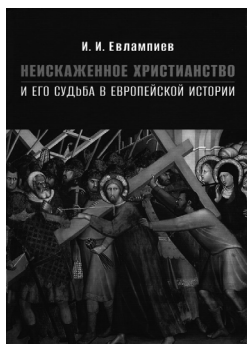


РЕЦЕНЗИИ



Евлампиев И. И.

ЧАСТЬ 1. ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ИСТОЧНИКИ

Евлампиев И. И. Неискажённое христианство и его судьба в европейской истории. СПб.: ЦСО, 2024. С. 5–344. ISBN 978-5-906623-66-9

УДК 82-95 (27-9)

DOI: 10.31802/VCA.2024.23.3.008

Эта рецензия была написана в начале 2018 г. для журнала «Соловьёвские исследования», в нескольких номерах которого за 2016 и 2017 гг. была опубликована первая часть книги профессора И. И. Евлампиева. Журнал планировал, вслед за изданием данной монографии, провести её обсуждение силами пяти-шести специалистов, но после подачи рецензии редакция отказалась её публиковать, возможно, из-за её объективно дискредитирующего характера как для самого автора монографии, выступившего явно не на том поле, на котором он обладает необходимой для этого компетенцией, так и для «Соловьёвских исследований», допустивших у себя публикацию научно беспомощного и при этом откровенно враждебного православному христианству труда. Пока рецензия лежала в столе, ожидая своей участи, профессор И. И. Евлампиев успел опубликовать монографию отдельным томом, включающим в себя и новую для нас вторую часть, которую мы рассмотрим отдельно, в другой рецензии. Книга снабжена именами рецензентов и подготовлена к печати неким Центром изучения христианской культуры «Магистрат», о котором, впрочем, нам не удалось найти каких-либо сведений. Её первая часть, «Первоначальное христианство и его источники», по содержанию практически ничем не отличается от монографии, ранее опубликованной в журнале. Всё это говорит о том, что обсуждение книги, если оно в итоге и было устроено (нам не приходилось читать с тех пор «Соловьёвских исследований»), велось без внимания к специальным трудам по истории библейского текста и истории религии, а также и к самому библейскому тексту, поскольку,

как видно из многих примеров, профессор И. И. Евлампиев знает его далеко не на «отлично».

Рассуждения профессора И. Евлампиева о первоначальном христианстве касаются и истории текстов, и истории идей. Он выстраивает аргументацию с целью убедить читателя в том, что некоторые гностические источники старше канонических Евангелий, а гностическое учение, которое отцы Церкви осуждали как ересь, старше ортодоксального. Поскольку И. И. Евлампиев к тому же убеждён в качественном превосходстве гностицизма, возникает вопрос: к чему столь настойчивое (но, как будет видно, малопродуктивное) отстаивание исторического приоритета, если все силы можно было бросить на раскрытие защищаемого учения, истинность которого важнее старшинства? Ответ напрашивается только один: автору нужно ассоциировать происхождение гностицизма с личностью Иисуса Христа, тем самым обеспечив учению, которое он так высоко ставит, место у истоков христианской цивилизации.

В наше время христианская цивилизация пришла в такое состояние, что собственно христианские элементы в ней вряд ли преобладают над гностическими. Профессор И. Евлампиев, вероятно, не согласился бы в этом с нами, но в текущих тенденциях к развоплощению личности, в виртуализации, в де- и трансгуманизации, в криптоиерархии при видимой бессубъектности системы управления, в эстетическом и этическом релятивизме, а равным образом в широком принятии веры в перевоплощение душ, в равнодействующую мировых сил как онтологический паритет добра и зла мы видим черты гностического ренессанса, пусть и не всегда интеллектуально изощёренного. Во всяком случае, с ортодоксальным христианством они имеют меньше общего, чем с гностицизмом, поэтому отстаивать положение святоотеческой веры у истоков современной цивилизации уже не имеет смысла: каждая сторона может думать, что таким признанием уступает другой слишком много чести. Но есть одно, чего христианство никогда не уступит, не отказавшись от своей природы: это непосредственная связь с личностью Иисуса Христа. Поставить её под сомнение значило бы дискредитировать претендующих на неё. Такой задаче И. И. Евлампиев и посвящает значительную часть своего текста, попутно интерпретируя ортодоксально-христианские положения веры в глубоко примитивизирующем ключе.

Мнение о старшинстве палитры гностических учений в сравнении с ортодоксией авторитетно высказывалось ещё в первой половине XX в. Известный немецкий историк церкви А. фон Гарнак (1851–1930) считал гностика II в. Маркиона самым верным последователем апостола

Павла¹; теолог В. Бауэр утверждал, что гнозис и ортодоксия возникли одновременно в нескольких центрах Римской империи². Ссылки профессора И. Евлампиева на этих исследователей не позволяют понять, насколько он знаком с критикой, накопившейся после опубликования их трудов. Вообще, библиографию его книги составляют в основном работы, написанные до открытия гностической библиотеки в Наг-Хаммади (1945 г.). Между тем именно тексты из Наг-Хаммади показали, что гностицизм являлся синтезом раннего христианства и субстрата, словарный состав которого не был знаком галилейским апостолам. Из новейших исследователей раннего христианства И. Евлампиев больше всего ссылается на Б. Эрмана, но очень избирательно: так, приводя сомнения последнего в достоверной передаче слов Иисуса Христа в канонических Евангелиях, он почему-то умалчивает о том, что тот же Б. Эрман считает гностика Маркиона фальсификатором. Автор монографии также не выказывает знакомства с отечественными исследователями гностицизма, кроме переводов М. К. Трофимовой и А. Е. Еланской: он не подвергает никакому разбору идеи О. М. Новицкого, М. Э. Поснова, А. И. Сидорова, Е. Б. Смагиной, А. Л. Хосроева, А. А. Орлова и полностью игнорирует работы по кумранским рукописям и эссеиству.

Всё это принуждает рассматривать его произведение скорее не как научное, а как научно-популярное. Влияние подобных трудов на общественное сознание, как показывает, в частности, широкая популярность романа «Код Да Винчи», может быть даже выше, чем у строго академических работ. Вспоминая пример недавно почившего академика А. А. Зализняка, который со всей серьёзностью полемизировал по поводу «Велесовой книги» и опровергал исторические выкладки создателей «Новой хронологии», мы полагаем, что публикации, пытающиеся представить «существующую историю раннего христианства полностью сфальсифицированной» (с. 237), не следует оставлять без ответа.

Источниковедение раннего христианства

Вообще, источниковедение раннехристианских текстов является областью большого напряжения не только собственно научных усилий, но и мировоззренческих установок. Так, загадкой в текстологии Нового Завета уже на протяжении многих лет остаётся соотношение синоптических

1 Harnack A., von. Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1921.

2 Bauer W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934.

Евангелий между собой и с их неизвестными источниками, ни один отрывок из которых до сих пор не найден, хотя они и отождествляются с «логиями» Христа. Казалось бы, проще всего предположить, что все первоначальные евангелия, как вошедшие в канон, так и утраченные³, являлись записью устной традиции, происходившей из ближнего круга учеников Иисуса. Именно для устного предания одинаково характерны и парафразы, и буквальные совпадения, что хорошо известно каждому, кто хоть раз при встрече с родными занимался сличением параллельных ветвей семейной памяти, а высказываниям и деяниям наших дедушек мы, конечно, не придаём столько значения, сколько апостолы придавали высказываниям и деяниям Христа. Евангелист не преследовал цели записать всё, что знал; он создавал целостное произведение, которое в дальнейшем использовалось как твёрдая литургическая форма. Несмотря на эту твёрдость, оно могло дополняться с его слов и, вероятно, со слов других, если их считали заслуживающими доверия.

Как бы ни было такое предположение экономично с точки зрения методологии науки, принять его многим исследователям помешают причины мировоззренческого характера. Ведь если уже в I в. вокруг личности Христа не просто образовалось множество сказаний разного рода, а сложилась прочная устная традиция, идущая прямо от очевидцев и именно поэтому бытующая в форме целого ряда парафразов и совпадений, то приходится признать, что предсказание о разрушении Иерусалима, насыщение толпы пятью хлебами, преображение и самое воскресение Иисуса, как и проявление в речи галилейского учителя самосознания Сына Божия, имели место в действительности. По выражению Б. Эрмана в одной из его книг, для него и ему подобных самое шаткое историческое построение всё-таки вероятнее, чем чудо, поскольку последнее наименее вероятно из всего, что можно предположить.

