

Историография гностицизма весьма обширна. Начиная с прошлого века научный интерес к этому сложному, противоречивому и в то же время очень яркому и во многом загадочному явлению позднеантичной духовной культуры непрерывно возрастал. Сначала гностицизм интересовал исследователей почти исключительно в плане его соотношения с идеологией и теологией рождающегося христианства, а также в связи с проблемой происхождения новозаветного канона (А. Гарнак, А. Юлихер, Э. Меер, В. Бауэр, И. Вейсс, Э. Фэй и др.). В дальнейшем феномен гностицизма начали рассматривать и в более широком контексте как особый тип синкретической религиозно-философской культуры (Р. Рейценштейн, А. Фестюкьер, Г. Ионас) или даже как одну из разновидностей общечеловеческих мировоззрений (Р. Бультман, А. Пюшп, Г. Шенке). Значительное место было уделено гностицизму в так называемых «патрологиях» (О. Барденхеве, И. Квастен и др.) и в работах по доктринальной истории раннего христианства (например в работах известного католического теолога Ж. Даниелу).

В послевоенное время все серьезные исследования по гностицизму включали в себя анализ литературных памятников Наг-Хаммади. Специально этому анализу посвящены работы А. Пюшпа, Ж. Менара, Ж. Дорреса, Р. Гранта, Д. Фридмана, Р. Вильсона, М. Перрина и многих других. Однако марксистских специальных работ на эту тему публикуется очень мало, можно лишь назвать ряд статей и книги А. Дониани и К. Рудольфа, где рассматриваются гностические сочинения из Наг-Хаммади¹. В то же время потребность в такого рода исследованиях всегда была велика и не только потому, что вокруг проблемы исторического значения гностицизма уже целое столетие идет острая и непрекращающаяся идеологическая борьба, в которой тон задают теоретики религиозной (католической и протестантской) ориентации, но и потому, что строго научное и объективное рассмотрение процесса развития позднеантичной и всей средневековой европейской культуры совершенно немислимо без учета такого значительного

¹ Donini A. Storia del cristianesimo (dalle origini a Giustiniano). Milano, 1975, p. 138—157; Rudolph K. Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Lpz, 1977.

и влиятельного культурно-идеологического образования, как гностицизм. Поэтому особенно отрадно констатировать выход в свет книги М. К. Трофимовой — первой отечественной монографии, специально посвященной анализу гностических сочинений Наг-Хаммади.

Избранный М. К. Трофимовой ракурс исследования — анализ социально-психологических и философских основ гностицизма. Уже одно это должно привлечь к книге **внимание**, поскольку специалисты-историки не так уж часто обращаются к философскому аспекту изучаемых явлений. Но автор не ограничивается только этим аспектом. Едва ли не более ценным в книге является аспект источниковедческий. Здесь приводятся впервые осуществленные автором переводы с коптского на русский четырех важнейших гностических трактатов из второго сборника Наг-Хаммади и дается подробный к ним комментарий. Учитывая то, что до сих пор подлинные сочинения гностиков оставались почти полностью недоступными русскому читателю, публикация Трофимовой переводов коптских текстов и комментариев к ним могут считаться началом многообещающей аналитической работы над гностическими источниками.

Книга состоит из введения, пяти глав и двух «приложений». Во введении автор знакомит читателя с открытием в Наг-Хаммади и дает свою оценку культурно-исторического значения найденных там коптских рукописей, обосновывает свою трактовку гностицизма как социально-психологического и религиозно-философского феномена, затрагивая вопросы общей теории интерпретации литературных памятников мировоззренческого характера. Правильно отмечается большое значение хенобоскионской «гностической библиотеки» не только для историографии гностицизма, но и для языкознания, литературоведения, религиоведения, этнографии, психологии, истории философии и, конечно, для более глубокого понимания идеологии раннего христианства. Указывая на широчайшие возможности, открывающиеся перед исследователями рукописей Наг-Хаммади по всем этим направлениям, Трофимова заранее предупреждает читателя, что задача данной книги вполне ограниченная — проанализировать некоторые специально отобранные из обширного собрания хенобоскионских рукописей гностические трактаты с точки зрения их мировоззренческого содержания, а еще точнее — с точки зрения развития в них характерной для гностицизма темы отчуждения и самопознания. Далее автор еще сильнее сужает и конкретизирует предмет своего исследования, говоря о том, что тема отчужденности имеет социальный и личный аспекты и что ее интересует здесь именно «личный» — «умонастроение того, кто претерпевает подобное состояние и творчеством своим дает знать о нем» (с. 7). Заметим, что хотя подобный подход к теме не типичен для нашей историографии, он вполне правомочен, ибо литературные памятники — это все-таки творения конкретных, чувствующих, мыслящих и переживающих людей, которые столько же выражают свою эпоху, сколько и составляют ее. Правда, в чистом виде указанный подход вряд ли осуществим: «личный аспект» отчужденности, как показывает само содержание книги Трофимовой, становится достаточно понятным только при полном осознании «социальных корней отчужденности». То же самое можно сказать и о другой установке автора, сформулированной во введении: «Мы отделяем гностицизм от среды и задерживаем внимание на чертах, изначально присущих ему и все явственнее обнаруживаемых со временем» (с. 14). Эта установка напоминает «феноменологическую редукцию» Э. Гуссерля, имеющую смысл лишь в определенных границах — в рамках предварительного описания явления, но ни в коем случае не в пределах окончательного исторического его анализа. Впрочем, на практике автор обычно выходит за узкие рамки этой установки, хотя в книге все же кое-где ощущается недостаток детерминистического анализа — весьма нелегкого анализа связи гностических идей с той конкретной средой, в которой они возникли. Проблема исторического происхождения рукописей Наг-Хаммади, — конечно, очень трудная проблема — могла бы получить в монографии более полное освещение.

