

## ИЗ ИСТОРИИ КЛЮЧЕВОЙ ТЕМЫ ГНОСТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

Изречение "Познай самого себя", вырезанное на фронтоне храма в Дельфах и ассоциируемое прежде всего с именем Сократа, который сделал его основой учения и жизни<sup>1</sup>, подвергалось в античности многочисленным толкованиям. Восходящие к Платону интерпретации дельфийской максимы есть у Цицерона, Сенеки, Эпиктета, Филона Александрийского, неоплатонических философов. Развивавшаяся в этих толкованиях тема самопознания обогащалась новыми смыслами<sup>2</sup>. Эта тема проходит в патристике. В дальнейшем к ней возвращались средневековые философы. Велик интерес к ней в философии нового времени.

История того, как была поставлена и какие изменения претерпела проблема самопознания в философии, требует обращения к "фону" — тем памятникам культуры, в которых тема самопознания проступает достаточно явно, но которые не принадлежат философии в строгом смысле слова.

К числу подобных памятников можно отнести тот, которому посвящена эта работа. Ее задача состоит в том, чтобы уяснить, какой вид приобрела интересующая нас тема в произведении времени поздней античности, дошедшем до нас на коптском языке в четырех списках: трех из собрания Наг-Хаммади (середина IV в.) и одном в Берлинском папирусе 8205 (V в.).

Текст, с которым предстоит иметь дело, не философский. Развиваемые в нем темы выражены на языке вторичной мифологии<sup>3</sup>. Но в мифологическом по преимуществу повествовании так или иначе затронуты те мировоззренческие проблемы, которые интересуют философов.

<sup>1</sup> Кессиди Ф.Х. Сократ М. 1976. С. 100.

<sup>2</sup> Courcelle P. Connais-toi toi-même. De Socrate a Saint Bernard. Р., 1974–1975. Т. I–III.

<sup>3</sup> Термин "вторичная мифология" заимствован у И.М. Дьяконова: Мифология древнего мира / Пер. с англ. Предисл. И.М. Дьяконова. С. 33 и др.

Трудно переоценить важность этого памятника как такового, представляющего собой причудливый сплав переосмысленной мифологии, резко отрицательного мировосприятия, мистики тужеств и изощренных духовных поисков.

Собранию Наг-Хаммади, открытому в декабре 1945 г., посвящена огромная литература на многих языках мира<sup>4</sup>. Это собрание, как и Берлинский папирус 8205, связывают с распространившимися по всему Средиземноморскому миру в I – V вв. гностическими учениями<sup>5</sup>. Гностиками христианские ересиологи часто именовали приверженцев некоторых критикуемых ими учений. В изучаемом нами памятнике есть часть, напоминающая главу 29 книги I произведения раннехристианского писателя Иринея "Против ересей", где последний, бичуя противников, пересказывал их учения. Даже если Иреней имел дело не с нашим памятником, к чему склоняются теперь исследователи<sup>6</sup>, очевидна его близость среди гностиков – Иреней именно так называет сторонников ненавистного ему учения.

Понятие "гностицизм" принадлежит историографии нового времени. Однако как проблема научная – источниковедческая и историческая – гностицизм предстал со всей очевидностью в работах Р.Л. Липсиуса "Критика источников Елифания"<sup>7</sup> и А. Гарнака "История доктрины"<sup>8</sup>. Они положили начало критическому изучению источников и созданию на этой основе нетрадиционной концепции того, что такое гностицизм<sup>9</sup>. Со времени Гарнака стали обсуждаться вопросы о том, какое место в гностицизме занимает философия, какое религия, проходит ли он путь развития от философии к религии или наоборот, каковы его суть и корни, какую роль в его формировании сыграли античное наследие, христианство, иудаизм, зороастризм, вавилонская и древнеегипетская культуры. Из явления, поначалу описываемого в пределах истории раннехристианской церкви ("ересь"), гностицизм превратился у сто-

<sup>4</sup> См.: Robinson J.M. The Nag-Hammadi in English. N.Y. 1974. P. 21.

<sup>5</sup> См. об этом в кн.: Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II сочинения 2, 3, 6, 7). М., 1979. С. 16 слл.

<sup>6</sup> Tardieu M. Codex de Berlin. P., 1984. p. 40.

<sup>7</sup> Lipsius R.A. Die Quellenkritik des Epiphanius. Wien. 1865.

<sup>8</sup> Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen. 1886.

<sup>9</sup> Об истории проблемы гностицизма до 1933 г. см. очерк III. Пюэза "Où en est le problème du gnosticisme?" (Puech H.-Ch. En quête de la Gnose. P., 1978. I. P. 143–183). О дальнейших этапах истории проблемы можно судить по множеству работ, ежегодно издающихся на разных языках мира по теме "гностицизм", а также по отчетам международных коллоквиумов: в Мессине в 1966 г. – о происхождении гностицизма; в Стокгольме в 1973 г. – о гностицизме; Международной конференции в Йеле в 1978 г. О зарубежных работах по гностицизму см.: Сидоров А.И. Зарубежная литература по гностицизму (Критико-аналитический обзор) // Современные зарубежные исследования по античной философии. М., 1978. С. 168–189; Он же. Проблемы гностицизма и синкретизм позднеантической культуры в историографии // Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982. С. 91–148.

ронников компаративистской школы в явление, возникшее до и вне христианства, только впоследствии повлиявшее на последнее и, в свою очередь, воспринявшее его влияние. Ученые почувствовали настоятельную необходимость определить черты феномена, называемого ими гностицизмом (или гностисом), границы которого они готовы были раздвигать все дальше и дальше. Встал вопрос о генетической или типологической связи гностицизма со многими явлениями мировой культуры<sup>10</sup>.

Естественно, на разработку столь широко понимаемой проблемы оказали воздействие перемены в методике исследования, увлечение компаративистикой, феноменологией, семиотикой, попытки использовать при обсуждении существа тех или иных явлений культуры достижения психологии и проч. Все это, как и многочисленные трудности, связанные с критикой источников, и давно известных и в небывалом числе открываемых с конца XIX в., — сделали проблему гностицизма одной из наиболее сложных, интересных и спорных в истории мировой культуры, но едва ли приблизили к завершению ее разработку.

Исследователи текстов Наг-Хаммади, которые среди источников для изучения гностицизма играют значительную роль, неизменно обращают внимание на то, сколь важное место в них отводится требованию познать самих себя. Обзор ряда отрывков из папирусных кодексов собрания Наг-Хаммади позволил одному из ведущих специалистов, занятых его изучением, Ж. Менару, заключить, что "гностис Наг-Хаммади, прежде всего, есть познание самих себя"<sup>11</sup>. Но чтобы по достоинству оценить значение темы самопознания, необходимо не только наметить ее широкое распространение в гностических произведениях, но и проследить то развитие, которое она получила в каждом из них. Что касается избранного нами произведения, то с указанной точки зрения в специальной литературе оно проанализировано не было.

