, недалеко от города Наг-Хаммади, было обнаружено большое собрание папирусов с гностическими текстами, составлявшими огромную библиотеку. Библиотека Наг-Хаммади является крупнейшим из найденных собранием гностических текстов. В общей сложности она содержит более 50 произведений. Некоторые из них известны помимо библиотеки Наг-Хаммади, некоторые переписаны там дважды и трижды. Сохранность текстов различная, но большей частью хорошая.

В 1970-х гг. в египетском городе Эль-Минья был найден еще один кодекс – так называемый «Кодекс Чако» (по имени отца одного из его владельцев – Фриды Нуссбергер-Чако). Кодекс содержит четыре текста: «Послание Петра Филиппу», «Первый Апокалипсис от Иакова», «Евангелие Иуды» и фрагмент из «Книги Аллогена».

В качестве материала, на котором написаны все найденные сочинения, использован папирус. Сами тексты представляют собой сделанные на рубеже III–IV вв. переводы ранее практически не известных греческих оригиналов на коптский язык; в основном – саидский и ахмиский диалекты. Судя по названиям и стилю, большинство произведений принадлежит к жанру так называемой откровенной (апокалиптической) литературы.

Открытие гностических текстов, особенно библиотеки Наг-Хаммади, предоставило ученым широкие возможности в изучении гностицизма и позволило пролить свет на один из наиболее темных периодов в многовековом существовании христианской религии [14, с. 143]. Это породило большой интерес к гностическим текстам, благодаря чему гностицизм стал одним из самых перспективных и актуальных направлений научных исследований. В результате этого на сегодняшний день научная литература представлена множеством различных подходов в изучении гностических текстов. Писания гностиков изучаются представителями самых различных областей науки: филологами, религиоведами, психологами и т.д. Объединяет все эти исследования одно – необходимость извлечения смысла гностических текстов, реконструкция их содержания.

Обращаются к изучению гностицизма и историки философии. В этом плане среди трудов отечественных исследователей можно выделить работы А. Ф. Лосева [3], М. К. Трофимовой [13] и Р. В. Светлова [8–9]. Однако, несмотря на включение гностических текстов в сферу историко-философского анализа, для историков философии гностицизм всегда был и остается темой периферийной. Причина этого в том, что история философии по определению занимается изучением текстов философских, а произведения гностиков таковыми не являются. Отличие заключается, главным образом, в их иррациональном характере. В первую очередь

это касается образности гностических текстов. Действительно, гностики предпочитали использовать в качестве средств выражения не абстрактные понятия, а конкретные образы [13, с. 113]. На страницах рукописей можно встретить такие образы, как «свет», «царствие», «Древо познания» и т.д.

Другим проявлением иррациональности гностических текстов является противоречивость, когда об одном и том же субъекте высказываются противоположные суждения. Яркий пример противоречивости гностических текстов – поэма «Гром. Совершенный Ум» из коптской библиотеки Наг-Хаммади, полностью построенная на оппозициях: «Я почитаемая и презираемая. Я блудница и святая. Я жена и дева. Я мать и дочь. Я члены тела моей матери. Я неплодность, и есть множество ее сыновей. Я та, чьих браков множество, и я не была в замужестве. Я облегчающая роды и та, что не рожала. Я утешение в моих родовых муках. Я новобрачная и новобрачный. И мой муж тот, кто породил меня. Я мать моего отца и сестра моего мужа, и он мой отпрыск» (NHC VI. 2, 13:16–32) [12, с. 308].

В плане иррациональности гностические тексты иногда доходят до полной бессмысленности с точки зрения логики. Здесь в качестве примера исследователи обычно приводят фрагмент из «Евангелия от египтян» (NHC III. 2, 55), где слово используется почти исключительно в его фонетическом аспекте: «ИЕ иеус ЕО Оуа! Воистину, истинно, О Ессей Назарей Еседдукей. О живая вода, О Дитя дитяти, о славное имя! Воистину истинно, О эон сущий, ииии ЕЕЕЕ ееее оооо уууу ОООО аааа. Эй аааа ОООО, О сущий, кто видит эоны! Воистину, истинно, аее ЕЕЕ ииии уууууу ОООООООО, кто вечно вечен! Воистину, истинно, иЕа, эйО, в сердце, что создано, у аей ейс аей, ей о ей, Сын, навечно, Ты то, что ты есть. Ты тот, кто ты есть» [21, с. 133].

В качестве примера доходящей до бессмысленности иррациональности гностических текстов можно привести и многочисленные графические изображения, содержащиеся в «Книгах Иеу». В числе других проявлений иррациональности гностических текстов можно назвать неполноту, эклектичность, синкретизм, многофункциональность, полисемантическую и т.д.