Вместе с тем автора привлекла другая фундаментальная проблема: какой должна быть мировоззренческая интерпретация литературных памятников? Можем ли мы для воссоздания мировоззрения их творцов ограничиться чисто внешним, рассудочно-аналитическим разбором содержания памятника или мы должны предварить такой разбор попытками внутренне приобщиться к самому духу памятника, воспринять его путем симпатического «оживания»? Следует ли считать историю культуры только наукой

или же одновременно и своего рода искусством, требующим для понимания обязательного сопереживания? Ссылаясь на опыт отечественных исследователей А. А. Потемни и М. М. Бахтина, автор справедливо отстаивает применимость к истории конденции вживания. Она, в частности, пишет: «Используемый вместе с аналитическим способ вживания ограждает исследователя культуры от того, чтобы искать всюду лишь расщепленные акты или в лучшем случае длительную подготовку теоретического мышления. Другие формы мышления, если овладеть ими «изнутри», перестают быть некими ущербными реликтами и обретают свою подлинную значимость» (с. 12). Это очень верное обобщение Трофимова делает принципом своего исследования, основным содержанием которого становится, во-первых, воссоздание (путем «вживания») творческого духовного процесса, породившего то или иное гностическое произведение, и, во-вторых, «выявление внутренней логики произведения» (с. 13).

«Гностицизм» — первая глава книги — самая большая по объему. Это и понятно. Чтобы оправдать трактовку хенобоскионских текстов как именно гностических, необходимо, конечно, предварительно выразить свое понимание гностицизма как такового, ибо термином «гностицизм» часто обозначают вещи весьма различные и его значение довольно широко варьирует от исследователя к исследователю. Поэтому вполне логично, что автор начинает книгу с основательного обзора гностицистической литературы. Упомянув о первых толкователях и критиках гностических учений — отцах церкви: Иринее, Ипполите, Тертуллиане, Клименте Александрийском, Оригене, Епифании, а также о языческих критиках гностицизма Плотине и Иорфрии, автор обращается к анализу современных исследований, особенно тех, которые базировались на изучении уже не только патристических толкований, но и подлинных текстов гностиков, ставших доступными в последнее столетие благодаря находкам коптских рукописей (Бруцианский и Аскевианский сборники, Берлинский папирус, сборники Наг-Хаммади). Приводятся известные интерпретации гностицизма, данные А. Гарнаком (гностицизм — первая «острая эллинизация христианства»), сторонниками версии нехристианского (восточного) происхождения (В. Анц, В. Буссет, Р. Рейценштейн), представителями Геттингенской школы истории религии (И. Вейсс, Р. Бультман и др.). Более подробно рассматриваются взгляды ученика Р. Бульмана и М. Хайдеггера Г. Ионаса, разделившего гностическую проблему на две почти независимых: одна из которых — это историко-философская проблема «гносиса» как особого, высшего типа познания, получившего осмысление у многих позднеантичных философов; другая — это историко-религиозная проблема «гностиков» как наследников сиро-египетской антииудаистской религиозности. Трофимова высоко оценивает попытку Г. Ионаса дать типологию гностицизма (с. 22). Далее рассматриваются экзистенциально-психологическая интерпретация А. Пюшпа, «историческое» истолкование Р. Грапта и, с наибольшим вниманием, интерпретация Г. Шенке, которую мы оценили бы как феноменологическую или «парадигматическую», так как пафос исследования Г. Шенке в том, чтобы «воссоздать некий образ гносиса» (с. 25) с помощью редукции «привходящих и случайных» моментов. Трофимова с полным основанием упрекает Шенке за чрезмерную спекулятивность, за самодовление идеального образца. Но она, кажется, не возражает против некоторых данных Шенке динамических и структурных характеристик гносиса, таких, как «отвержение мира», антииудаизм, христианские и иранские элементы. Обзор заканчивается оценкой работ советских историков: Р. Ю. Вишпера, А. Б. Равовича, которые, как известно, специально гностицизмом не занимались, но все же касались связанных с ним вопросов. Трофимова высказывает сожаление, что гностицизм рассматривается в их работах «бегло» и «слишком упрощенно» (с. 29). И с этим нельзя не согласиться. Интерпретация Р. Ю. Вишпера, данная в его книге «Рим и раннее христианство», явно страдает прямолинейностью, социологизмом и поспешностью обобщений. То же можно сказать и о книге А. Б. Равовича «Очерк истории раннехристианской церкви».