Произведение складывалось в течение долгого времени — со II по IV век, имело, по предположению детально изучавшего его М. Тардье, три редакции, в истоках своих восходило, помимо прочего, к иоаннической традиции<sup>12</sup>. Его передавали в краткий и пространной редакции, переводили с греческого языка на коптский. Видимо, в той среде, где его читали, оно значило немало: как ни решать вопрос о характере собрания, в трех из тринадцати его кодексов переписан этот памятник. Он обычно открывает кодексы, только однажды ему отвели второе место. В кодексе II, содержащем пространную версию, анализ которойложен в основу нашей работы, он стоит на первом месте (с. 1,1—32,9).

<sup>10</sup> Об этом: Colpe C. The Challenge of Gnostic Thought for Philosophy, Alchemy and Literature // The Rediscovering of Gnosticism. Leiden. 1980. I. P. 32—56.

<sup>11</sup> Ménard J.E. La Gnose et les textes de Nag-Hammadi // Colloque International sur les textes de Nag-Hammadi (Québec, 22—26 août 1978). Québec; Louvain., 1981. P. 7.

<sup>12</sup> Tardieu M. Op. cit. P. 42—43.

Поздняя античность, с которой связан наш памятник, – время хрупкого равновесия, внутренне противоречивое, отмеченное для всех сторон жизни общества сочетанием одних явлений, за которыми было будущее, средневековье, и других, присущих уходящей античности. Две, казалось бы противоположные, но с необходимостью сопутствующие друг другу тенденции характеризовали культуру поздней античности. Одна – обнаруживавшая все большее тяготение культуры к универсализму, всемирности, далеко раздвигавшая перед человеком границы его внешнего мира, в котором он мог действовать, о котором он мыслил, в котором он общался на языках, вобравших в себя все многообразие старых традиций и новых культурных общностей. Другая тенденция была связана с тем, что человек, все больше отрывавшийся от привычных связей, ценностей, устоявшегося уклада, не только увлеченный новыми возможностями для приложения своих сил, но и потерянный среди проблем и требований открывавшегося перед ним мира, уходил в себя, приобретал все больший вкус к наблюдениям над своей внутренней жизнью, питавшим, в свою очередь, интерес к сфере психики и сознания. Внешние и внутренние горизонты людей очень раздвинулись, люди, поставленные в новые условия, испытывали остройшую потребность в соответствующем осознании себя, своего места в жизни, своих целей и ценностей.

Есть еще одно качество поздней античности, о котором мы упомянем. Растет значение герменевтических изысканий всякого рода. Говоря на языках культур очень смешанных, вобравших в себя разные традиции, прибегая к знакам, многократно переосмысленным, наделяемым все новыми значениями, люди и сами становились активными смыслотворцами и вместе с тем в окружающем старались различать за внешней оболочкой скрытые значения.

Была и другая сторона в увлечении этим, как бы изначально зашифрованным языком. Ближневосточная культура, вступавшая и прежде в контакт с античностью, во времена Римской империи стала органической частью новой культуры. Под несомненным влиянием Востока в поздней античности вырос интерес к религиозным темам, чуждавшимся непротиворечивой строгости мышления. Для развития этих тем многозначность языка была необходимым условием.

На нас, людей XX столетия, язык таких произведений, как исследуемое нами, поначалу производит тягостное впечатление своей странностью и кажущейся бессвязностью. Но мало по малу открывается своеобразная логика в построении этих произведений, в строе мыслей и смене чувств их авторов.

Произведение предназначено для чтения, но включает и гимнические части, видимо, восходящие к устной традиции. Оно возводится в самом тексте к Иоанну, сыну Зеведея. Оно ошеломляет нагромождением разнородных по своему характеру частей. Это – в основном пестрая мифологическая ткань, прерываемая размышлениями о смысле излагаемых мифов, рефлексия, иногда явная, иногда глубоко скрытая за компози-

кой образов. Но перед нами не случайное скопление мало согласованных друг с другом текстов. При всем разнообразии слагаемых частей – историзирующее повествование, видение, умозрительное построение в форме постулатов, мифы, сопровождаемые толкованием, один гимн, видимо, целиком и в ряде мест вероятные включения гимнических отрывков – произведение содержит ответ на заданные в начале него умозрительные вопросы. Произведение воспринимается как некий замкнутый мир, как поэма, как микрокосм, отражающий по-своему макрокосм. Оно не только наставляет читателей, но и вызывает определенный психологический эффект. Оно дидактично и пропагандично одновременно.

В композиции памятника есть двусмысленность. Он представляет собой картину мироздания, вписанную в исповедь человека о его пути постижения тайного знания. Но, всматриваясь в текст, мы понимаем, что переломный момент в жизни человека, наступающий с открытием последних тайн бытия, приобщением человека к знанию, оказывается, вместе с тем, решающим для всего мироздания в целом, которое в свою очередь раскрывается как самопознание.

Изложение поражает на первый взгляд странными переходами и сочетаниями как-будто плохо сочетающегося. Поставленные в начале специфические вопросы – разумеется, в терминах того времени – о причинных связях в мироздании (1,21 – 25)<sup>13</sup>, обещание наставить в том, “что есть, [что было и что] должно [произойти]” (2,16–17) – все это получает свое разрешение в дальнейшем повествовании, то выдержанном в духе платонизма (рассуждение о едином), то завораживающем мононотонностью текста с перечнем имен демонов и ангелов, принявших участие в создании человека (со ссылкой на “Книгу Зороастра”), то изумляющем саркастической передачей библейских мифов о змии, потопе и т.д., переиначиванием, переосмысливанием их, то поражающем своей выразительностью заключительным гимном.

Такой кажущейся противоречивости и загадочности в произведении предостаточно. Причина этого – установка на интерпретаторские усилия читающего, на постепенное постижение им некого знания, на перестройку воспринимающего<sup>14</sup>

В архитектонике памятника мы узнаем прием рассказа в рассказе. Обрамляющее повествование начинается от третьего лица. Оно посвящено Иоанну, который на дороге к Иерусалимскому храму повстречал фарисея по имени Ариман. Ариман подтолкнул его своими презрительными словами о спасителе к раздумию о миссии последнего, о сокрытом смысле его учения о будущем. Рассказ незаметно переходит к первому

<sup>13</sup> В скобках цифры до запятой означают страницы, после запятой – строки. Следуем делениям по: Krause M., Pahor Labib. Die drei Versionen des Apostryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. Wiesbaden, 1962.

<sup>14</sup> См.: Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique. P., 1981, особ. Р. 27–28, 56.

лицу. Повествует Иоанн. Как бы в ответ на его внутренние размышления он видит пугающий его образ, смысл которого ему не понятен, а затем слышит голос явившегося, обещающий наставить его в том, что есть, что было и что должно произойти, дать знание о "вещах, которые не открыты, и [вещах, которые открыты]", научить о "[совершенном Человеке]" (2,17–20). Это откровение в словах Иоанн излагает дальше. Обрамляющий рассказ уступает место другому – центральной части произведения – услышанному Иоанном о судьбах мироздания и месте в нем человека.