На основании перечисленных характеристик некоторые исследователи определяют язык гностических сочинений как мифологический [3, с. 322–323]. И действительно, произведения гностиков имеют множество черт, роднящих их с мифом. Так, в противоположность философскому дискурсу, который требует определений, гностические писания рассказывают историю [1, с. 12]: они повествуют о происхождении мира и его предстоящей гибели, о приходе Спасителя (или спасителей), о грядущем воскресении и т.д. На мифологичность гностических текстов указывает и столь часто комментируемая исследователями персонификация понятий. Например, свойства Абсолюта персонифицируются гностиками в виде живых личностей – эонов; а зло – в виде правителей материального мира – архонтов.

И все же гностические тексты нельзя в полной мере отнести к мифологическим. Мифологический текст предполагает буквальное прочтение, в то время как гностические писания ориентированы на прочтение символическое. И хотя буквальное прочтение этих текстов тоже может иметь определенное значение, в полной мере их понимание возможно лишь благодаря прочтению более глубокому. Такое отношение к языку можно, в отличие от мифологического, назвать поэтическим. Как пишет А. Ф. Лосев, «мифология отличается от поэзии как раз субстанциальным (а не просто условным) реализмом своих образов. Если тут, например, конь Ахилла пророчит герою близкую гибель, то для мифолога-автора и для мифолога-слушателя это настоящая и подлинная действительность: конь тут не поэтическое украшение, а настоящая

реальность, и пророчество коня тут не поэтическая условность, – это реальная, фотографически-буквальная действительность» [4, с. 385].

Поэтическое отношение к языку очевидным образом сказывается и на форме гностических произведений. «Действительно, композиция многих из них подчинена не движению понятий, а, скорее, началу эстетическому», пишет о гностических текстах М. К. Трофимова [13, с. 50]. Далее она перечисляет поэтические приемы, используемые гностиками в своих произведениях: «...повторы, подъемы и спады, соответствия и противопоставления – в образах, положениях, мелких подробностях...» [13, с. 50]. «Поэтому, – заключает М. К. Трофимова, – многие из найденных в Наг-Хаммади сочинений, а также ранее известных гностических произведений заслуживают внимания и как памятники литературы» [13, с. 50].

Но хотя язык гностических текстов является поэтическим, не следует забывать, что мы имеем дело не с поэзией как видом искусства, не с произведениями художественного творчества. Различие можно понять телеологически, то есть – исходя из цели, определенной автором. В поэзии язык является самоцелью. Поэт явно или неявно создает произведение ради самого произведения. Гностики же не обращались к языку ради самого языка, не интересовались выразительными средствами как таковыми. Для гностиков выражение Истины не имело значимости само по себе и не являлось целью. Они создавали свои произведения исключительно для практического применения, а именно – как средство спасения.

Сказанное, однако, не исключает возможности историко-философской интерпретации гностических текстов. Как показывает анализ, в большинстве случаев писания гностиков являются иррациональными только по форме, тогда как на содержательном уровне они вполне логичны и представляют собой довольно последовательные системы [3, с. 322]. В этом плане их иррациональность имеет вполне рациональное обоснование. Поэтому в данной статье решение вопросов историко-философской интерпретации гностических текстов сопровождается попыткой такой интерпретации. Разумеется, при этом учитывается и уже имеющаяся литература по данной теме.

В основе гностических текстов лежит представление об абсолютном и трансцендентном первопринципе, едином и непостижимом Боге-Отце. Этот первопринцип не поддается описанию, поскольку, с точки зрения гностиков, всякий дискурс имеет один существенный недостаток – он разделяет. Отдельные слова, обозначая высшую реальность, расчленяют последнюю, в результате чего она предстает только в виде множества обособленных элементов. Если описание Абсолюта и производится, то только посредством апофатики, отрицания всех возможных предикатов.

Согласно гностическим произведениям, плодом самопознания Бога является Истина, которая выражена в Мысли или Слове (Логосе), а точнее – в Имени, которое Бог дает Самому Себе. Будучи изначально единой, Истина раскрывается во множестве эонов (от греч. αἰών – век, вечность), являющихся, с одной стороны, предикатами Абсолюта, а с другой – живыми личностями, обладающими свободой и самосознанием. Каждый эон представляет собой сочетание двух начал: рационального и иррационального, часто понимаемых гностиками как мужское и женское. При этом рациональный аспект личности определяется как более высокий, нежели иррациональный. Все вместе эоны составляют Полноту знания Отца о Самом Себе – Плерому (от греч. πλήρωμα – полнота, наполнение, множество).