В целом обзор гностицистической литературы проделан Трофимовой предельно добросовестно, качественно и с большой пользой для нашей науки. Насколько нам известно, это — первый в советской историографической литературе такого рода обзор.

Вторая часть первой главы посвящена уже авторскому определению понятий «гносис» и «гностицизм» (которые, правда, в книге в большинстве случаев семантически уравниваются), а также выявлению наиболее общих и фундаментальных свойств

гностического мышления и мировоззрения. «Определить гностицизм, — еще раньше замечает Трофимова, — значит, ответить на вопрос о его происхождении» (с. 17). После такого замечания невольно ждешь углубления в вопросы генезиса гностицизма как общественно-исторического явления. На деле в книге речь идет о другом — о происхождении и еще больше о сущности превознесенного и, с другой стороны, осужденного поздней античностью тайного знания («гносиса»), которое его адепты считали спасительными, а ненавистники «лжеименным» (Ириной). Адепты этого знания назывались иногда «гностиками». От чего должно было спастись это «тайное знание»? От престоупного и отчужденного мира. Гносис, таким образом, — это путь отречения от мира, а следовательно, и путь погружения в себя. Поэтому автор книги вполне справедливо происхождение гносиса связывает с позднеантичным разочарованием в мировых порядках и в греко-римской рациональности. Хотелось бы только получить от автора разъяснение, почему это разочарование далеко не всех разочарованных приводило в «секту знающих», а подавляющее большинство приводило в «церковь верующих»? Известно, что и «антигностик» Тертуллиан радикально отвергал земной мир как «castra diaboli». А апологет церковного христианства Климент Александрийский тоже верил в «тайное знание» и даже называл себя «истинным гностиком», но под этим «знанием» он понимал то, чему учила христианская церковь. Одним словом, хотя бесспорно, что учение о «гносисе» со всеми его особенностями было связано с эпохой разочарования и массовой отчужденности, все же не признак отчужденности, ни даже признак сокровенности знания не является, по нашему мнению, достаточным для отличия гностицизма от других однородных явлений той же эпохи, например от таких явлений, как древнехристианский аскетизм или (если говорить о более частном) монтанизм. Может быть, своеобразие гностицизма следует лучше искать в его, если можно так выразиться, «аристократическом гносеологизме», противопоставленном «невежественному фидеизму» толпы? Может быть, гностицизм — это реакция на захлестнувший в это время античный мир фидеизм? Но реакция тех, кто также отвергает этот мир, а потому — реакция все-таки иррационалистическая? К сожалению, на все эти вопросы книга Трофимовой не дает ответа. Но это, правда, и не столь существенно. Важно другое: в книге содержится очень точное описание того, чем был гносис в представлении тех, кто его исповедовал, чем он был для них в действительности. Вот, что говорит по этому поводу автор.

Для самого гностика «гносис — это и единство всего бытия (но осуществляемое во множестве), и мир высший (но дополняемый миром низшим), и спасение (но необходимое лишь при творении), и путь одного человека (но и всего мироздания)» (с. 36). Такова одна из многочисленных экспликаций «гносиса», содержащихся в рецензируемой книге. В ней хорошо передана эсхатологическая напряженность и волюющая противоречивость гностического мировоззрения, которое, как показывает автор, все было соткано из динамических диссонансов, экстатических переживаний и томления по утраченному единству субъекта и его мира. Гносис в более узком смысле, т. е. гносис как путь тайного знания, ведущего к спасению, и есть способ преодоления трагической разорванности позднеантичного человеческого бытия, состоящий в снятии противоположности между познающим и познаваемым, в преодолении отторгнутости одного от другого, — другими словами, состоящий в самопознании (с. 41). По мнению автора, это гностическое самопознание всегда неповторимо-индивидуально, глубоко лично, что и придает каждому из гностических сочинений какое-то особенное своеобразие, позволяющее легко его идентифицировать. Кроме того, это самопознание имеет не рассудочно-аналитический, а эмоционально-синтетический характер, характер переживания, родственного эстетическому. «Таким образом, будя скрытое, личное, растворяя в нем находимую действительность, гносис добивался единства — не единства аналитического знания или этики, а того, что во многом напоминает единство художественного творчества» (с. 48). Сопоставлению гносиса с художественным творчеством и художественным познанием в книге отводится много интересных страниц.