Центральная часть начинается с того, что названо единым (тм [0] нас). Все содержащее в себе, единое не познаемо. Оно не описуемо, поскольку нет ничего внешнего относительно него. Определения сменяют друг друга, оказываясь неудовлетворительными (2,28: "[Это Бог истинный]" –ср. ниже, 2,33–36: "Не подобает [думать] о нем как о богах или чем-то [подобном]. Ибо он больше бога"). Описание неописуемого использует приемы апофатики. Далее идет повествование о сущностях – зонах высшего мира, в которых единое открывает себя и которые неизменно свидетельствуют, что помнят о своем происхождении и связи с единственным. Затем следует упоминание о самовольном действии последней сущности высшего мира – Софии, что ведет к появлению новой сущности – сына Софии Иалдабаофа, не подозревающего о связи с высшим миром и претендующего на единственность. Он становится творцом низшего мира. Унаследовав от матери частицу высшего мира, Иалдабаоф по своему незнанию отдает ее человеку, сотворенному им и его "властями". Все дальнейшее, что услышал Иоанн в откровении, есть рассказ о борьбе за человека сил мира высшего и низшего, света и тьмы, жизни и смерти. В этом рассказе, насыщенном событиями, как почти все откровение, говорится о нескольких спасителях, посланцах мира высшего, света к человеку, таящему в себе искру света, о которой он сам и не подозревает. Их цель – помочь ему справиться со своим незнанием о себе, о своей светлой природе, сделать его сильным и знающим. Преодоление незнания в человеке, открытие им своего происхождения, своей принадлежности миру света важно для всей полноты света, для Плеромы, страдающей от ущерба, нанесенного ей ошибкой Софии. Только прозрение человека восстанавливает нарушенную полноту света, потревоженный высший мир. Таково вкратце содержание центральной части.

Последние фразы произведения снова написаны от третьего лица и принадлежат обрамлению. Они содержат наставление Иоанну: записать услышанное, хранить это в тайне и не передавать никому, кроме его духовных соратников.

Композиция "Апокрифа Иоанна" подчинена не только принципу рассказа в рассказе. Можно различить две линии, проведенные через весь памятник: линию Иоанна, соответствующую путям познающего, и линию спасителя, Пронойи, – путям посвящающегося. Ряд этапов есть на путях познающего. Первый, описанный со стороны, – внешний. Это спор Иоанна

с фарисеем о спасителе. Следующий принадлежит внутренней жизни Иоанна — здесь и совершаются переход к повествованию от первого лица ("Когда я (Иоанн) услышал это . . ." — 1,17–18). Теперь уже сам Иоанн рассказывает о своей тревоге и мыслях наедине с собой. Он жаждет ответа на вопрос, каков скрытый смысл учения, которое он только что отстаивал перед своим противником. Ему хочется знать, какое место в мироздании уготовано ему и его единомышленникам. Новый этап: откровение в видении, которого Иоанн не понимает. Следующий: откровение в словесной форме. Оно построено как диалог Иоанна со спасителем. Иоанн продолжает задавать вопросы, но не себе, а ему. Постепенно из испуганного и недоумевающего Иоанн превращается в собеседника, вызывающего восхищенную реплику спасителя: "Воистину ты блажен, ибо ты понял" (27,16–17). Перед концом апокрифа следует своеобразное повторение того, что уже было рассказано Иоанном об услышанном им. Это так называемый гимн Пронойи: "Я, совершенная Пронойа всего. . ." (30,11–12). Иоанн в этом гимне не назван по имени. Но он ассоциируется с человеком, пробуждаемым "ото сна тяжелого" (31,5–6). Последний этап линии Иоанна снова возвращает читателей апокрифа к событиям внешнего мира. В нем опять, как и в начале, описание дано со стороны. Речь идет о передаче узнанного Иоанном его сотоварищам.

Таким образом, если смотреть на линию Иоанна как на путь познающего, пропускают следующие этапы: 1) внешний диалог незнающего с враждебным знанию собеседником; 2) внутренние сомнения и вопросы незнающего; 3) диалог незнающего с внутренним собеседником; 4) внутренний диалог сходит на нет с обретением незнающим знания; 5) возвращение обладателя знания во внешний мир. Передача знания единомышленникам. Таков путь постижения, причем на последнем этапе он становится путем посвящения, к Иоанну переходит миссия посвящающего в знание.

Что касается пути посвящения, он представлен в апокрифе линией спасителя — Пронойи. На первом этапе, во внешнем мире, спаситель только назван в речах спорящих о нем и о знании. Затем — в ответ на внутренние вопросы Иоанна он является ему сначала в зрительных образах, не понятых Иоанном, после чего следует откровение в словах. Диалог Иоанна со спасителем, переданный от лица Иоанна, сообщает откровению оттенок личного события во внутренней жизни Иоанна. Дальше ситуация того же откровения описывается еще раз в гимне Пронойи. Наконец, завершающий этап — во внешнем мире, где от третьего лица сказано, что в полученное от спасителя знание Иоанн посвятил своих сотоварищей.

Итак, прослеживаемые в апокрифе две линии существуют в постоянном взаимодействии друг с другом. Сближение их соответствует все более глубокому внутреннему пониманию — самопониманию Иоанна. В конце концов путь постижения оборачивается путем

посвящения. Связь подчеркивается и эффектом зеркального отражения: Иоанн передает слова спасителя, посвящающего в знание, который, в свою очередь, в гимне Пронойи говорит о посвящаемом.

Всматриваясь в архитектонику апокрифа, мы видим, насколько она сложна и как много значений приобретает текст с помощью различных композиционных ходов. Помимо названных связей, можно указать на те соответствия трем обещаниям (открыть прошлое, настоящее и будущее), которые уловимы в тройком образе явившегося, в тройном имени его, в делении натрое рассказа о мироздании.

Стилистика произведения представляет для исследователя не меньший интерес, чем его композиция. Отметим некоторые ее особенности. Несмотря на разную манеру повествования, апокрифу нельзя отказать в определенном единстве. Это — единство контрастов, несущее большую смысловую нагрузку. Присмотримся к обрамлению. Насыщенное конкретными подробностями, оно вместе с тем насквозь символично из-за выразительных оппозиций: фарисей Ариман — Иоанн, следование преданию отцов — следование "твоему учителю", храм — гора. Что касается откровения, нарочито темное начало его — в видении и первых словах того, кто явился Иоанну, — сменяется повествованием, постепенно рассеивающим таинственность. Но и это повествование, хотя оно содержит ответы на вопросы Иоанна и выполняет обещанное, требует усилий от читателя, чтобы он в полной мере мог оценить его соотнесенность началу.