Целью же каждого эона является познание Бога во всей Его Полноте и Беспредельности. Однако попытка осуществить это только посредством неразумной части приводит к разъеди-

нению рациональной и иррациональной составляющих, которое часто изображается гностиками как разделение первоначального андрогина на мужской и женский аспекты. Вследствие этого разъединения зоны впадают в заблуждение относительно Абсолюта и начинают воспринимать Его как материальный мир. При этом сами они оказываются воплощены в человеческие тела.

С точки зрения гностиков, мир по отношению к Истине является всего лишь Ее несовершенным подобием. Ему соответствует слово «кенома» (от греч. κένωμα – «неполнота», «лишенность», «изъян»). Поэтому такое состояние Абсолюта расценивается гностиками как зло. Увлеченные этим подобием зоны забывают об абсолютном бытии, из которого они происходят. Вследствие этого их бытие становится мнимым, иллюзорным – тождественным небытию. Таким образом, целью зонов становится возвращение к подлинному бытию – воскресение. Необходимым же условием для этого является познание Истины. Бытие и познание здесь совпадают.

Вместе с тем понимание мира в качестве подобия Истины неизбежно ведет к представлению, что мир есть Ее выражение. В этом плане он предстает как текст. А поскольку всякое слово является частью мира, то Истина оказывается выразима и в языке [23, с. 134], что позволяло гностикам идти не только по пути апофатики, чисто отрицательного описания Абсолюта, но и по пути катафатики – описания положительного. В связи с этим необходимо иметь в виду различие между текстом в широком смысле слова и текстом письменным, о котором, собственно, и идет речь в данной статье.

Другим следствием уподобления мира Истине является то, что в качестве Ее выражения могут рассматриваться любая вещь или явление [8, с. 57]. А это означает, что все образы по отношению к Истине, по большому счету, оказываются равноценны. Поэтому гностики не интересуются выразительными средствами как таковыми, а удовлетворяются тем языком, который имеют. Отсюда пресловутый гностический синкретизм. Так, сочинения гностиков содержат в себе элементы, заимствованные из самых различных областей греко-римской культуры: от поэзии Гомера до религии Зороастра.

По этой же причине для выражения Истины гностики использовали не только письменные тексты, но и различного рода ритуалы. Несмотря на противоположное мнение некоторых исследователей [16], найденные рукописи предоставили многочисленные подтверждения существования гностических систем таинств, во многом напоминающих систему христианской церкви. Из памятников, посвященных ритуальной практике, в качестве наиболее яркого примера можно привести уже упоминаемые нами «Книги Иеу».

Еще одним важным следствием уподобления мира Истине является то, что мир и Плерома часто обозначаются гностиками с помощью одних и тех же терминов. Отсюда омонимия, многозначность слов [13, с. 106–107] и, как следствие, – противоречивость. Так, в приведенном фрагменте из поэмы «Гром. Совершенный Ум» (ННС VI. 2, 13:16–32) под местоимением первого лица единственного числа подразумеваются два модуса бытия божественной Личности: бытие в мире и бытие в Истине. Говоря языком современной философии – «Я» абсолютное и «я» относительное. Естественно, что каждый из этих модусов наделяется соответствующими предикатами. Именно поэтому относительно одного субъекта оказывается возможным высказать два противоположных суждения.

Однако с точки зрения гностиков, самым важным следствием уподобления мира Истине является то, что ее познание оказывается возможным посредством его истолкования [13,

с. 44]. Так, в первых же строках «Евангелия от Фомы» (ННС II.2, 2), вероятно, самого раннего [6, с. 7–18] из гностических произведений, сказано: «Тот, кто найдет истолкование этих слов, не вкусит смерти» [13, с. 59]. В этом случае исследователи говорят, что гностицизму присуще экзегетическое мышление. Так, М. К. Трофимова пишет: «Толкование имеет в гностических текстах поистине универсальное значение, выходя далеко за рамки необходимости отыскивать ключ к пониманию того или иного высказывания, притчи, оборота речи. Сам человек, все мироздание становятся в гносисе предметом осмысления, постижения» [15, с. 264].