Если бы Б. Эрману достало прямоты, он высказался бы определённое вместе с И. Г. Дройзеном, который отозвался об отношении методолога истории к чудесам, надёжно документированным с источниковедческой точки зрения, следующим образом: «Мы говорим, что эти

3 Записанных Евангелий могло быть сколько угодно, судя по началу Евангелия от Луки, который говорит: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях <...> то рассудилось и мне...». Ссылкой на «известность» Лука не только не исключает иные формы повествования, но, напротив, предлагает доверять им, хотя в то же время даёт понять, что у апостолов есть основания для отбора и критики, а именно: наличие ещё живых очевидцев и служителей Слова (Лк. 1, 1–3). Подобные записи могли иметь вид как разрозненных изречений, так и событийных нарративов.

сообщения неверны, какими бы подлинными они ни были <...> Они неверны уже потому, что в силу человеческого понимания подобные мнимые процессы невозможны»⁴. Для науки, как инструмента познания, чудо в религиозном смысле слова не маловероятно, а просто невероятно, ибо она только и занимается формулировкой тех законов, нарушением которых является чудо. Это понимал ещё автор формулы «credo quia absurdum». Чудо приостанавливает монополию науки на знание; вопрос о том, обязан ли сам учёный верить в эту монополию, остаётся открытым. Во всяком случае, научное высказывание о предмете живой веры обязательно исходит из позиции её принятия или отрицания, что придаёт всякой попытке сохранить в этих вопросах нейтралитет фактически характер выбора между агностицизмом и притворством.

Особые обстоятельства, в которых находятся суждения о предметах религии (к ним следует прибавить и суждения о предметах философии, если речь идёт о таких из них, как свобода воли, существование души, происхождение мира и т. п.), кажется, полностью укрылись от внимания автора рассматриваемого нами труда. Он принимает все гипотезы, которым ему угодно следовать, за «объективные», «достоверные» и «безусловные», нимало не подвергая их критике не только со своей стороны, но и с точки зрения воображаемых оппонентов, которых он заранее считает «предвзятыми», «необъективными». Мало того, профессор И. Евлампиев недостаточно хорошо знает материал, о котором пишет. Так, он убеждён в том, что самаряне были язычниками либо иудеи считали их таковыми (с. 48)⁵, и в том, что, согласно верованиям древних евреев, человек после смерти попадал в рай⁶, что иудейское ритуальное омовение совершалось обязательно около

4 Дройзен И. Г. Историка. СПб., 2004. С. 196.

5 То и другое неверно. Самаряне сами иудеи признавали монотеистами, как видно из трактата «Кутим», входящего в число Малых трактатов Мишны.

6 «Бог <...> через пророков сообщает ему Закон, то есть правила жизни и формы отношения к Богу, и при условии соблюдения Закона обеспечивает возвращение людям их совершенного состояния — после смерти и в особой сфере бытия, пребывающей в единстве с Богом ("рай")» (с. 85). Эти слова не имеют ничего общего с Ветхим Заветом, в котором человек мужественно признаёт, что по смерти идёт в Шеол (см. Еккл. 9, 10), хотя и считает, что Бог может не оставить душу его в Шеоле и не дать благочестивому Своему увидеть тление (Пс. 15, 10), то есть воскресить его; но воскресение относится к последней времени (Дан. 12, 4). Только в Премудрости Соломона, неканоническом сочинении Римской эпохи, есть слова: «Души праведных в руке Божией, и мучение не коснется их», но и здесь они укладываются в общее учение о воскресении во плоти: «Во время воздаяния им они воссияют как искры, бегущие по стеблю» (Прем. 3, 7).

«храмов» (видимо, имеются в виду синагоги) и при посредстве священников⁷, что слова: «Ты — Сын Мой, сегодня Я родил тебя» — выражают некую «гностическую концепцию» (с. 229), в то время как они без изменения взяты из Ветхого Завета (Пс. 2, 7). Все эти примеры показывают, что профессор с самим текстом Библии знаком понаслышке, не владеет им свободно и вынужден руководствоваться авторитетами (например, Б. Эрманом), причём нет гарантии, что он всегда верно улавливает смысл даваемых ими ссылок на Библию.

Не лучше обстоит дело и с компетентностью профессора И. Евлампиева в области собственно источниковедения. Своё убеждение в том, что канонические Евангелия *были* созданы *позднее* гностических текстов, он обосновывает с помощью аргументов учёных, утверждающих, что гностические тексты *могли быть* созданы практически *одновременно* с каноническими Евангелиями. Впрочем, как мы покажем ниже, и эта точка зрения выглядит весьма проблематичной.

Затрагивая вопрос о времени написания Евангелий, нужно прежде всего установить хронологические рамки, о которых мы рассуждаем. Предание и внутренние свидетельства этих текстов говорят об апостольском происхождении Благовестия. Евангелия в основном были написаны при жизни современников Христа, то есть тех, кому в 70 г. н. э. было от 60 до 80 лет. Писать могли как сами апостолы, так и ученики с их слов (например, Марк считается учеником Петра и поздних аутентичных текстов: приблизительно между 40 и 100 гг. н. э. Следовательно, замечание: «Ни в посланиях ап. Павла, написанных в 50-е гг., ни в посланиях других апостолов, включённых в Новый Завет, нет ссылок на высказывания Иисуса Христа, хотя довольно много ссылок на Ветхий Завет» (с. 19), вообще не имеет силы в источниковедении. Оно и фактически неверно: в посланиях есть ссылки на слова Иисуса Христа, в том числе точно совпадающие с евангельскими фрагментами (см. 1 Ин. 4, 21; 1 Кор. 7, 10–11; 1 Кор. 9, 14; 11, 23–25 и др.), и ещё больше легко узнаваемых аллюзий (1 Пет. 2, 4; 4, 14; 1 Ин. 5, 3; 1 Кор. 10, 16; 1 Фес. 5, 2 и др.). Их относительная малочисленность может говорить лишь о том, что а) нормативно-правовым

7 Иоанн Креститель, по мнению профессора И. Евлампиева, «недвусмысленно противопоставлял» акт крещения, «совершаемый на природе, вдали от храмов и без участия иудейских священников, традиционной иудейской твиле» (с. 74). На самом деле как по законам об очищении (см. Лев. 17, 15, Втор. 23, 10–11), так и по значению Иордана для древних евреев (см. 4 Цар. 5), св. Иоанн Креститель не противопоставлял своё крещение ритуальным омовениям, совершавшимся согласно предписаниям Торы, а доводил до предела их символическую форму, ставя его в такое же отношение к ним, в какое смерть Иисуса на кресте должна была стать к ветхозаветным жертвоприношениям.

источником, цитируемым для разрешения споров, оставался Ветхий Завет; б) слова Иисуса были хорошо известны и передавались из уст в уста, не нуждаясь в специальной фиксации на письме; в) апостолы сознавали себя носителями Духа Христова, продолжающими дело Его учительства, в связи с чем *цитирование* в посланиях, написанных конкретным общинам и по конкретным поводам, не являлось для них приоритетным способом благовестия. Абсурдность предположения, что слова Христа мало цитировались из-за того, что их просто не было в то время даже в устной форме, ясна самому профессор И. Евлампиеву: в таком случае оказалось бы, что и «логии» *младше* апостольских посланий, значит, аргумент от молчания не работает. К датировке же записанных текстов Евангелий всё это вообще не имеет отношения.

Переходя к источникам второй половины I — II в., автор монографии доказывает, что канонические тексты Евангелий были созданы позже «Евангелия Маркиона» (ок. 140 г.) и «Диатессарона» Татиана (ок. 155 г.). Аргументация строится на несоответствии этих памятников содержанию канонических Евангелий, а также на якобы слишком редком цитировании последних авторами I и II вв. Но взаимное несоответствие обоих источников может свидетельствовать в пользу как одного, так и другого из них. Что же касается цитат, их мнимая нехватка опять представляет собой не что иное, как *argumentum ex silentio*.