Объединены друг с другом и такие, на первый взгляд, разные части, как, с одной стороны, — обрамление с его рассказом о внешних событиях, предшествовавших откровению, и внутренних терзаниях Иоанна, и с другой стороны — заключительный гимн Пронойи. Если первая часть, не чуждающаяся конкретных подробностей (имена, время, место действия), написана сначала от третьего лица и только с вопросов Иоанна, обращенных к самому себе, переходит к первому лицу, способствующему "овнутрению" рассказа, то вторая ведется целиком от первого лица. Эта часть напевна, она изобилует повторами, все в ней приобретает обобщенно-условный вид, отвечающий сути излагаемого — глубоким тайнам бытия. Тем не менее при видимой разнице в характере повествования обе части по-своему психологичны и драматичны. В этом смысле они смыкаются друг с другом, как смыкаются, согласно гностическому умонастроению, в самопознании человек — гностик и мироздание.

А теперь перейдем от общей характеристики апокрифа к обсуждению тех пассажей, в которых, как мы полагаем, всего заметнее его ключевая тема — самопознание.

Прежде всего стоит остановиться на ситуации, связанной с переходом от единого к Плероме, единству зонов высшего мира. Проблема перехода от монады к множеству была в античности одной из наиболее занимавшей умы мыслителей.

В изучаемом произведении своеобразное решение этой проблемы описано в следующих словах, относящихся к единому: "Он видит себя самого в свете, окружающем его. [Это источник] воды жизни, [он дает всем Эонам и] во всех формах. Он узнает [свой образ, когда] видит его в [источнике Духа. Он] устремляет желание в свой [свет—воду], это источник (света) — воды [чистого], окружающего его. И [его Энной выполнила] действие, и она обнаружилась, [она предстала, она появилась] перед ним [в сиянии] его света. Это [первая сила], бывшая до [всех (эонов) и открывшаяся в] его мысли, это [Пронойа Всего], ее свет, [который светит, образ] света, [совершенная] сила, то есть, образ незримого девственного Духа совершенного. [Она — сила, слава, Барбело, совершенная слава в эонах, слава открытого девственного Духа. И она восхвалила его за то, что открылась. Это первая мысль, его образ"] (4, 19–5, 5).

Переход к множеству, к созданию мира высшего описывается как самооткровение единого, которое названо здесь незримым девственным Духом. Он, видя себя в своем свете, узнает свой образ<sup>15</sup>, волит, и образ его является, вслед за чем воздает хвалу незримому Духу. Начало множеству положено актом самопознания единого, открытием себя в образе, в эоне.

Процесс открытия незримого в образах продолжается. За первым эоном Пронойей (иначе Барбело), следует появление предвидения, нерушимости, вечности жизни, истины. И всякий раз в тексте повторяются слова о хвале, воздаваемой открывшимся образом тому, кому он обязан своим появлением.

При том, что переход от единого к множеству налицо, в этом переходе есть особая черта. Это — неразорванность связи между открывающимся и открываемым. С одной стороны, единое, как сказано в тексте, узнает себя в своем свете, узнает свой образ, то есть открытие образа, которое кладет начало созданию мира высшего, оказывается самопознанием единого, с другой стороны, хвала, воздаваемая образами, которые обнаружились вслед за первым, Пронойей, также есть свидетельство их знания того, чьему они принадлежат, то есть знак их самопознания.

Параллель этого отношения единого к эонам и эонов к единому имеется в гностическом произведении, возможно, более позднего происхождения, чем наше, — в "Трехчастном трактате", которое также дошло до нас в собрании Наг-Хаммади<sup>16</sup>. Наш памятник, подчеркивая нерасторжимую связь единого с охватываемым им множеством, описывает появление последнего в виде самопознания единого.

<sup>15</sup> Ср. миф о Дионисе-Загреем и зеркале (*Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М. 1957. С. 157 и 172*).

<sup>16</sup> *Tractatus Tripartitus. Pars I: De Supernis / Ed. Kasser R., Malinin M., Puech H.-Ch., Quispel G., Zandee J. Bern, 1972. P. 42–43.*

Самопознание единого носит черты переживания. Текст оттеняет и познавательный характер его (узнавание своего образа), и волевой (познание как поступок, ведущий к открытию образа, сопровождаемый волеизъявлением единого), и эмоциональный. Открывшийся зон — это "совершенная сила", "слава девственного Духа" (5, 1–3).

Есть еще две особенности в рассматриваемой части произведения, о которых нельзя не упомянуть, поскольку вся ситуация создания мира высшего в составляющих ее подробностях может быть названа типовой для мировосприятия, запечатленного в произведении. Первое: эффект отражения, "зеркала"<sup>17</sup>, связи между отражаемым и отраженным, становится здесь принципом самопознания как создания мира открывающегося, являющегося. Этот эффект обеспечивает сохранение единства во множестве. Второе: все описанные в произведении открытия единого в явленных образах неизменно возвращают нас к представлениям о человеке (14, 22–24; 6, 2–4). "Первый Человек", "совершенный Человек", "Человек" — на протяжении всего произведения явленность единого пропускает в антропоморфном виде.

Итак, создание высшего мира отмечено в памятнике тем, что частям его доступно знание о целом (Плероме), которому они принадлежат. По перечислении всех, кто от высшего мира, сказано: "Это создания, которые восхваляют незримый Дух" (9, 23–24; ср. 9, 19–22). Сам же высший мир описан как единство, представленное во множестве, единство, обеспеченное двусторонним знанием — самопознанием единого и зонов.

В отличие от этого ситуации мира низшего свойственно отсутствие самопознания у составляющих его частей. Относительно мира высшего описание низшего мира дается как бы со знаком минус. Картина резко меняется, знание уступает место незнанию, но непрходимой пропасти между мирами нет, поскольку низший — следствие ошибочных действий последнего зона высшего мира, Софии, и связан тем самым с ним своим происхождением. Космическая драма, о которой повествует произведение и в которой участвуют оба мира, разворачивается вокруг попыток восполнить изъян, нанесенный высшему миру ошибкой его части.

Оба мира, согласно произведению, оказываются самооткровением единого, ибо даже ошибка Софии была в понимале единого, о чем сказано в самом начале приводимого нами ниже отрывка: "София же Эпинойа, будучи зоном, произвела мысль своею мыслью (в согласии) с помышлением незримого Духа и предвидением. Она захотела открыть в себе самой образ без воли Духа — он не одобрил — и без

<sup>17</sup> Тема зеркального отражения в античной литературе полно освещена: Hadot P. Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin // Nouvelle Revue de Psychanalyse. 1976, 13. P. 81–108.

своего сотоварища, без его мысли. И хотя лик ее мужественности не одобрил, и она не нашла своего согласия и задумала без воли Духа и знания своего согласия, она вывела (это) наружу. И из-за непобедимой силы, которая есть в ней, ее мысль не осталась бесплодной и открылся в ней труд, несовершенный и отличавшийся от ее вида, ибо она создала это без своего сотоварища. И было это не подобным образу его матери, ибо было это другой формы. Когда же она увидала свою волю, это приняло вид несообразный – змея с мордой льва. Его глаза были подобны сверкающим огням молнии. Она отбросила его от себя, за пределы этих мест, дабы никто из бессмертных не увидел его, ибо она создала его в незнании. И она окружила его светлым облаком и поместила трон в середине облака, дабы никто не увидел его, кроме святого Духа, который зовется матерью живых. И она назвала его именем Иалтабаоф. Это первый архонт, который взял большую силу от своей матери. И он удалился от нее и двинулся прочь от места, где был рожден. Он стал сильным и создал для себя другие зоны в пламени светлого огня, (где) он пребывает поныне. И он соединился со своим безумием, которое есть в нем, и породил власти для себя” (9, 25–10, 28).