Тем не менее Истина не только множественна, но и едина. А так как все вещи и явления материального мира ограничены, то ни один образ не может быть совершенным, не может претендовать на полноту выражения Истины. Любая вещь или явление перед лицом Божественной Полноты является лишь иносказанием, метафорой. Это значит, что образы не только демонстрируют Истину, но и одновременно с этим Ее скрывают. Стало быть, они являются не только помощью, но и помехой в Ее достижении. В «Евангелии от Филиппа» (ННС II.3, 11) по этому поводу говорится следующее: «Имена, которые даны вещам земным, заключают великое заблуждение, ибо они отвлекают сердце от того, что прочно, к тому, что не прочно, и тот, кто слышит (слово) «Бог», не постигает того, что прочно, но постигает то, что не прочно. Также подобным образом (в словах) «Отец», и «Сын», и «Дух святой», и «жизнь», и «свет», и «воскресение», и «церковь», [и] во всех остальных не постигают того, что прочно, но постигают то, что не прочно, [разве только] познали то, что прочно. [Имена, которые были] услышаны, существуют в мире [для обмана. Если бы они были] в зоне, их и день не называли бы в мире и не полагали бы среди вещей земных. Они имеют конец в зоне» [13, с. 171].

Следовательно, чтобы достичь Истины, человек, в конечном счете, должен преодолеть всякую дискурсивную активность. Только таким образом он способен раскрыть истинное значение символов. Именно поэтому в гностицизме мы сталкиваемся не только с попыткой выражения Истины, но и с попыткой преодоления этого выражения. В «Марсане» (ННС X.1, 8) сказано: «Будь безмолвен, чтобы знать» [21, с. 241].

Перед нами так называемый гносеологический парадокс: истолкование текстов невозможно без их преодоления, и, наоборот, преодоление текстов невозможно без их истолкования. Иными словами, цель является средством, а средство – целью. Решение этого парадокса гностики осуществляют благодаря отсылке к откровению: в конечном счете знание дарует Сам Бог. Таким образом, не тексты, а Бог является источником знания: «Так спасается душа возрождением. А приходит это не чрез слова направляющие, не чрез искусство, не чрез учение написанное, но благодать это Господа, но дар это Господа человеку» (ННС II.6, 134) [13, с. 114].

Согласно гностикам, божественное откровение оказывается возможным благодаря изначальному тождеству человека и Бога. Откровение пробуждает в человеке «искру» (греч. σπινθήρ) света, которая до тех пор таилась в плену забвения собственной – божественной – природы [8, с. 23]. С этой точки зрения текст является только толчком к пробуждению гностика. Образы только напоминают о том, что уже изначально известно душе. Они играют роль намека, неявного указания [13, с. 137]. Поэтому во «Втором трактате великого Сифа» (ННС VII.2, 59:9) герой теофании говорит: «[Мне] не понадобилось много слов, ибо наше благоразумие было связано с их благоразумием, потому что они поняли все, что я сказал» [9, с. 30].

Тем не менее тождество человека и Бога не исключает активности самого спасаемого. Спасение предполагает обоюдное движение и напрямую зависит от духовной активности человека. В «Евангелии от Фомы» (ННС II. 2, 74) Иисус говорит ученикам: «Когда вы рождаете это

в себе, то, что вы имеете, спасет вас. Если вы не имеете этого в себе, то, чего вы не имеете в себе, умертвит вас» [13, с. 167]. С этой точки зрения тексты призваны увлечь читателя, вдохновить на поиски Истины. Поэтому, по большому счету, сочинения гностиков представляют собой проповеди. Пытаясь вдохновить на поиски Истины, гностические проповедники обращались, прежде всего, к чувству верующих. По этой причине они создавали свои произведения в первую очередь в расчете на эмоциональное воздействие. Отсюда их поэтический характер [13, с. 113].

Однако для осуществления встречного движения Бога одного вдохновения недостаточно. На основании найденных текстов исследователи делают вывод о том, что достижение так называемого внутреннего безмолвия осуществлялось гностиками посредством различных психофизических практик, оформленных в обряды или входящих в них в качестве составных частей [24, с. 83–139]. В этом случае в гностических текстах можно встретить предписания разного рода поведения. Во-первых, это касается аскезы, практики, направленной на преодоление материального мира. К аскетическим текстам можно отнести такие сочинения гностиков, как «Евангелие от Фомы» (ННС II.2), «Изречения Секста» (ННС XII.1), «Деяния Петра и двенадцати апостолов» (ННС VI.1) и некоторые трактаты VII и IX кодексов Наг-Хаммади. Аскетическая практика гностиков могла включать пост, отшельничество, безбрачие и т.д.

Во-вторых, чтобы встречное движение спасающего и спасаемого осуществилось, необходима молитва, посредством которой гностик обращается к Богу с просьбой даровать спасение. Поэтому рукописи, помимо всего прочего, содержат различного рода молитвы. Так, в «Толковании о душе» (ННС II.6, 11) сказано: «Спаси меня, мой Отец, вот я исповедуюсь [тебе, что покинула] мой дом и бежала из моего девичьего покоя; снова возврати меня к себе» [9, с. 32].