Следует признать, что ранние отцы Церкви того периода цитировали «неканонические» слова Иисуса, и оно говорит об отсутствии у четырёх евангелистов монополии на Его слова. Такой прерогативы в действительности не было, но абсолютное большинство евангельских цитат и аллюзий у свв. Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Поликарпа Смирнского, Иустина Философа взяты именно из канонических Евангелий: достаточно посмотреть в подстрочник русских изданий этих текстов, чтобы увидеть многочисленные ссылки, главным образом на Матфея, Луку и Иоанна.

Столь же беспомощными оказываются апелляции автора к археологии⁸. Хотя в течение XX в. было найдено множество неканонических

8 «Археологические находки двух последних столетий подарили нам большое количество неизвестных ранее апокрифических памятников, относящихся к самой ранней эпохе христианского развития, причём весьма любопытно, что одновременно не были обнаружены аналогичные рукописи, содержащие ортодоксальные памятники (входящие в Новый Завет); почти все древнейшие рукописи канонических сочинений относятся к более позднему периоду, к концу III — IV веку» (с. 129). Автор этого высказывания впадает в элементарную ошибку, сопоставляя возраст сочинений с возрастом рукописей.

текстов, ни одна из этих рукописей не превосходит по древности манускрипты, содержащие тексты канонические, фрагменты которых также постоянно поступают в распоряжение археологов. Что касается инскрипций, то древнейшая найденная археологами христианская надпись — прижизненная эпитафия епископа Аверкия Иерапольского, сделанная между 167 и 195 гг., свидетельствует, что в его время на пространстве между Римом и берегом Евфрата существовало единство христианских общин, придерживавшихся учения о Евхаристии, приснодевстве Божией Матери и божественности Христа, названного в этой надписи «святым Пастырем, который пас свои стада на горах и в долинах и чей великий глаз проникал всюду»⁹, что соответствует ветхозаветной образности Бога Израилева.

Итак, нет никаких оснований датировать содержание канонических Евангелий в его нынешнем виде временем позже 140 г., когда Маркион прибыл в Рим со своими книгами, в то время как ранняя граница до самых 50-х годов остаётся открытой. Добавим, что этим текстам потребовалось время для распространения, а если сомневаться в их апостольском происхождении, то ещё большее время для признания в качестве авторитетных источников. Каково же отношение их возраста к возрасту гностических текстов? И. И. Евлампиев относит одни рассматриваемые им памятники к раннему апостольскому времени («Евангелия» от Фомы, Филиппа, Иуды, Апокриф Иоанна, «Евангелие Маркиона»), другие же считает ещё более древними: «Происхождение мира», «Откровение Адама», «Аллоген», «Зостриан» и др. (с. 214). Последним он приписывает, в основном их объёме, дохристианское происхождение. На особое место он также ставит Евангелие от Иоанна¹⁰.

Та лёгкость, с которой профессор И. И. Евлампиев расставляет источники по хронологической шкале, обусловлена непринятием во внимание

9 См.: *Беляев Л. А., Мерперт Н. Я.* От библейских древностей к христианским. М., 2007. С. 225–226.

10 Грубое противопоставление Евангелия от Иоанна синоптическим Евангелиям и Апокалипсису, проводимое профессором И. Евлампиевым в его труде, конечно, тоже уязвимо для критики. Но мы не будем заниматься его опровержением. С одной стороны, каждый может удостовериться в натянутости этой позиции просто при помощи чтения самих текстов. С другой стороны, мы понимаем, что всякий стих, опровергающий мнение профессора, будет без всяких филологических и текстологических церемоний объявлен им самим «позднейшей вставкой» и что И. Евлампиев пойдёт на любую деконструкцию целого произведения ради того, чтобы совпадения в языке между Иоанном и гностиками (что ничего не доказывает, ибо параллели можно найти также в сочинениях эссеев, иудеев-эллинистов и пр.) полностью исчерпывали собой то, что он считает Евангелием от Иоанна.

филологических данных. Тексты, принятые им за древнейшие, в действительности представляют собой продукт смешения форм ивритских, арамейских и греческих на сирийской почве, что хорошо видно по таким именам, как Ялдабаоф, Барбело, Ахамоф и пр. Все они прошли «шлифовку» при передаче из одной языковой среды в другую ещё до перевода на коптский язык. Процесс этот нельзя свести к переписыванию, ибо такие же иврито-греческие формы в канонических Евангелиях и Апостоле не претерпели столь существенных изменений. «Местом», где он протекал, был сам узус: еврейские термины как через посредство греческого, так и помимо него переходили в сирийский язык (его классической версией стал эдесский диалект арамейского), принимая в нём окончательную форму. Отсюда такие слова, как «ялда» или «барбело»¹¹, выдающие сирийское окончание существительных. Наряду с этим, заимствовались библейские («тьнь смерти») и греческие («тело-могила») концепты, которые тоже оставлены И. Евлампиевым без комментария, хотя они показывают, что гностики черпали образность и Ветхого Завета, и из античного идеализма.

В отличие от этих текстов, канонические Евангелия возникли строго на иудео-эллинистической почве, то есть на том языке, которым пользовались грекоязычные общины Палестины¹², а их семитские прототипы реконструируются как строго западно-арамейские без сирийской специфики¹³ либо даже как ивритские¹⁴. Поскольку профессор И. Евлампиев не отрицает, по крайней мере, что Иисус жил в Палестине в I в., он мог бы почувствовать подлинную весомость своих доводов в пользу того, что «принципы религиозного учения» Иисуса были выработаны в контексте сочинений, подобных «Аллогену» или «Зостриану», если бы учёл эти простые факты языкознания. Синтез, осуществлённый в упомянутых гностических текстах на уровне языка и мысли,

- 11 Ялда – «ребёнок», «порождение». Имя Демиурга Ялдабаоф трактуется, возможно, как Ребёнок Стыда. Барбело – скорее всего, изначально Веревилл, известный нам из Второй книги Еноха. Точная этимология остаётся неясной, но семитская подоснова имени очевидна. Ср.: *Родин Е. В.* Восточноарамейское происхождение гностицизма в свете западноарамейской христианской традиции // СХОЛН: Философское антиковедение и классическая традиция. 2008. Т. 2 (2). С. 239.
- 12 См.: *Вдовиченко А. В.* Казус «языка» Септуагинты и Нового Завета. Лингвистический метод «за» и «против» авторов. М., 2016.
- 13 См.: *Родин Е. В.* Восточноарамейское происхождение гностицизма в свете западноарамейской христианской традиции // Указ. соч. С. 244.
- 14 См.: *Гриликес Л. Е.* Гebraизмы в Евангелии от Матфея. К вопросу об оригинальном языке первого канонического Евангелия // Богословский вестник. 2004. № 4. С. 109–119.

исторически и логически *младше* той иудео-греческой фронтирности, какую мы наблюдаем в Септуагинте, межзаветном иудаизме и следующей за ними по времени новозаветной письменности.

Труднее судить о возрасте сборников изречений, не имеющих на себе столь яркой печати развитого греко-сирийского гнозиса, таких как «Евангелие Фомы». Наличие в них фраз, полностью или частично совпадающих с теми, которые находятся в канонических текстах, не может служить доказательством заимствования ни с какой стороны. Если оно что-нибудь и доказывает, так это наличие предания, которое успело стать объектом двух несовместимых типов интерпретации: ортодоксальной и гностической. Но какая из них восходит к учению Иисуса Христа?

Учение Иисуса Христа и его гностическая интерпретация

Последний вопрос относится к числу мировоззренческих и никогда не будет решён в строго исторической плоскости. С «нейтральной» точки зрения, которая не является чьей-либо *точкой зрения*, к одному и тому же учителю в один и тот же период его деятельности может восходить как одна, так и другая из взаимоисключающих интерпретаций или же ни одна из них, но только не они обе. Мы ограничимся здесь оценкой аргументов И. Евлампиева в пользу первенства гностических воззрений.

Профессор И. Евлампиев, как кажется, отдаёт себе отчёт в субъективности последних оснований для выводов такого рода, потому что его утверждение о старшинстве гностицизма строится на убеждении в превосходстве гностического видения мира. Как и для мыслителей XVIII–XIX вв., для автора книги Христос обладает ещё той могучей притягательностью, которую Он уже почти утратил в глазах теологов-флегматиков типа Б. Эрмана¹⁵, и должен быть создателем именно такого учения, которое представляется автору наиболее достойным, а не такого, которое выглядит наиболее «вероятным» для историка. Не удивительно, что цитаты Э. Ренана выглядят в данной монографии натуральнее, чем ссылки на современных «объективных учёных».