Переход к образованию мира низшего определяется нарушением единства, разладом частей, внепарностью – незнанием, которое воцаряется на смену знанию, пронизывающему высший мир. В рассказе названа причина, по которой София смогла действовать, преследуя свой замысел: "...из-за непобедимой силы, которая в ней, ее мысль не осталась бесплодной". Вот, оно – свидетельство единосущности Софии и единого.

Внепарность подчеркнута и тем, что София пожелала открыть образ в себе самой "без своего сотоварища, без его мысли". О сотоварище Софии и несогласии с ним говорится несколько раз (13, 35; 10, 5). Это "лик ее мужественности" (9, 33), ее мужское подобие. Перед нами довольно обычный для древних религий случай парных сущностей высшего мира<sup>18</sup>. В нашем памятнике в другом месте о единстве каждой пары сказано отчетливо: "...это Пронойа, то есть Барбело: мысль, и предвидение, и нерушимость, и вечная жизнь, и истина. Это пятерица зонов андрогинных, то есть десятерица зонов, то есть Отец" (6, 5–10): Отсюда следует, что слова: "она не нашла своего согласия и задумала...без знания своего согласия" (9, 33–35), – означают внутренний разлад Софии, ее незнание себя через свое мужское подобие (противоположен этому путь самопознания единого: узнавание им своего образа, предшествовавшее появлению последнего в виде отдельной сущности).

<sup>18</sup> \*Mahé J.-P. Les sens des symboles sexuels // Les textes de Nag-Hammadi: Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23–25 octobre 1974). Leiden, 1975. P. 121–146.

Действия Софии, знаменующие собой перелом в судьбе мироздания, охарактеризованы как незнание и злодейство (13, 22–23). Памятник настойчиво связывает злодеяние с незнанием — об этом говорится в следующих дальних частях, посвященных созданию человека (20, 7–8), а также спасению человеческих душ (25, 17–27, 30). Слова, встречаемые там, о "свете чистом", "совершенстве" не должны вводить в заблуждение. Представление о знании отливалось в апокрифе во многие формы. Но их разнообразие позволяет ощутить, каким широким было представление о знании и сколь неотъемлемым мыслилось знание от поступка.

К происхождению зла гностики постоянно возвращались. Эта тема трактовалась ими в прямой связи с утратой знания. Зло как незнание — такое понимание напоминает отчасти Платона. Данные нашего произведения могут быть сопоставлены с критикой гностиков у Плотина, который отвергал их представление о зле и его происхождении.

Плод ошибки Софии, ее сын Иалдабаоф, отмечен в тексте весьма определенно незнанием себя, своего происхождения: "Он нечестив в своем безумии, которое есть в нем. Ибо он сказал: "Я — Бог, и нет другого бога, кроме меня", — не зная о своей силе, о месте откуда он произошел" (11, 18–22;ср. 13, 8–30); "...он назвал себя богом. Но он не был послушен месту, откуда он произошел" (12, 9–11).

Повторяя на разные лады о незнании Иалдабаофа, называя его "больным" (11, 16), "тьмой незнания" (11, 10), "безумным" (11, 18), "самоуверенным" (13, 27), текст вместе с тем отмечает, что силу света тот взял от матери, не ведая, однако, об этой силе: "И он отдал им (созданным им властям) от своего огня, но не дал от силы света, которую взял от своей матери, ибо он — тьма незнания" (11, 7–10; ср. 12, 8–10; 13, 28). Из-за этой не осознанной им самим силы, исходившей от высшего, сотворенный Иалдабаофором низший мир оказался подобием высшего: "И всякую вещь он упорядочил по образцу первых зонов, ставших существовать, так чтобы создать их по облику нерушимых, не потому, что он видел нерушимых, но сила, что в нем, которую он взял от своей матери, произвела в нем образ порядка" (12, 33–13, 5).

В произведении прослеживается довольно явное противопоставление творения откровению. Именно в этой связи с деятельностью Иалдабаофа и его властей десятки раз употребляется глагол *тамо* 'творить' и его производные<sup>19</sup>. Творению присуще то незнание, которое есть в его создателе — Иалдабаофе. Тут налицо резкое расхож-

<sup>19</sup> Из двадцати восьми случаев употребления в тексте *ТАМО* в разных формах только два — с положительным оттенком — имеют отношение к высшему миру, двадцать шесть — с отрицательным оттенком — касаются деятельности Софии и низшего мира; *КТИС* употребляется четырежды и лишь в отрицательном смысле; *СОНТ* один раз и также с отрицательным оттенком.

дение памятника с библейской традицией, не отделявшей бога откровения от творца.

Тем не менее, это отделение не означает полного разрыва. Оно скорее есть способ свести на нет достоинства внешнего мира, наделив его свойствами незнания, неистинности. Это – своеобразный бунт гностиков против реальности с ее неодолимыми трудностями как природными, так и социальными, бегство в глубины сознания, которое, согласно нашему источнику, принадлежит откровению, а не творимому из праха.

Всего отчетливее столкновение двух принципов – откровения и творения – может быть прослежено в части, посвященной созданию человека. Его, не отдавая себе в том отчета, творят первый архонт и его власти соответственно увиденному ими отражению образа незримого Духа. Открывается же этот образ с тем, чтобы был исправлен изъян, нанесенный поступком Софии Плероме (14, 13–15, 7). Речь идет об отражении, но образ, сотворенный в незнании, передает только внешнее сходство с "первым Человеком". Подробно описывается в источнике, как власти первого архонта изготавляли человека, названного ими Адамом. С своеобразный анатомический атлас пропасть в этом тексте, насыщенном именами ангелов и демонов, каждый из которых потрудился над той или другой частью "душевного и вещественного тела" человека (19, 5). В конце текста читателя отсылают к "Книге Зороастра" (19, 10). Это интересно не столько как указание на возможный источник отрывка, сколько как подтверждение иранского компонента в этом включающем элементы ряда культурных традиций памятнике, где фарисей носит имя зороастриского духа зла Аримана, где ангело- и демонология вызывают ассоциации с иранской и иудаистской почвой<sup>20</sup>, где борьба сил света и тьмы имеет параллели как в зороастризме, так и в верованиях кумранитов<sup>21</sup>.