Итак, в первой главе книги очень ярко нарисован авторский образ «гносиса» и отчасти образ «гностицизма» как особого типа мировоззрения. Основные его черты таковы: отчужденность от мира, поиски спасения, обретение спасения на пути тайного знания и самопознания, концентрация на внутреннем мире и вообще на личном начале, осознание рассудочной недостаточности и компенсация этой недостаточности

практикой познания как непосредственного и целостного переживания, напоминающего художественную деятельность.

В последующих четырех главах, представляющих собой комментарии к четырем сочинениям второго сборника Наг-Хаммади, автор доказывает, что эти сочинения во всех деталях соответствуют духу гностицизма, каким он воссоздан в первой главе.

Вторая глава, где дан комментарий к «Евангелию от Фомы», имеет особое значение для исследования. Во-первых, она начинается с обоснования принципов научного комментирования, среди которых автор справедливо считает основополагающим принцип «интерпретации в контексте». По отношению к гностическим источникам, имеющим почти всегда характер сборников по видимости разрозненных изречений (логий), этот принцип не является общепринятым. М. К. Трофимова вразрез с существующей традицией (Р. Грайт, Д. Фридман, Р. Вильсон и др.) считает «Евангелие от Фомы» и другие три комментируемых сочинения не антологиями случайно подобранных изречений, а сознательно построенными целостными произведениями (с чем мы не вполне можем согласиться), допускающими континуальную интерпретацию. Она пишет: «Думается, единственный путь не в буквальных сопоставлениях с вырванными из общего контекста отрывками, взятыми у синаптиков и других авторов, а в поисках связи изречения с той религиозной системой, которая более или менее явственно вырастает перед читающими „Евангелие от Фомы“» (с. 65). Все это очень правильно, если, конечно, считать такую систему известной. Но дело как раз в том, что сама реконструкция системы зависит от того, как мы интерпретируем изречения. Впрочем, последующий комментарий на «Евангелие от Фомы» подтверждает, что система гностического мировоззрения, реконструированная автором в первой главе, достаточно эффективна, чтобы стать основой интерпретации этого евангелия как целостного гностического сочинения.

Тот же вывод мы можем сделать и относительно трех других сочинений, публикация которых сопровождается менее подробными и менее систематическими комментариями. Если в комментарии на «Евангелие от Фомы» основой «образцовой системы», в рамках которой задается смысл изречением, служит образ «отчуждения от мира», то в следующем комментарии на «Евангелие от Филиппа» (глава третья книги) центральным образом является образ «тайного знания», в комментарии на апокриф «Толкования о душе» — образы души, духа и презрения к смерти (четвертая глава), а в комментарии на «Книгу Фомы» образ Спасителя и спасения (глава пятая). Таким образом, как убедительно доказывает Трофимова, каждый из этих апокрифов являет собой нечто весьма своеобразное, но вместе с тем относящееся к одному и тому же типу духовной культуры — к культуре гностицизма. Помещенные в приложении русские переводы апокрифов позволяют читателю непосредственно познакомиться с этими памятниками и лишней раз убедиться в высоком качестве и высокой эффективности, равно как и полезности тех комментариев, которыми автор книги сопровождает свои публикации.

Что касается приложения, данного под номером первым, содержащего анализ «некоторых проблем изучения истории раннего христианства», то оно, хотя и имеет прямого отношения к анализу гностицизма, тем не менее очень полезно, так как дает читателю представление о нынешнем состоянии исследований палеохристианства в школе Бульмана, — т. е. в той школе, в которой зародился один из распространенных типов «экзистенциально-психологической» интерпретации гностицизма. Кроме того, этот раздел представляет и самостоятельную ценность.

В заключение хочется отметить высокий общий теоретический уровень рецензируемой книги, ее прекрасный язык, смелость и глубину авторских обобщений, насыщенность интереснейшим фактическим материалом, удачное сочетание исторического и философского подхода. Конечно, в книге есть и недостатки: кое-где повторы, досадные опечатки, неточности, вроде той, что «Стоя» всюду печатается со строчной буквы, а ведь это — название школы. Но со всем в книге можно согласиться. Но все это покажется несущественным, если мы вспомним, что данная монография — первое и притом капитально сделанное марксистское исследование гностицизма.

Г. Г. Майорова