Другим способом преодоления мира и достижения внутреннего безмолвия могли быть и различные медитативные техники. По крайней мере, некоторые из рукописей содержат такие элементы, которые можно истолковать именно в этом ключе. Так, например, можно предположить, что упоминаемый ранее фрагмент из «Евангелия от египтян» (ННС III. 2, 55) свидетельствует об использовании гностиками практики пения гласных, вроде индуистских мантр [24, с. 121]. А что касается графических изображений, встречающихся в «Книгах Иеу», то они, вероятно, использовались гностиками для достижения экстаза посредством их созерцания, наподобие мандал [24, с. 124].

Между тем знание Истины, о котором говорят гностические писания, есть знание особого рода. Оно не может быть достигнуто посредством чувственного способа постижения, но является результатом мистического опыта, при котором чувственное совпадает с рациональным. Такое знание принято называть целостным [13, с. 113]. Символически оно изображается гностиками как брачный чертог – соединение мужского и женского аспектов личности.

Исходя из этого, гностики в своих текстах обращались не только к чувствам, но и к разуму верующих, поэтому не отвергали рациональное в пределах его компетенции. То, что в некоторых случаях тексты представляют собой бессмысленное сочетание звуков, не означает полного отсутствия смысла. Чаще всего в произведениях гностиков, как и в поэзии, наличие смысла является необходимым условием воздействия. И хотя в гностицизме преобладал иррациональный подход к познанию, вместе с тем в гностических сочинениях повсюду заметны следы размышлений [13, с. 52]. По этой причине наряду с образным изложением в них была довольно сильно представлена и теоретическая сторона [3, с. 311]. В этом плане тексты рассчитаны на способность читателя хотя бы смутно понять, о чем идет речь [10, с. 96]. Поэтому,

если гностицизм и можно назвать мифологией, то только вторичной. То есть такой мифологией, в которой – если воспользоваться словами Е. А. Торчинова – «образы и мотивы архаического мифа выступают не в своей исходной непосредственности (или просто в качестве реликтов, пережитков), а в роли дериватов, трансформированных рефлексией дискурсивного мышления» [11, с. 198].

Стремление к теоретизированию побуждало гностиков, помимо собственно религиозных вопросов, интересоваться и вопросами философского характера [5, с. 159–161]. Некоторые из них даже принадлежали к внутреннему кругу неоплатоников [7, с. 32]. Поэтому в качестве материала для создания своих текстов гностики использовали не только различные мифологии, но и идеи античной философии, на что указывают уже ересиологи. Так, Ипполит Римский [20] утверждал, что все христианские ереси базируются на идеях древнегреческой философии, а еретики только и делают, что облачают старое содержание в новую форму. В качестве основных источников гностических представлений обычно называют такие философские направления, как платонизм и стоицизм. Такая близость гностицизма и философии позволила исследователям говорить о гностицизме как о «философской религии» [8].

На основе осмысления заимствованных образов и идей гностики формируют вполне рациональные системы [3, с. 311]. Они дают развернутую картину мира, описывают различные способы познания, раскрывают происхождение, предназначение и сущность человека, решают проблему добра и зла. В частности, как было показано, это касается и вопросов, связанных с выражением Истины. Отсюда следует, что только способ выражения, но не содержание гностических текстов, является нелегитимным с точки зрения философии.

Вместе с тем важно иметь в виду, что, становясь частью гностических текстов, философские идеи, как и мифологические образы, претерпевают определенного рода трансформацию. Во-первых, попав в контекст гностического произведения, они в соответствии с представлениями гностиков наполняются конкретным содержанием и получают соответствующее выражение. Следствием этого является, например, уже упоминаемая нами персонификация понятий.

Во-вторых, трансформация идей связана с тем, что гностицизм представляет собой явление развивающееся. Это значит, что идеи, пришедшие из античной философии, претерпевали внутри гностицизма заметную эволюцию. В этом плане происходит, как правило, их усложнение: увеличение количества сущностей, соответствующих им уровней бытия и т.д.

Между тем гностики не только заимствуют достижения философии, но и со своей стороны оказывают влияние на ее развитие. Как показывают исследования, в западной философии получили распространение многие гностические идеи. В первую очередь это касается неоплатонизма. Особенно – позднего [23].