Тело человека оставалось неподвижным до тех пор, пока сила света не перешла в него от Иалдабаофа, дунувшего ему в лицо (здесь, как и во многих местах произведения, скрытое цитирование Библии) по наущению посланцев света: "И он подул в его лицо духом своим, который есть сила его матери; и он не узнал (этого), ибо пребывал в незнании. И сила матери вышла из Алтабаофа (sic!) в душевное тело, которое они создали по образу того, кто существует от начала. Тело двинулось и получило силу и засветилось. И тогда-то взревновали остальные силы, ибо он стал существовать из-за всех них, и они отдали свою силу человеку и мудрость его укрепилась более,

<sup>20</sup> Дандамаев М.А., Луконин В.Г. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980. С. 333–334.

<sup>21</sup> См., например: Старкова К.В. Устав для всего общества Израиля в конечные дни // Палестинский сборник. 1959. 4(67). С. 17–72; Тексты Кумрана. Вып. I/Пер., введение и комментарий И.Д. Амусина. М. 1971. С. 66, 70.

чем у тех, кто создал его, и более, чем у первого архонта. И когда они узнали, что он светится и мыслит лучше них и свободен от злодеяния, они схватили его и бросили в нижнюю часть всего вещества" (19, 25–20,8). Здесь свет, мысль и свобода от злодеяния находятся в одном ряду и собственно не присущи сотворенному, а низошли в него от мира высшего.

Следующий дальше текст посвящен борьбе высшего мира противprotoархонта и его властей за силу Софии, выведенную из protoархонта в человека. Многие мотивы и образы этого отрывка заставляют вспомнить книгу Бытия, но в передаче произведения они приобретают новый смысл.

Все сводится к тому, как защитить в человеке силу Софии, дабы Плерома стала без изъяна (25, 14–16). С этой целью в помощь человеку свыше посыпается Эпиной света: "И она помогает всему творению, трудясь вместе с ним ( сострадая ему), направляя его в его полноту, обучая его пути нисхождения в семя, обучая его пути восхождения, пути, которым оно сошло вниз. И Эпиной света утена в Адаме (не только затем), чтобы архонты не могли узнать ее, но дабы Эпиной могла быть исправлением изъяна матери. И человек открылся посредством тени света, которая есть в нем" (20, 19–30). Затем уже знакомые слова, многократно повторяемые и дальше, как указание на ситуацию, чреватую грядущими событиями: "И мысль его возвысилась надо всеми теми, кто создал его. Когда они снизу глянули вверх, они увидели, что мысль его возвышена" (20, 31–33).

Каждое исходящее свыше действие вызывает противодействие первого архонта, "тьмы незнания", и его властей. Они стоят перед тем, "что они называют древом познания добра и зла, которое есть Эпиной света, — они стоят перед ним, дабы он (Адам) не мог узреть своей полноты и узнать наготы своего безобразия" (22, 4–8). Это protoархонт пожелал извлечь Эпиной света из ребра Адама (22, 30). Он изгнал Адама и Еву из рая (24, 7–8). Он дал испить "воду забвения" потомству Адама (25, 8). Он и его власти породили судьбу, "последнюю из оков" (28, 18–26). Он "решил наслать погибель на творение человека" (28, 35–29,1). Он и его силы создали "дух обманный", сходный с "духом, который снизошел" (29, 23–24).

Эти действия направлены против человека, чтобы похитить у него силу, Эпиной света. Об Эпиной света текст говорит много раз, описывая ее все в новых образах. Происходящая от Метропатора Эпиной есть та, "которая названа жизнью" (20, 17–18). Она скрыта в человеке от архонтов, чтобы быть исправлением ошибки (20, 25–28). Эпиной названо древо познания добра и зла (22, 4–5). И тот, с кем как со спасителем беседует Иоанн в откровении, также называет себя "Эпиной от Проной света чистого", говоря о себе, что открылся "в виде орла на древе познания" (23, 27–29; ср. также 29, 8–15 и мн. др.).

Многообразию проявлений Эпиной света подстать богатство выражений, в которых описываются ее действия. Ее цель — "быть исправлением изъяна матери" (20, 28). Учительская миссия Эпиной света постоянно подчеркивается (20, 19–24). Эпиной направляла Адама в его мыслях в раю (22, 18), учила Адама тому, что есть "тайна жизни архонтов" (21, 26). Эпиной открывается Адаму и Еве, дабы "научить их и пробудить ото сна глубокого" (23, 27–32; 23, 33–35; ср. также 20, 29–33; 28, 3–5).

Что стоит за действиями помощи, обучения, направления? Борьба за человека ("Ведь они (архонты) могли осилить душевное и чувствующее тело" — 20, 13–14), за то, чтобы он познал.

Присмотримся еще раз к тексту. Первый архонт охарактеризован — как и в остальных частях — в терминах незнания (24, 3–4; 24, 12; 24,6; 21, 6–7). И снова: архонт и силы его ревнуют, ибо мудрость человека превышает их и "он светится и мыслит лучше их и свободен от злодействия" (20, 3–7; ср. 28, 5–11). От какого знания пытаетсяprotoархонт оградить человека? Ответ на это получаем косвенным путем. Protoархонт дал испить порождению Адама "воду забвения, от protoархонта, дабы они не могли узнать, откуда они" (25, 8–9). Самопознания Адама, вот, чего опасаются архонты. Они стоят перед древом познания добра и зла, дабы он "не мог узреть своей полноты и узнать наготу своего безобразия" (22, 7–8); ср. об Адаме и Еве: "...они узнали наготу свою. Эпиной, будучи светом, открылась им, и она пробудила их мысль" (23, 33–35). Знание Адама о себе — это знание света о себе: "И он (Адам) узнал, что был не послужен (первому архонту) из-за света Эпиной, которая есть в нем, которая направляет его в мыслях быть выше первого архонта" (22, 16–18).

Самопознание, как в уже ранее рассмотренных частях, выражается иногда в виде узнавания действующем лицом своего образа. Так, архонт создает слепок в форме женщины, согласно образу Эпиной, явившемуся ему, и вкладывает в этот слепок часть от силы света Адама. "И он (Адам) увидел женщину рядом с собой. И тогда-то Эпиной света явилась ... И он узнал свой образ..." (23, 4–9; ср. 24, 35–25, 1).

Познание—самопознание в нашем источнике выражено еще в одной форме — познания Бога. Все усилия архонта, когда он наложил последние путь на человека — рок (*εἴαρμένη*) были направлены на то, чтобы "все творение стало слепым, дабы они (люди) не могли познать Бога, который надо всеми ними" (28, 28–33). И еще раз о том же сказано чуть ниже, в самом конце части, повествующей о борьбе за людей "Духа жизни" и "духа обманного". Люди, души которых осквернены "духом обманным", "умирали, не найдя истины и не познав Бога истины" (30,3). Таким образом, использована и эта форма, чтобы дать понять о содержании "совершенного знания".

Приобретавшее черты самопознания, как познания в себе света, истинного бытия, "совершенное знание" было переживанием. Человек воспринимал себя в единстве с Плеромой, с полнотой бытия, которой чужды разобщенность, разорванность, неведение и проч. Здесь то же настроение, которое в нашем источнике было почвой для сложных спекуляций. Оно позволяло легко отожествлять неотожествимое для иначе направленного мышления, использовать любые формы, чтобы как-то выразить себя.