Но положительное раскрытие гностической доктрины выигрывает у И. Евлампиева разве что перед той карикатурой на ортодоксальное

15 Этот процесс утраты принадлежит, между прочим, к числу предсказанных в Новом Завете (ср. Лк. 18, 8).

учение, которую он сам же нарисовал. По мысли профессора, «Христос учил тому, как человек может стать совершенным, божественным существом, причём не где-то “на небесах”, а непосредственно в земной жизни» (с. 8). Это общее место само по себе не противоречит ортодоксальному вероучению: в нём цель христиан действительно обозначена как *соделаться участниками Божеского естества* (2 Пет. 1, 4), *совершенными во всей полноте, без всякого недостатка* (Иак. 1, 4), руководствующимися в своей жизни *законом совершенным, законом свободы* (Иак. 1, 25), который также называется *законом царским, по Писанию: возлюби ближнего твоего, как себя самого* (Иак. 2, 8). Пребывание душ «на небесах» — штамп массовой культуры, гораздо более укоренённый в античных и ренессансных традициях, нежели в ортодоксально-христианской метафорике. Последняя, действительно, обещает всем верным *жительство на небесах* (Флп. 3, 20). Но надо понимать, что *небесным жилищем* (2 Кор. 5, 1) апостолы называют не какой-то топос по ту или другую сторону воздушной тверди, а обоженное тело Христово, которое в силу сопричастия должно стать источником обожения для каждого христианина.

Профессор И. Евлампиев понимает наименование Бога «небесным» в Ветхом Завете буквально и даже имеет точные сведения о том, что лестница, которую видел во сне праотец еврейского народа Иаков (см. Быт. 28, 12), была «материальной» (с. 86). По его мнению, в гностическом «Евангелии Фомы» вторая логия «высмеивает наивное верование о нахождении Божьего царства “в небе”, то есть в особой пространственной области нашего мира» (с. 90). Профессор не принимает во внимание, что источник данной логики находится в Пятикнижии: «*Заповедь сия, которую я заповедую тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека; она не на небе <...> и не за морем она <...> но весьма близко к тебе слово сие: оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его*» (Втор. 30, 11–14). Её интерпретирует и апостол Павел (см. Рим. 10, 6–9). Ветхозаветному религиозному сознанию было хорошо известно, что *небо и небо небес не вмещают Бога* (3 Цар. 8, 27) и в то же время Он находится повсюду (см. Пс. 138, 7–12). Таким образом, цель христианского пути не «попасть на небо», а войти в *город, имеющий основание, которого художник и строитель Бог* (Евр. 11, 10) и камнями которого являются живые люди, а краеугольным камнем — Христос (см. 1 Пет. 2, 4–5). Этот город, построенный из прозрачного золота (см. Откр. 21, 21), не существующего в природе, является в Новом Завете символом пребывания собора воскресших людей с Богом.

Однако это не означает, что реальные различия между ортодоксией и гностицизмом не нашли себе места в монографии И. Евлампиева. Они отражены в ней в следующем виде.

- 1) **Отношение к Ветхому Завету.** Общим местом является то, что гностики отвергали Ветхий Завет, в то время как христиане признавали его *детоводителем ко Христу* (Гал. 3, 24). Профессор И. Евлампиев считает гностический подход первичным, связывая иудаизацию первоначального учения с желанием апостолов и их учеников подчинить себе паству по образцу ветхозаветного священства. Такая точка зрения предполагает, что уже в I–II вв. духовенство христианской Церкви стало сословием, подобным древнееврейскому сословию левитов. Однако в древних канонических источниках («Дидахе», Апостольские правила, Апостольские постановления) речь идёт не о сословной или аристократической, а о меритократической иерархии, которая создала себя заменой левитскому священству лишь в силу того, что ставила заповеди Христа выше Моисеева законодательства. Вопрос об иудаизации мы затронем чуть ниже в разделе «Назорейство и мандеизм», здесь же отметим, что отсутствие иерархии ничуть не является признаком, отличающим гностические группы от христианских церквей. Отношение к Ветхому Завету гностиков и христиан диктовалось не социальным устройством тех и других, а их онтологическими воззрениями. Для христианина мир фундаментально благ, зло в нём — случайность, лишь на время входящая в силу. Мир создан благим Творцом и является отражением Его благих качеств. Трагедия бытия заключается не в существовании, а в отклонении от истока — Истины. Возможностью отклонения обусловлена цена свободы, без которой нет любви. С гностической точки зрения, как её суммирует не без некоторой модернизации профессор И. Евлампиев, «зло происходит непосредственно из того же божественного источника, из которого происходит всё существующее» (с. 297). Для гностика само существование трагично. Ветхий Завет противен ему более всего своим жизнеутверждением.
- 2) **Разные типы иерархичности.** Как уже было сказано, гностическое мировоззрение не исключает принципа иерархии. Сам И. Евлампиев признаёт, что «вся полнота священного знания в мандеизме не предназначена для мирян, поэтому здесь

весьма существенным является различие простых верующих и “учителей”, представителей духовного сословия» (с. 67). Это черта не только мандейская: она засвидетельствована также, например, у манихеев, имевших сходную церковную организацию». Также и в «Апокрифе Иоанна», одном из ключевых текстов раннего христианства по мнению профессора И. Евлампиева, он делает акцент на различии «слабых душ» и «высших людей». «Если слабые души примут этих высших людей за своих учителей и наставников и пойдут за ними, то они быстрее встанут на тот же путь спасения» (с. 181). Здесь остаётся непрояснённым вопрос, чем отличается гностическое руководство от церковного, но можно сделать следующие предположения: а) церковная иерархия не посвящена в знания, превосходящие знания её паствы, но призвана только следить за сохранением правоверия, тогда как гностические учителя считаются посвящёнными в особые знания; б) церковное учение проповедуется народам, гностическое же передаётся от учителя к ученикам и, если верить И. Евлампиеву, также транслируется с развитием философского знания. При этом профессор не учитывает наличия в ортодоксии категории духовного опыта, который тоже сообщается учителем по линии передачи, не считающейся, однако, сокрытой от большинства верующих, а лишь отличающейся большей чистотой и силой восприятия.

- 3) **Отношение мира и человека к Богу.** И. Евлампиев интерпретирует гностическое мировоззрение как пантеизм. Мы не можем с ним в этом согласиться, но примем за рабочую гипотезу, что сущность гнозиса есть самообожествление, апеллирующее к изначальному онтологическому единству Бога и человека. В этой картине мира человек (не любой, а только «духовный») представлен осколком Божественной световой природы. Однако последняя мыслится расколовшейся не в самом истоке, а уже в эманации. Пытаясь максимально приблизить это учение о примордиальной катастрофе к философии XIX в., имеющей отдельные параллели с гностицизмом, профессор И. Евлампиев обобщает его так: мир имманентен Богу, но Бог трансцендентен миру, человек же находится с Богом в отношениях взаимной имманентности-трансцендентности. Характеризуя ортодоксию по контрасту с этой формулой,

он осуществляет (вольно или невольно — не нам судить) подмену тезиса: «В ортодоксальной традиции <...> нужно было противопоставить Христа-Бога обычным людям, которые ни в коем случае не должны претендовать на то, чтобы прийти в единство с ним и с Богом» (с. 255). Нетрудно показать, однако, что идеи Божественной энергии света, имманентности-трансцендентности творению и единства с Богом как цели бытия человека восприняты гностицизмом из Библии. Свет, который И. Евлампиев считает специфическим признаком «образа божественного мира в Апокрифе Иоанна» (с. 148–162) и ряде других гностических текстов, являлся атрибутом Бога ещё в Ветхом Завете (Пс. 35, 10), апостол же Иаков именует Его *Отцом светов* (Иак. 1, 17). «Пантеистическое» по форме высказывание о Боге: «Он есть всё» — ещё более радикально, чем: «Всё существует в Нём» — из «Апокрифа Иоанна», появляется в ивритоязычном тексте ортодоксального иудея II в. до н. э. Иисуса, сына Сирахова, который говорит об этом, конечно, в контексте созерцания Божественной трансцендентности. Оно сохранено в греческом переводе в составе Септуагинты (см. Сир. 43, 29). Итог библейской истории: *скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними* (Откр. 21, 3), причём *земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море* (Ис. 11, 9), а на людях исполнится изречение: *«Я сказал: вы — боги, и сыны Вышнего — все вы»* (Пс. 81, 6; ср. Ин. 10, 34–35). Отличие гностицизма заключается в том, что катастрофа отпадения здесь происходит произвольно и необходимо, вследствие деградации гнозиса на низших ступенях эманации, поэтому и восстановление человека в первоначальном статусе должно иметь характер необратимого процесса. Поскольку же свобода как основная черта личного бытия отсутствует, то и человек не имеет личности, а следовательно, может раствориться в Боге; но так как он всё же имеет персональное сознание, это растворение человека в Боге возможно представить и как растворение Бога в нём, как постановку на место Бога. И. Евлампиев трактует гностицизм иначе: он полагает, что здесь человек свободен в выборе между подчинением «архонтам» материального мира и осознанием себя как божественного существа и что вместе с тем «соединение» с Богом неспособно до конца преодолеть Его трансцендентность.