Влияние гностицизма можно проследить и в развитии немецкой философии. Наиболее яркими примерами являются немецкий идеализм Г. Ф. Гегеля, И. Фихте и Ф. Шеллинга, мистическая философия Я. Беме, интуитивизм и «философия жизни» А. Бергсона и Ф. Ницше, экзистенциализм С. Кьеркегора и М. Хайдеггера.

Оказал гностицизм существенное влияние также и на мысль отечественную. Ряд современных исследователей неоднократно отмечают, что гностическое мироощущение глубоко укоренилось в фундаменте отечественной ментальности [2, с. 78–107]. Представители отечественной философии достаточно часто, не только косвенно, но и напрямую, заимствуют идеи



гностиков при построении своих философских конструкций. В той или иной степени продолжателями гностической традиции в русской философии стали Н. Бердяев, Ф. Достоевский, Л. Толстой, Вл. Соловьев, Л. Карсавин, И. Ильин.

Таким образом, можно констатировать взаимовлияние гностической и философской традиций. Следовательно, без выявления этого взаимовлияния невозможно воссоздать полную картину развития гностицизма. Соответственно любой исследователь в процессе интерпретации гностических текстов должен, помимо прочего, решить ряд следующих задач:

открыть заключенные в них имплицитным образом философские идеи;

установить истоки возникновения этих идей;

проследить их эволюцию внутри гностицизма;

определить влияние этих идей на развитие философии;

проследить их эволюцию внутри философии.

Понятно, что решение всех этих задач осуществимо лишь на базе всестороннего историко-философского анализа. Поэтому без такого анализа любые другие исследования гностических текстов оказываются невыполнимыми. Это делает историко-философский подход в изучении гностицизма не только возможным, но и необходимым.

Однако необходимость историко-философского подхода не означает, что история философии играет в изучении гностицизма самую важную роль. Смысл, обнаруженный философом в гностическом тексте, специфичен и является продуктом именно философской рефлексии. В данном случае речь идет лишь об одном, пусть и весьма важном аспекте гностических текстов, об отдельной стороне сложного целого [13, с. 14]. Но, как было сказано, гностические тексты, помимо философских идей, включают в себя элементы, заимствованные и из других областей античной культуры. Это значит, что произведения гностиков невозможно полностью перевести на язык философии. В противном случае может оказаться упущенным нечто существенное, то главное, что составляет суть того или иного гностического произведения.

С другой стороны, оставив без внимания иные аспекты гностических текстов, исследователь может ошибочно отождествить гностицизм с философией, как это делает, например, Г.-М. Шенке [22]. В этом случае оказываются полностью размыты не только феноменологические, но и хронологические и территориальные границы гностицизма как феномена. Вследствие этого в гностицизм оказывается возможным включить такие явления, которые к историческому гностицизму не имеют никакого отношения: например, пифагорейство или философию Николая Кузанского.

Отсюда следует, что плодотворным истолкование сочинений гностиков оказывается лишь тогда, когда каждое из них анализируется как явление целостное. В этом смысле дать полное представление о тексте могут лишь различные объяснительные теории. По этой причине важно избегать методологического монополизма – исследование должно строиться на пересечении нескольких методологических подходов, благодаря чему становится возможным рассматривать произведения гностиков одновременно с различных точек зрения.

Правда, в таком мультиинструментализме кроется другая опасность, заключающаяся в том, что под воздействием «нефилософских» подходов история философии может утратить свою автономность, а философский анализ – потерять свою специфику. Тогда вместо историко-философского исследования мы можем получить, например, филологическое или богословское. Это, как правило, сказывается на отборе изучаемых вопросов, способах анализа и

стилистике самих исследований [14, с. 143]. Более глубокое влияние других методологических подходов простирается в сферу смысла, когда гностический текст начинает рассматриваться, например, только как разновидность литературы [17] или как произведение, подлежащее опровержению с позиции церковной догматики [14].

Учитывая все сказанное, возникает резонный вопрос о значимости историко-философской интерпретации гностических текстов не только для изучения гностицизма, но и для изучения самой философии. По этой причине необходимо указать на одно важное свойство философии, а именно – на присущую ей тенденцию к саморефлексии. Это значит, что, помимо прочего, философия стремится к уяснению собственного места и значения в культуре. А так как между гностицизмом и философией существует заметное взаимовлияние, то без выявления этого взаимовлияния нельзя воссоздать полную картину развития философской мысли. Таким образом, историко-философская интерпретация гностических текстов оказывается целесообразной не только с точки зрения изучения гностицизма, но и с точки зрения изучения самой философии.