Элементы нравственного учения в памятнике представляют собой для исследователя большой интерес. Будучи обоснованными в тексте более общими мировоззренческими принципами, они помогают понять их причины, ощутить духовный климат, в котором складывалось и получило жизнь произведение. Поэтому рассуждение об участии человеческих душ (25, 16–27, 31), косвенно свидетельствующее о нравственном идеале гностиков, нельзя обойти молчанием. Рассуждение передано в виде диалога Иоанна со спасителем. Причем в этом месте заинтересованность Иоанна тем, что он услышал, дает знать о себе, пожалуй, в сего сильнее.

Переход к теме спасения душ с самого начала делает очевидным, что речь пойдет не просто об участии людей как таковых, а о мироздании в целом: "... чтобы когда Дух спустится от святых зонов, он мог бы поднять его (семя Адама) и исцелить его от изъяна, и вся Плерома могла бы стать святой и без изъяна" (25,12–15). Далее следуют слова Иоанна: "И я сказал спасителю: "Господи, все ли души тогда будут спасены в свете чистом?" "

Последний комментатор апокрифа, известный французский исследователь истории религий М. Тардье считает, что суть излагаемого в пассаже сводится к решению вопроса: чем гарантировано спасение души, провидением или личными усилиями человека. Тардье видит двойственность в тексте<sup>22</sup>. С одной стороны, если Дух жизни нисходит на людей, их души так или иначе будут спасены в "свете чистом". Пассаж описывает разные ситуации, в которых спасение достижимо. Главное же, оно предопределено нисхождением Духа жизни, что равно обретению гносиса (душа должна "пробудиться от забвения", "достигнуть знания" – 27,9–10). С другой стороны, в конце пассажа как-будто неожиданно говорится о "тех, что познал, но отвернулся" (27,23). Иначе говоря, люди, осененные Духом жизни, достигшие знания, могут противопоставить этой предопределенности свой выбор – отвернуться.

Как объяснить этот поворот в тексте? Тардье ощущает здесь противоречие: первоначально постулируется принцип предопределения в духе иоаннической традиции, а затем сделано некое отступление (как-будто под влиянием иудео-христианских идей).

Думается, наличие разных истоков текста не исключает единой автор-

<sup>22</sup> Tardieu M. Op. cit. P. 331–334.

ской позиции. Вопрос в том, какова она. В пассаже идет перебор возможных вариантов, гамма, имеющая началом удел — "вечную жизнь" (26,7) — и законченная противоположным — "вечным наказанием" (27,30). В этих пределах намечен постепенный переход от одного полюса к другому. От провозглашенного в начале отрывка: "Те, на кого Дух жизни спустится и будет с силой, — будут спасены и станут совершенными ..." (25,23–26), — подтвержденного чуть дальше: "Если (Дух) спустился на них, они будут в любом случае спасены ..." (26,13), — через ряд ступеней, как бы ослабляющих раз от разу безусловность утверждения участием начала противодействующего — духа обманного, читателя подводят, наконец, к возможности иного исхода — "вечному наказанию" и его причине — отказу человека от знания ("те, кто познал, но отвернулся" — 2,28–29).

Знание — ось, вокруг которой сгруппированы варианты. Если так смотреть на текст, нельзя отказать ему в единстве. Но этого мало. Не только с точки зрения формы он целен. Непротиворечиво и его содержание: в мировоззрении, ориентированном на единосущность человека и действующих на него сил, именно эта единосущность сводила в известном смысле на нет противопоставление человека внешним силам, стирала разницу между предопределением и свободой воли, побуждала менять местами причину и следствие (см. 2,16–19 и 26,36–27,3). Она побуждала описывать путь спасения как двуединый — совмещающий помочь свыше и усилия самого человека. Дух жизни и дух обманный, их противоборство, как нечто внешнее относительно человеческих душ, что определяет их участь, — это оборачивается внутренней жизнью человека, свободой его выбора применительно к знанию.

Добавим к сказанному, что рассмотренный пассаж в апокрифе не единственный, где предопределение не исключает свободы воли. Мы имеем в виду то место, где говорится о Софии Эпиной (9,25–36), падении последнего зона высшего мира.

Пойдем далее. Дважды вынесенный в источнике разряд людей — "тех, что от рода недвижимого" (2,24–25; 25,23; ср. также "тайна рода недвижимого" — 31,33) — прямо касается их отношения к знанию. В первый раз в откровении говорится о передаче знания, полученного Иоанном, его сотоварищам по духу, тем, "кто от рода недвижимого совершил человека". Вторично, также в откровении, на вопрос Иоанна о спасении душ следует ответ, начинаящийся словами: "Великие вещи поднялись в твоем уме, ибо трудно обнаружить их перед другими, если не перед теми, кто от рода недвижимого" (25,19–23). Здесь отчетливо выражена мысль о единосущности открывающего и получающего знание. Косвенно это подтверждается и следующей несколько ниже репликой: "Воистину ты блажен, ибо ты понял" (27,16–17). Наконец, гимн Пронойи, о котором речь идет дальше, завершают слова: "Я же, я сказала все тебе, чтобы ты записал это и передал это своим духовным сотовариям сокрыто. Ибо есть это тайна рода недвижимого" (31,28–32).

О "соучениках" Иоанна, который "объявил им то, что спаситель сказал ему", говорится в самом конце апокрифа (32,4–6).

Эпитет "совершенный", встречаемый в определении "род непреходящий совершенного человека" заставляет вспомнить о применении его в выражении "совершенное знание". Упоминания о "тайне", "сокрытости", как и о духовности, также сопровождающие выражение "род непреходящий", в свою очередь, не единичны в нашем памятнике и так или иначе имеют отношение к знанию — самопознанию, пронизывающему высшее единство, и противоположному тому незнанию себя и целого, что господствует в низшем мире.

Остается сказать несколько слов о гимне Пронойи, который, видимо, в качестве посвятительного гимна предшествовал по времени произведению. Высказано мнение, что памятник сложился в качестве комментария к этому гимну<sup>23</sup>. Так или иначе, гимн превосходно вписан в его строй. Эффект отражения, занимающий в произведении важное место, возникает еще раз именно с помощью этого гимна. Встреча Иоанна со спасителем, о которой рассказал Иоанн, в гимне описана вновь, но уже не тем, кому было откровение, а тем, кто открывался, то есть Пронойей, "светом, который в свете", "памятью Плеромы", "мыслию девственного Духа", иначе говоря, спасителем. Есть сходство между описанием того, как мучащийся сомнениями Иоанн получает откровение, и картиной пробуждаемого от сна "того, кто слышит"<sup>24</sup>.

В гимне Пронойи встреча — откровение выглядит в виде переданного Пронойей диалога, вернее, двух партий. Одна из них, более пространная, есть партия Пронойи, начатая в форме ἐγώ εἰμι, где Пронойа рассказывает о том, что она претерпела, трижды спускаясь в "середину тьмы", "середину темницы", в поисках своего "домостроительства". Другая партия, короткая, "того, кто слышит", того к кому устремилась Пронойа. Вопрошающий, он также в какой-то мере представляет себя аудитории: "Тяжелые слезы отер он с себя и сказал: "Кто тот, который называет имя мое, и откуда эта надежда пришла ко мне, когда я в оковах темницы?" (31, 7–10).