Отсюда метемпсихоз, бывший у гностиков, скорее всего, только странствием непросвещённой души, в толковании И. Евлампиева занимает место бессмертия (с. 120). Но это означает, что именно в его концепции человек никогда не сможет «прийти в единство с Богом», а сможет, в лучшем случае, лишь вечно двигаться в направлении к Нему. В ортодоксии единение с Богом обусловлено тем, что человек создан по образу Божию, и достигается оно через Сына как изначальный самородный образ Бога. Возникновение личности не является здесь катастрофой, метемпсихоз не нужен; человек не жертва примордиальной амнезии, а носитель ни с чем не сравнимой радости пришедшего из небытия в бытие.

- 4) **Почитание Иисуса Христа.** Гностическое учение, каким его представляет профессор И. Евлампиев, не может включать в себя отношение к явлению Христа как событию абсолютно уникальному и обладающему всемирным значением: Христос здесь лишь один из учителей, а в некоторых случаях (как в «Евангелии Иуды») даже сам нуждается в проводнике. Показать, что учение о Христе-Логосе возникает «не ранее середины II в.» (с. 101), автор монографии не может, он просто декларирует это, соответственно считая поздними «вставками» даже те фрагменты «древнейших» гностических текстов, которые имеют параллели с ортодоксальной христологией. Все эти манипуляции с источниками, в конце концов, позволяют ему построить образ Христа, действительно близкий не столько к гностической, сколько к философской его реконструкции XVIII–XIX вв. Напомним, что этот образ был разделён между моральным учительством (Ж. Руссо, И. Кант, Л. Толстой) и более сложной концепцией какого-то особого чувства свободы (Э. Ренан, Г. Гегель, Ф. Ницше). Профессор И. Евлампиев продолжает вторую из этих линий. Согласно его интерпретации гностических источников, Христос актуально явил Бога в человеческом существе (Бога Сокрытого, Которого нигде более нельзя найти) и каждый человек может сделать то же, следуя за Христом: так, по «Евангелию от Филиппа», согласно трактовке профессора, «каждый человек становился таким же точно Логосом, управляющим миром, как и Христос» (с. 256). Но что значит «следовать за Христом»? Здесь предлагаются два шага. Первый: «отстранение» от мира, которое

понимается как «отстранение» от «обыденности». Второй: соединение с Богом, обозначенное как «мистическое» (с. 94). Конкретной формой мистического оказывается, впрочем, соединение мужчины и женщины в «идеальном браке» (с. 174, 292). Ни крест, ни заповеди Христа не рассматриваются И. Евлампиевым в качестве необходимых признаков пути следования за Иисусом, и он справедливо видит в этом отличие гностицизма (разумеется, в крайне обобщённой и отвлечённой от исторической конкретики форме) от ортодоксии.

- 5) **Самореализация человека.** Гностик, в трактовке профессора, должен идти в своей нравственной эмансипации намного дальше отрицания Ветхого Завета: «Для него станут неважными не только иудейский Закон и общепринятые моральные законы, которым подчинены люди в своём совместном бытии, для него точно так же станут неважными *все законы природного бытия*» (с. 115, курсив автора). При этом для более «слабых» людей гностик будет «духовным человеком в качестве Учителя, подобного Иисусу» (с. 227). По-видимому, заявленное гностиком тождество с Богом не осуществляется только в тайне сердца, но имеет нужду в «глазах смотрящего». Здесь усматривается как сходство, так и существенное отличие от христианства. С одной стороны, преодоление «законов природного бытия» действительно указывается в Новом Завете неоднократно как признак веры. С другой стороны, оно есть лишь следствие исполнения заповедей: умирания и воскресения со Христом. Если здесь наступает «приостановка этического», то лишь на том уровне, на котором его превосходит совершенная любовь (см. 1 Ин. 4, 18). Также следует отметить, что, вопреки мнению И. Евлампиева, полагающего, что спасение в ортодоксальной христианской антропологии наступает лишь после смерти (с. 117–118), традиция в действительности утверждает, что и ад, и рай начинаются ещё при жизни¹⁶, именно поэтому анонимность, доставляемая перевоплощением, для христианина немыслима.

Итак, первоначальное христианство в интерпретации Евлампиева представляет собой эзотерическое учение, недоступное широким

16 «Рай и ад начинаются на земле» – широко известное изречение прп. Серафима Саровского, имеющее вполне очевидные библейские истоки (ср. Мф. 16, 28; 1 Кор. 15, 51).

массам, сердцевину которого составляет самообожествление, никогда не достигающее цели в бесконечной череде перерождений, но спекулятивно полагающее эту цель заранее достигнутой через декларацию онтологического единства, которое созерцательно, имморально и не знает более высокой формы мистического, чем соединение мужчины с женщиной. Ортодоксия, напротив, видит новизну христианства в его доступности человеку на любом уровне культурного развития (тем самым релятивизируя социальные градации перед лицом *сокровенного в сердце человека* (1 Пет. 3, 4)), в обожении как соединении со Христом через покаяние и участие в Его страстях (см. Рим. 8, 17), через воскресение к вечной жизни в собственном теле опыта жизни (ср. 2 Кор. 5, 10), которое составляет для человека, как существа идеального, его принцип индивидуализации.

Если мы сравним ортодоксию и гностицизм с точки зрения новизны для того окружения, где они возникли, то окажется, что гностицизм представляет собой нечто новое только в пропорциях смешения элементов, которое он создаёт: это классический синкретизм, по-своему весьма творческий, но не порождающий новых элементов. Так, утверждение о злом творце мира только усиливает радикальность зороастрийского дуализма, в котором злой творец создал значительную часть мира; в то же время сама мысль о том, что наш мир состоит из смешения частиц и добра, и зла, сохраняется здесь как наследие множества древних дуалистических концепций. Христианство привнесло в гностицизм, вместе с образом Иисуса из Назарета, обострённую нравственную оценку состояния мира, которая не может смириться с его неполноценностью и готова подвергнуть его деконструкции, но такая деконструкция к тому времени уже была проведена в традиции буддизма с гораздо большей интеллектуальной основательностью.

Что же касается ортодоксии, её новизна заключалась в том, что Бог — абсолют, самодостаточный в Себе и причина бытия мира — принял на Себя страдания всех людей. Он оказался *не* непричастным ко всему, что *делается под солнцем* (Еккл. 1, 14), но взял на Себя полноту ответственности и вины. Это радикальная новизна, состоящая в закрытии предшествующей истории теодицеи и открытии новой — теодицеи «последнего времени», в которой человек *может* во Христе оправдаться перед Богом так же, как Бог оправдался в Нём.

В заключение рассмотрим ещё несколько частных вопросов.

Назорейство и мандеизм

Профессор И. Евлампиев уделяет много внимания наименованию Иисуса Христа Назореем (впервые встречается в Мф. 2, 23, где приведено некое мессианское пророчество, что *Он Назореем наречётся*). И. Евлампиев указывает, что и мандеи (гностицистическая секта, существующая до сих пор в Ираке, Иране и диаспоре) называются назореями (с. 64). (Точнее, так именуются члены секты на высшем уровне общинной иерархии.) Мандеи отличаются ревностным почитанием Иоанна Крестителя и ориентацией культа на крещение (ритуальное омовение) как центральный, периодически повторяющийся акт, заменяющий им искупительные жертвы. Загадочное отрицание ими Иисуса Христа, которого мандеи считают лжемессией, автор книги объясняет реакцией на Его почитание в христианской ортодоксии (с. 66): такой выход ему подсказывает необходимость защиты его точки зрения, согласно которой Иисус первоначально Сам входил в эту секту и даже занял в ней первенствующие позиции.