Итак, подводя итог, можно сказать, что высокая степень рациональности гностических текстов и наличие в них философских идей делают историко-философский подход в изучении гностицизма не только возможным, но и необходимым. При этом благодаря взаимовлиянию гностической и философской традиций историко-философская интерпретация произведений гностиков оказывается необходимой не только с точки зрения исследования гностицизма, но и с точки зрения исследования самой философии. Вместе с тем не следует забывать, что смысл, который извлекает философ из гностических текстов, специфичен, вследствие чего результаты их историко-философского исследования требуют определенных оговорок.

### Литература

1. Акатушев В. Н. Онтологическая проблематика гностических учений на основе текстов из Наг-Хаммади // *Вестник Оренбургского государственного педагогического университета. Гуманитарные и естественные науки*. 2006. №2(44). С. 11–19.
2. Евлампиев И. И. Влияние гностической традиции на русскую философию XIX–XX веков // Пути Гермеса: Мат-лы симпозиума 14 февраля 2008 г. М., 2009. С. 78–107.
3. Лосев А. Ф. *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*. М., 2000. Кн. 1.
4. Лосев А. Ф. *История античной эстетики. Ранняя классика*. М., 2000.
5. Маргулес Б. Б. О социальных корнях христианского гностицизма в Египте // *Древний Восток*. М., 1975. Сб. 1. К семидесятипятилетию академика М. А. Коростовцева. С. 159–161.
6. Мирошников И. Ю. К вопросу о датировке Евангелия от Фомы // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2010. Т. 11. Вып. 3. СПб., 2010. С. 7–18.
7. Плотин. Против гностиков // *Вторая эннеада*. СПб., 2004. С. 295–346.
8. Светлов Р. В. *Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика*. СПб., 1996.
9. Светлов Р. В. *Гнозис и экзегетика*. СПб., 1998.
10. Степанчук Ю. А. Проблема мистического текста. Интерпретация и невыразимость // *Вестник Российского университета Дружбы народов, сер. Философия*. 2003. №1(9). С. 92–102.
11. Торчинов Е. А. *Даосизм: опыт историко-религиозного описания*. СПб., 1998.
12. Трофимова М. К. Гностические апокрифы из Наг-Хаммади // *Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии*. М., 1989. С. 161–334.
13. Трофимова М. К. *Историко-философские вопросы гностицизма*. М., 1979.
14. Трофимова М. К. К методике изучения источников по истории раннего христианства: (на примере литературы о «Евангелии от Фомы») // *ВДИ*. 1970. №1. С. 142–151.
15. Трофимова М. К. Проблема гносиса в свете коптских рукописей первых веков нашей эры // *РАН. Ин. философии. Центр по изучению немецкой философии и социологии. Научные и вненаучные формы мышления*. М., 1996. С. 254–265.

16. Cramer P. *Baptism and Change in the Early Middle Ages*. Cambridge, **1993**.
17. Festugiere A. F. *La Revelation d'Hermes Trismegiste*. T. I. P., **1944**.
18. Johnson P. *A History of Christianity*. L., **1976**.
19. Jonas H. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston, **1958**.
20. Hippolytus. *Refutatio omnium Haeresium* / Ed. M. Marcovich. Berlin; New York, **1986**.
21. Robinson J. M. *The Nag Hammadi Library in English. Revised edition*. San-Francisco, **1988**.
22. Schenke H.-M. *Die Gnosis – Umwelt des Urchristentums*. B., **1965**.
23. *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts* / Ed. J. D. Turner, R. D. Majercik. Atlanta: Society for Biblical Literature, **2000**.
24. Turner J. D. Ritual in Gnosticism. Turner // *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*. Atlanta: Society for Biblical Literature, **2000**. P. 83–139.

Поступила в редакцию 16.09.2018 г.

После доработки – 14.10.2018 г.

DOI: 10.15643/libartrus-2018.5.3

## Gnostic text as an object of historical and philosophical interpretation

© S. A. Bakhar

*Russian Christian Academy for the Humanities  
15 A Fontanka River Embankment, 191011 St. Petersburg, Russia.*