Именем «назореи» на Ближнем Востоке до сих пор называются христиане, в отличие от мандеев, которых в Ираке именуют сабиями. Однако есть основания для сближения мандеев с «насарейями»¹⁷, которых описывает св. Епифаний Кипрский в первой книге своего «Панариона»: как те, так и другие отвергают иудейский Закон, не признавая при этом Христа, и выборочно признают патриархов, упоминаемых в Пятикнижии. Исходя из этого, И. Евлампиев отождествляет её с учением Иоанна Крестителя, не обращая внимание на то, что между насарейями и мандеями есть и существенные расхождения: по св. Епифанию, жившему в конце IV в., насареи почитали Авраама и Моисея, соблюдали обрезание и субботу, отмечая Ветхий Завет не принципиально, а как искажённый (подобное отношение к нему практикуется в исламе), не ели «ничего одушевлённого» и не верили в судьбу или влияние звёзд; мандеи же признают Моисея лжепророком, едят «разрешённых» животных (овец и птиц), придают большое значение астрологии.

Отношения между назорейством и насарейством (учением части последователей Иоанна Крестителя, не знавшей и не принявшей Иисуса (ср. Деян. 19, 1–5)), между христианством и мандеизмом представляются запутанными. Нельзя признать удовлетворительным решение

17 Это правильная транскрипция через греч. «сигму», соответствующую ивр. «цаде» и араб. «са:д», в отличие от данной в наших переводах и некритически воспринятой из них И. Евлампиевым. Ниже мы объясним, почему она важна.

этой проблемы, предложенное профессором И. Евлампиевым. Он сперва язвительно указывает на то, что имя Назорей этимологически не совпадает с термином «назирей» (иудейский аскет, обеты которого регулируются в 6-й главе книги Чисел), а произведение его от названия города Назарет «делает практически неразрешимой загадку пророчества в Мф. 2, 23» (с. 66); затем, опираясь на существование дохристианской секты с похожим названием, делает удивительно простой вывод: Иисус есть «назорей просто потому, что был одним из назореев!» (с. 69).

Таким образом, вопрос об этимологии отодвигается в темноту времён, а «загадка пророчества в Мф. 2, 23» оказывается как бы решённой, а в действительности просто снятой, поскольку её ветхозаветный (или любой другой) источник остаётся неясным. Однако имеющиеся данные позволяют построить непротиворечивую гипотезу, для чего следует лишь учесть контаминацию созвучий, широко употреблявшуюся в еврейской (и не только) культуре на протяжении веков¹⁸. Этимологически слова «назирей», «назорей» и «насарей» принадлежат к разным рядам. Первое означает «отделённый» (в Септуагинте: «святой»), то есть давший обеты воздержания. Второе происходит от грецизированной формы названия города Назарет (в сирийском языке сохранена его форма со срединной «с/ц»). Третье — от еврейского корня со значением «охранять», «соблюдать» (Пс. 24, 10), а также со значением «росток», «отпрыск». Пророчество, упомянутое в Мф. 2, 23, относится к обоим корням. С одной стороны, о Самсоне сказано: «...от самого чрева до смерти своей будет назирей Божий» (Суд. 13, 7). С другой стороны, Исаия предсказывает *отрасль (netzer) от древа Иессеева* (Ис. 11, 1), то есть царя из потомков Давида, при котором наступит золотой век. Самсон нарушает все обеты назирейства, кроме самого посвящения, выражающегося в нестрижении волос. В его случае это является признаком не греха, а прирождённой благодати. Иисус, не имеющий нужды в аскезе, противопоставляется Иоанну Крестителю как аскету (см. Лк. 7, 33–34). И уже в Новом Завете Самсон ставится в ряд прообразов Христа (см. Евр. 11, 32).

Возможно, какие-то из учеников Иоанна Крестителя называли себя насарейями, подразумевая «хранение» тайного знания, но у нас нет данных, позволяющих заключить, что он сам называл себя так в этом значении. Евангельский Иоанн Предтеча — учитель максимально простых вещей, а не гностик, и благородство этой простоты ничем не уступает

18 См., например: Федотова Е. Я. Семантический план звуковых и графических соответствий в тексте Быт. 49 // Научные труды по иудаике. Т. 1. М., 2011. С. 24–47.

по правдоподобию хитросплетениям гнозиса, приписываемым ему другой традицией. Скорее всего, насараи, судя по изменению их отношения к астрологии, стали гностиками далеко не сразу, поэтому более вероятно, что мандейское духовенство, которое первоначально называлось «соблюдающие», или *стражи* (Иер. 31, 6), только после усвоения гностических идей в Междуречье приняло местную этимологию того же корня: «посвященные в тайное знание». Одновременно раздвинулись границы их общины и возникла иерархия, существующая до сего дня. Бесспорно, что ученики Иисуса сами себя не называли ни назиреями (лишь некоторые из них, как апостол Иаков, соблюдали обеты назирейства), ни насарейями, но св. Епифаний специально подчёркивает, что они не противились, когда их называли назорейями. Это значит, что такое наименование было придано им со стороны. На каком основании? Скорее всего, как насмешка в связи с тем, что их учитель вышел из безвестного города Назарета. А насмешка могла с самого начала претендовать на лексическую неоднозначность¹⁹.

О том, что последователи Христа не считались насарейями, косвенно свидетельствует резкое отрицание мандеями Христа. Их священники противопоставляют себя, истинных насареев (посвящённых), епископату христианской Церкви, не предполагая при этом, что её самоназвание совпадает с их собственным. Получается такая картина: а) в начале новой эры имя «насарей» было употребительно в значении «соблюдающий», или «страж»; б) то, что группы с таким названием уже существовали, способствовало его насмешливому перенесению на христиан в связи с Назаретом; в) христиане приняли, а где-то принимают это название на себя именно в связи с Назаретом; г) мандеи, независимо от христиан, сохранили его унаследованным от учеников Иоанна Крестителя, придав термину гностический оттенок смысла. Тогда же они восприняли общее название «мандае» (гностики).

19 Не претендовали на однозначность и евангелисты, которые вполне серьёзно видели в названии города Назарет намёк на Самсона и Отрасль Иессея. Р. Мацух, немецкий исследователь мандеизма, отвергая связь между именем Назорей и названием города Назарет на формальных филологических основаниях, замечает: «Если смотреть глазами верующего, то никакого совпадения, тем более случайного, нет и быть не может. Для такого человека любое предзнаменование становится истинным именем. Для него как формальные, так и вещественные различия не должны приниматься во внимание. Вполне достаточно поверхностного сходства» (*Мацух Р. Истоки мандеев // Мандеи: История, литература, религия. СПб., 2002. С. 48*). Остаётся спросить: какие основания у нас есть для отрицания возможности того, что глаза евангелистов были именно «глазами верующих»?

Вопрос о происхождении гностицизма

Профессор И. Евлампиев рисует картину, не выдерживающую источниковедческой критики: сначала были сложные тексты, которые содержат некую «древнюю концепцию творения мира» (с. 218), записанную на языке библейских слов, искажённых греко-сирийским употреблением, и понятий, заимствованных из философии; затем из этих текстов данную концепцию восприняли жившие в Палестине насареи, одним из которых был Иисус; создав собственное учение о том, что божественность человека достигается посредством «отстранения от мира», Он умер и перевоплотился, в то время как ученики продолжили проповедь; наконец, часть из них создала гностические евангелия, а другая часть, представленная более всего Петром²⁰, не создала ничего, а её наследники во II в. начали «фальсифицировать» на основе гностического материала целую каноническую традицию, отчего-то значительно более близкую к языковой ситуации в Палестине I в., чем тексты, против которых была направлена «фальсификация».

Надо признать, что существование дохристианского «гнозиса» представляет собой особую научную проблему, в которую мы не можем здесь глубоко вдаваться²¹. Несомненно, элементы гностицизма существовали на Ближнем Востоке задолго до проповеди Христа²². Мы остановимся только на тех из них, которые бытовали в иудейском ареале

- 20 В действительности Пётр, как и другие апостолы, мог явиться положительным персонажем гностических сочинений, как это имеет место в коптском «Апокалипсисе Петра».
- 21 См. старую, но добротную статью: *Hänchen E. Gab es eine vorchristliche Gnosis? // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1952. Bd. 49. S. 316–349.*
- 22 «Если вспомнить герметические тексты, халдейские оракулы, религию мандеев <...> следует <...> искать более широкие, нежели христианство, основания для происхождения гностицизма <...> Речь идёт о попытке создать некую над(вне)конфессиональную идеологию <...> Подобное мироощущение развивалось не в вакууме, а было обусловлено духовным климатом эпохи: если мы вспомним, каким сложным конгломератом были религиозные представления людей (преимущественно жителей крупных городов) поздней Античности, то бросающийся в глаза синкретизм различных гностических систем станет более понятен. Эта религиозность возникла в различных культурных, этических и социальных сферах поздней Античности, и, оставляя за “гностицизмом” право обозначать лишь вполне конкретные религиозные (внутри христианства) системы II в. н. э., важно отметить, что он коренился не в самом христианстве, а был лишь одним из способов понимания и толкования христианского учения» (*Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М., 1991. С. 45–46; см. также: Он же. Другое благовестие. «Евангелие Иуды»: исследование, перевод и комментарий. СПб., 2014).*

и которые профессор И. Евлампиев оставил без внимания (хотя он и отметил справедливо, что в числе их наследников находится иудейская каббала). Прежде всего, это литература так называемого енохитского круга, предшествующая ещё более обширной литературе «небесных дворцов»²³. В позднейшем иудаизме дуалистический пафос этого направления был смягчён сравнительно с текстами, сохранившимися в библиотеке кумранской общины, а также в употреблении у некоторых христиан (как, например, Первая книга Еноха у эфиопов).

Гностические тенденции в эссеистике просматриваются следующие: а) презрение или подозрительность к плоти, проявляющаяся в гипертрофированном культе очищения; б) учение о падении ангелов с дочерьми человеческими как специфическая традиция толкования Быт. 6, 1–4 и о появлении культуры в результате этого смешения²⁴; в) разделение «сынов света» и «сынов тьмы» как духовных «рас»²⁵; г) интерес к астрологии; д) употребление множества новых имён, чуждых еврейскому языку и происходящих, видимо, из демонологии других регионов Древнего Востока. Конечно, это лишь тенденции, которые могли быть и преодолены, и развиты. Велика вероятность того, что многие из ессеев обратились в христианство. Гностические учения могли сохраняться как среди обратившихся, так и среди отвергнувших Евангелие, поэтому возможно параллельное развитие христианского и нехристианского гнозиса в первые века новой эры. Но рано или поздно разрозненные группы гностиков должны были найти друг друга или в полемике, или в объединении, оставив христианскую Церковь с её «простой» доктриной на долю «простым» верующим.

23 См.: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М., 2004. С. 73 и далее.

24 Ср. мотив «порчи», внесённой в женскую природу Ялдабаофом и его архонтами, на с. 178. Профессор И. Евлампиев впадает здесь в удивительную путаницу, с одной стороны объявляя «само желание женщины к порождению детей <...> “дополнением”, внедрённым в нас первым архонтом и чуждым исходной божественной сущности человека» (там же), а с другой стороны утверждая, что «любая форма брака имеет результатом рождение детей, и этот акт понимается как высшее из всего, что происходит в мироздании» (с. 292). Правда, эти мысли высказываются от лица различных памятников, но их различием уничтожается постулируемое у автора единство гностической традиции в очень существенном пункте. Отсюда возникает подозрение, не пользуется ли профессор И. Евлампиев в последнем из этих утверждений эзотерическим языком; иначе говоря, идёт ли здесь речь о рождении настоящих маленьких детей как цели брака?

25 В Новом Завете *сынами света* называются те, кто *идут к свету*, в то время как большинство людей *возлюбили более тьму, нежели свет* (Ин. 3, 19–21), то есть речь идёт о самоопределении, а не о способностях или судьбе. Кроме того, в нём не употребляется выражение: «сыны тьмы» — как характеристика человеческой общности.

Учитывая вышесказанное, выглядит неисторичным утверждение профессора И. Евлампиева о том, что «реальным контекстом, в котором формировались взгляды Иисуса, была *назорейская религия*, радикальная иудейская “ересь”, отвергавшая все основные догмы и источники традиционного иудаизма» (с. 210, курсив автора). Во-первых, как мы видели, насарейство ещё в эпоху св. Епифания, только от которого мы о нём и знаем, не имело признаков гностицизма. Во-вторых, памятники, относимые автором монографии к древнейшим гностическим текстам, имеют явные следы иудео-эллинистического смешения на почве персидского дуализма с вкраплением христианских элементов. В-третьих, зрелый гностицизм ни в коей мере не является иудейской ересью, он может быть признан ересью только в отношении христианства.

Дело в том, что ересью называется мнение в рамках общины, отвергнутое руководством (не обязательно формальным) этой общины и большинством её представителей. В Новом Завете встречается понятие «*саддукейская ересь*» (Деян. 5, 17), и в то же время Павел называется *представителем назорейской ереси* (Деян. 24, 5). Для иудеев того времени еретиками были как ессеи с их протогностическими элементами, так и христиане. Новизна христианства состояла в следующем: Царствие Небесное приблизилось и должно было быть обретено каждым не вне, а внутри себя; человек сделался победителем греха и смерти; Бог стал человеком и дал Себя в причастие миру. Гностицизм в трактовке профессора И. Евлампиева не имеет ничего общего с иудейством, христианство же содержит много общего как с иудейством, так и с гностицизмом. Именно христианство находится между ними логически, а с точки зрения источников — и исторически: будучи ересью для иудейства, оно само считало ересью учение гностиков.

Любая ересь развивает некоторые аспекты учения в ущерб другим. Новый Завет сделал Ветхий Завет своей «тенью», то есть представил его как плоскость в отношении себя как объёма, и этот объём был наполнен благодатью всепрощения, оплаченной кровью Сына Божия. Гностицизм наибольшую цену придал возможности встать вровень с Иисусом, для чего ему необходимо было умалить фигуру Христа и возвеличить духовную природу человека. Материальный мир, которым обусловлена ограниченность человека, подвергся здесь самой жёсткой дискредитации сравнительно с другими учениями. Утратив ценность, он вместе с тем перестал быть объектом ответственного действия, которое составляет суть этики. Отсюда явление «либертинских» групп, названных в одном из соборных апостольских посланий

мечтателями, которые оскверняют плоть (Иуд. 1, 8). Это был первый вызов, брошенный христианству изнутри его самого и напомнивший о хитрости пророка Валаама, который соблазнил израильтян блудом с дочерьми Моава (см. 2 Пет. 2, 15). На этот вызов апостол Павел отвечал: «К свободе призваны вы, *братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти*» (Гал. 5, 13).

Наследуя, в том числе и этим группам, гнозис «поднялся» над этикой, что вовсе не означает, впрочем, отсутствия в нём тех или иных запретов и аскетических практик. Ведь в социальной плоскости отказ от морали вводит просто хаотизацию, гностики же были не только «знающими», но «знающими» для кого-то, учителями жизни. Таким образом, христианская свобода, понятая как освобождение от условности стала «вытягиваться» в эзотерическую область, оставляя ниже себя множество культовых условностей, подобных тем, которые описаны в манихейском ученическом опыте в «Исповеди» Аврелия Августина. Став, по своему мнению, вровень с Иисусом, каждый «посвящённый» мог теперь быть основателем собственного учения, что и произошло. Но неравновесность ума и красноречия разных учителей вновь породили как иерархические структуры, так и линии передачи эзотерического знания.

Мария Магдалина

Важное место в «гностицизме» профессора И. Евлампиева занимает учение о браке, которое в историческом гностицизме находилось на периферии. Об ортодоксии он пишет, копируя научно-популярную литературу советских лет: «Многовековая практика негативной оценки половых отношений, процесса деторождения и самой человеческой телесности привела к тому, что чуть ли не главной особенностью христианства признавалось и признаётся отвращение к плоти и к естественному процессу рождения человека» (с. 262). На самом деле христианское вероучение рассматривало брак и деторождение как благо, но искажённое грехом и несовершенное. Гностицизм же должен был видеть в нём скорее зло.