*Email: temperatur@yandex.ru*

Despite the fact that Gnostic texts are included in the sphere of historical and philosophical analysis, Gnosticism has always been and still remains a peripheral theme for historians of philosophy. The reason for this is connected with the fact that the history of philosophy is engaged in the study of philosophical texts by its definition, whereas the works of Gnostics cannot be referred to them. The non-philosophical character of the Gnostic texts is primarily revealed in their irrationality. Nevertheless, this does not deprive the historical and philosophical approach of significance and applicability and in the study of Gnosticism. Most of the Gnostics' works contain fully rational systems as well as ideas adopted from ancient thinkers contrary to their external illogic on the content-related level. Therefore, the reconstruction of this level is considered to be inconceivable without the use of the historical and philosophical methodology, which makes the historical and philosophical approach not only applicable but also essential in the interpretation of the Gnostic texts. Herewith, it turns out that due to the mutual influence of the Gnostic and philosophical traditions, the historical and philosophical interpretation of the Gnostic texts is necessary not only in relation with the Gnosticism studies but also in the context of the philosophical studies. At the same time, the author of this study considered the specificity of the meaning extracted from the Gnostics' works by the philosophy historian. The work also reveals the dangers that await the researcher on the way of the historical and philosophical interpretation of the Gnostic texts in connection with this specificity. A recommendation for their overcoming is given as well. The results of this study can be used in the field of history of philosophy, as well as in other spheres of modern science in one way or another connected with the study of Gnosticism.

**Keywords:** history of philosophy, Gnostic text, Gnosticism, interpretation.

Published in Russian. Do not hesitate to contact us at [edit@libartrus.com](mailto:edit@libartrus.com) if you need translation of the article.

Please, cite the article: Bakhar S. A. Gnostic text as an object of historical and philosophical interpretation // *Liberal Arts in Russia*. 2018. Vol. 7. No. 5. Pp. 362–374.

### References

1. Akatushev V. N. *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Gumanitarnye i estestvennye nauki*. 2006. No. 2(44). Pp. 11–19.
2. Evlampiev I. I. Puti Germesa: Mat-ly simpoziuma 14 fevralya 2008 g. Moscow, 2009. Pp. 78–107.
3. Losev A. F. *Istoriya antichnoi estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya [The history of ancient aesthetics. The results of the millennial development]*. Moscow, 2000. Kn. 1.
4. Losev A. F. *Istoriya antichnoi estetiki. Rannyya klassika [The history of ancient aesthetics. Early classics]*. Moscow, 2000.
5. Margules B. B. *Drevnii Vostok*. Moscow, 1975. Sb. 1. K semidesyatipyatiletyu akademika M. A. Korostovtseva. Pp. 159–161.
6. Miroshnikov I. Yu. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. 2010. Vol. 11. No. 3. Saint Petersburg, 2010. Pp. 7–18.
7. Plotin. *Protiv gnostikov. Vtoraya enneada*. Saint Petersburg, 2004. Pp. 295–346.

8. Svetlov R. V. *Antichnyi neoplatonizm i aleksandriiskaya ekzegetika [Ancient Neoplatonism and Alexandrian exegesis]*. Saint Petersburg, **1996**.
9. Svetlov R. V. *Gnoziz i ekzegetika*. Saint Petersburg, **1998**.
10. Stepanchuk Yu. A. *Vestnik Rossiiskogo universiteta Druzhby narodov, ser. Filosofiya*. **2003**. No. 1(9). Pp. 92–102.
11. Torchinov E. A. *Daosizm: opyt istoriko-religioznogo opisaniya [Taoism: historical and religious description]*. Saint Petersburg, **1998**.
12. Trofimova M. K. *Apokrify drevnikh khristian. Issledovaniya, teksty, kommentarii*. Moscow, **1989**. Pp. 161–334.
13. Trofimova M. K. *Istoriko-filosofskie voprosy gnostitsizma [Historical and philosophical questions of Gnosticism]*. Moscow, **1979**.
14. Trofimova M. K. *VDI*. **1970**. No. 1. Pp. 142–151.
15. Trofimova M. K. *RAN. In. filosofii. Tsentri po izucheniyu nemetskoj filosofii i sotsiologii. Nauchnye i vnauchnye formy myshleniya*. Moscow, **1996**. Pp. 254–265.
16. Cramer P. *Baptism and Change in the Early Middle Ages*. Cambridge, **1993**.
17. Festugiere A. F. *La Revelation d'Hermes Trismegiste*. T. I. P., **1944**.
18. Johnson P. *A History of Christianity*. Leningrad, **1976**.
19. Jonas H. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston, **1958**.
20. *Hippolytus. Refutatio omnium Haeresium*. Ed. M. Marcovich. Berlin; New York, **1986**.
21. Robinson J. M. *The Nag Hammadi Library in English. Revised edition*. San-Francisco, **1988**.
22. Schenke H.-M. *Die Gnosis – Umwelt des Urchristentums. V.*, **1965**.
23. *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*. Ed. J. D. Turner, R. D. Majercik. Atlanta: Society for Biblical Literature, **2000**.
24. Turner J. D. *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*. Atlanta: Society for Biblical Literature, **2000**. Pp. 83–139.

Received 16.09.2018.

Revised 14.10.2018.