Однако это, может быть, не касалось у них мистического брака, суть которого в том, чтобы вернуть человеку андрогинность. Если библейский Бог выше различий пола (см. Гал. 3, 28), но сам пол, согласно Библии, установлен во образ отношений Бога и еkkлeсии — собора человеческого (см. Еф. 5, 32) (архетипом этих отношений сделалась

ветхозаветная Песнь Песней), то в гностицизме постоянно возникают образы андрогинности, ибо роковой характер распада изначального сущего позволяет мыслить восхождение к истоку только как преодоление дуализма, *coincidentia oppositorum*, а «мужское и женское» — столь же древние метафоры изначальных оппозиций, как «И цзин» и «Веды». В таком случае мистический брак может приобретать характер практики ритуального блуда, что имеет место в культах плодородия и в некоторых направлениях тантры, а такая религия хорошо ложится на восприятие современной массовой культуры. То, что последняя предпочитает интересам плодородия холостой ход «машины желания», тем более смещает её спектр к мистицизму означенного типа.

Каким образом происходит мистический брак в гностицизме, остаётся неясно. И профессор И. Евлампиев представляет его анахронически: то как культ прекрасной дамы (якобы зародившийся в Провансе среди альбигойцев, хотя, например, у Руставели он обусловлен, скорее всего, персидским влиянием), то как обычный брак с рождением детей, чего куртуазная любовь, как правило, не предполагала. Но сказанное выше о гностическом дуализме позволяет понять, отчего некоторые источники придают Иисусу «жену» в лице одной из самых верных Его учениц, упомянутых в Евангелии, а именно св. равноап. Марии Магдалины: как раз оттого, что Иисус в гностицизме признаётся несовершенно и нуждающимся в женщине для восполнения своей андрогинности.

Иисус канонических текстов — это Жених Церкви, рождающий в ней духовных чад по образу Себя Самого (см. Откр. 12, 5). Вся экклесия состоит с Ним в мистическом браке, поэтому ни одна женщина не могла быть Его мистической «женой». Даже Богородицу церковная традиция представляет лишь как первую представительницу обновлённого человечества. Что касается обычного брака и деторождения, понятно, что создание Иисусом семьи и оставление наследников в корне противоречило бы Его миссии как Искупителя. Иисус освятил брак благословением в Кане Галилейской (см. Ин. 2), но показал и ограниченность земных учреждений: «...в воскресении ни женятся, ни выходят замуж» (Мф. 22, 30). Если цель брака — союз двоих, дополняющих друг друга, то Сын Божий, прообраз каждого человека, не нуждался в дополнении; если цель — приведение в бытие новых людей, то Христос и есть говорящий «добро» на каждое новое зачатие. Вопрос о «жене» Иисуса в рамках ортодоксальной традиции может быть поставлен только как провокационный, и это не из-за якобы гнушения браком. Иное дело — в гностицизме по причинам уже названным.

Профессор И. Евлампиев считает, что западное «Житие св. Марии Магдалины» (довольно позднее), в котором она представлена раскаявшейся блудницей, а в его интерпретации — даже «примитивной грешницей», является намеренной дискредитацией любимой ученицы Христа (с. 235). Если следовать этой логике, то и Матфей был отождествлён с раскаявшимся мытарем, чтобы дискредитировать его евангельский текст, ибо в мире мужчин мытарь вызывал то же презрение, что и блудница в мире женщин. И. Евлампиев не учитывает при этом, что в ортодоксальном христианстве, при отсутствии деления людей на духовные расы, нет более почётного звания, чем раскаявшийся грешник. Значит, католическая легенда о Марии Магдалине вовсе не доказывает от противного изначальность другой, гностической легенды. Напротив, учитывая роль ритуального блуда в ближневосточных культах и его мифические коннотации, вполне вероятно, что первая легенда тоже имела гностические корни. Бывшая грешница, ставшая выше своего материального тела, подходит на роль «мистической жены» лучше, чем неопытная девушка, тем более что преодоление телесности через грех является темой и другого сюжета, не менее провокационного.

Иуда Искарот

В гностическом «Евангелии Иуды», появившемся в печати в начале XXI в., Иуда рисуется как всё тот же предатель, но здесь его предательство внушено ему свыше и оправдано соображениями гностика: «Ты превзойдёшь их всех, — говорит ему Иисус, — ибо человека, который несёт меня, ты принесёшь в жертву <...> И Иуда получил деньги и предал его им»²⁶. Совершенно непонятно, каким образом этот текст позволяет «поставить под вопрос традиционную версию предательства Иуды» (с. 251). Со стороны событийной, он не отличается от «традиционной версии». Со стороны смысловой, предательство Иуды, согласно апокрифу, фактически является человеческим жертвоприношением. Всё своеобразие состоит здесь в интерпретации противостояния духовного и телесного миров, а также в трактовке смысла крестных страданий Иисуса, и вообще антропологии²⁷. Эти особенности, связанные с перевертыванием

26 Хосроев А. Л. Другое благовестие. С. 109.

27 «Христология <...> сочинения <...> представляется достаточно прозрачной: в основе её лежит характерное для гностиков самых разных толков особое понимание природы Иисуса Христа и его воскресения, заключающееся в том, что при крестной смерти Иисуса

ролей сатаны и Бога, Каина и Авеля, Иуды и апостолов, делают возможной саму тему «таинства предательства»²⁸, которая, заметим, приложима не только к Иисусу, но вообще ко всякой области человеческих отношений. Дискуссия об Иуде, как фигуре в любом случае символической по существу, необходимо имеет нездоровый оттенок, так как подспудно в ней присутствует неизбежная тенденция к оправданию того, что этой фигурой символизируется. Аспекты данной дискуссии в недавнее время были хорошо освещены в отечественной научной литературе²⁹.

Илья Сергеевич Вевюрко

Источники

- Хосроев А. Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М.: Наука, 1991.
- Хосроев А. Л.* Другое благовестие. «Евангелие Иуды»: исследование, перевод и комментарий. СПб.: Нестор-История, 2014.

Литература

- Беляев Л. А., Мерперт Н. Я.* От библейских древностей к христианским. М.: ИФТИ, 2007.
- Вдовиченко А. В.* Казус «языка» Септуагинты и Нового Завета. Лингвистический метод «за» и «против» авторов. М.: ПСТГУ, 2016.
- Гриликес Л. Е.* Гебраизмы в Евангелии от Матфея. К вопросу об оригинальном языке первого канонического Евангелия // Богословский вестник. 2004. № 4. С. 109–119.
- Дройзен И. Г.* Историка. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Замлелова С. Г.* Приблизился предающий...: Трансгрессия мифа об Иуде Искарите в XX–XXI вв. М.: Буки Веди, 2014.

пострадала лишь его плотская оболочка» (*Хосроев А. Л.* Другое благовестие. С. 34–35). «Эта антропология тесно связана с астрологическими представлениями автора, согласно которым “смертный род” в целом и каждый его представитель в отдельности находятся под властью звёзд (порождений несовершенных архонтов), определяющих их судьбу, и вырваться из-под этой власти они не могут; род же Сифа свободен от “судьбы” и какого бы то ни было влияния звёзд» (Там же. С. 37–38).

- 28 Термин св. Ириния Лионского. О его значении см.: Там же. С. 19–20.
- 29 *Замлелова С. Г.* Приблизился предающий...: Трансгрессия мифа об Иуде Искарите в XX–XXI вв. М., 2014.

- Мацух Р.* Истоки мандеев // Мандеи: История, литература, религия. СПб.: Летний сад, 2002. С. 21–188.
- Родин Е. В.* Восточноарамейское происхождение гностицизма в свете западноарамейской христианской традиции // ΣΧΟΛΗ: Философское антиковедение и классическая традиция. 2008. Т. 2 (2). С. 235–244.
- Федотова Е. Я.* Семантический план звуковых и графических соответствий в тексте Быт. 49 // Научные труды по иудаике. Т. 1. М.: Сэфер, 2011. С. 24–47.
- Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры, 2004.
- Bauer W.* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag, 1934.
- Harnack A., von.* Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1921.
- Hänchen E.* Gab es eine vorchristliche Gnosis? // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1952. Bd. 49. S. 316–349.