Здесь мы встречаем некоторые из уже знакомых выражений, применяемых в источнике для описания обретения и передачи знания. Есть и новые. О человеке, "о том, кто слышит", говорится как о "восстающем ото сна тяжелого", о "пробуждающемся". Что же касается Пронойи, то она стремится "пробудить", "сказать", "заставить вспомнить", "передать", "наполнить уши (слушающего) всеми вещами", она ищет "домостроительство" свое.

Передаваемое знание, о котором так образно сказано, неотделимо от чувства: "... и я сказала: "Тот, кто слышит, да восстанет он ото сна тя-

<sup>23</sup> Tardieu M. Op. cit. P. 42.

<sup>24</sup> Giverson S. Apocryphon Johannis. Copenhagen, 1962. P. 271–272.

желого". И он заплакал и он пролил слезы. Тяжелые слезы отер он с себя и сказал ... " (31,4–7). В неменьшей мере это знание есть действие: "Восстань и вспомни, ибо ты тот, который услышал, и следуй своему корню, который есть я, милосердие, и укрепи себя перед ангелами бедности и демонами хаоса и всеми, кто опутал тебя, и стань, оберегаясь ото сна тяжелого и заграждения внутри преисподней" (31,14–22).

В этих словах "следуй своему корню, который есть я" сказано даже не о единосущности, о тожестве открывавшего и того, кому открывается. Убежденность в этом, то глубоко запрятанная, то прорывающаяся наружу, делает акт познания актом самопознания и более того, — акт незнания включается как один из моментов в процесс познания. Поэтому откровение Иоанна, приобщающее его к знанию о себе в пределах высшего единства, описано в произведении не только как продолжение его духовную жизнь, но как распространяемое на судьбу мироздания (этим познанием восполняется изъян, нанесенный Софией Плероме). Гимн Проной также оставляет впечатление картины постепенного единения одного начала — во встречных усилиях Проной и человека.

Это представление о самопознании обнаруживается в несколько иных формах и в других апокрифических сочинениях II кодекса из Наг-Хаммади, которому принадлежит изучаемый памятник. Так, в "Книге Фомы" Спаситель, обращаясь к Фоме, называет его "близнецом и другом истинным" и на этом основании требует от него, чтобы он испытал и познал себя. Об этом самопознании Спаситель говорит в следующих словах: "И я знаю, если даже сам ты не знаешь, что уже познал ты, ибо, идя вместе со мной, уже познал ты меня. Уже познал ты, и назовут тебя познавшим себя самого ..." <sup>25</sup>. Образ близнеца находится в одном смысловом ряду с упоминаниями об отражениях, о раздвоенном единстве андрогинов, что в нашем источнике так или иначе связано с самопознанием. О самопознании, как преодолении границ между человеком и мирозданием, о переживании единства говорит изречение 44 из другого произведения II кодекса Наг-Хаммади: "Невозможно, чтобы некто видел что-то из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте — ты стал им ... [В этом месте] ты видишь каждую вещь и [ты не видишь] себя одного. Видишь же ты себя в том [месте]. Ибо [ты станешь] тем, что видишь" <sup>26</sup>.

Итак, вчитываясь в текст поразительного памятника, каким является "Апокриф Иоанна", ошеломляющего громадностью затрагиваемых вопросов и обилием скрестившихся в нем культурных традиций, изумляющего своей дикой выразительностью и неизменной надындивидуальностью, как бы открытой любой индивидуальности, — мы постепенно

<sup>25</sup> Наг-Хаммади, II, 7,128 (Трофимова М. К. Указ. соч. С. 193).

<sup>26</sup> Там же, II, 3, изр. 44 (Трофимова М. К. Указ. соч. С. 175).

улавливаем биение темы самопознания. Обнаруженная, она заставляет по-новому взглянуть на документ, увидеть отсутствие случайности и в композиции, и в стилистике, и в содержании его.

Какими чертами отмечено это самопознание, что вносит оно в картины, нарисованные в апокрифе, в чем углубляет наше представление о гностическом мировосприятии, о гностическом умонастроении? Это самопознание мы не назвали бы чисто интеллектуальным актом, наряду с умом в этом переживании участвуют и чувство, и воля. Следствием самопознания оказываются высший и низший миры, разные сущности, человек. Отсутствие истинного знания о себе, своем корне чревато падением и гибелью, спасение видится там, где это незнание уступает место противоположному. О самопознании говорится как о воспоминании. Это не только возвращаемое знание когда-то забытой непреходящей сакральной истории, своей истории, но и сопутствующее этому возбуждение своей сущности, безграничной, единой.

Именно самопознание сообщает единство не только отдельным частям памятника, эпизодам, сюжетам, какими бы дробными и противоречивыми они ни казались, но и всему мировоззрению, запечатленному в апокрифе. Самопознание предстает в качестве принципа создания мира и вместе с тем его спасения. Мировоззрение, которое раскрывается в произведении, можно назвать самопознанием мироздания в человеке и человека в мироздании. Неразделенность космического и человеческого неизменно дает знать о себе в тексте. Так, роль Иоанна, чье имя вошло в древнее название произведения, на первый взгляд, скромная, — очень значительна. Откровение не может рассматриваться как отстраненное повествование о тайнах мироздания, это откровение определенного действующего лица, его внутренняя жизнь, его самопознание, в свою очередь меняющее состояние мироздания.

И невозможно уйти от впечатления, что повсюду в апокрифе мы имеем дело с человеком, — иногда с телом его (порой космическим), но чаще, с психической жизнью, ее оттенками и крайностями (также имеющими космический резонанс). Поэтому разделение на человека и мир порой совершенно стирается. Внешнее, мир, оказывается не чем иным, как глубинным переживанием человека, которое обретает форму то двойника (дух обманный), то и вовсе самостоятельного существа (Иалдабаоф, оформившееся желание последнего зона высшего мира, Софии).

Следуя первоначальному замыслу — ограничиться при изучении темы самопознания одним памятником, чтобы, уступив в общности картины, выиграть в понимании того особенного, чем могла стать эта тема в конкретном произведении, мы сознательно не расширяли рамки исследования. Однако желая продемонстрировать, что по-своему неповторимое развитие темы самопознания в "Апокрифе Иоанна" в чем-то близко другим образцам гностического творчества, предлагаем после перевода апокрифа, в Приложении, рассмотрение двух пассажей (из "Евангелия

от Марии” и “Пистис София”), посвященных, подобно одной из частей апокрифа, вопросу об участии душ. Думается, читатель согласится с автором, что при разработке этого сюжета точки соприкосновения между текстами не заслоняют своеобразия подходов в каждом из них.

### ТЕКСТ “АПОКРИФА ИОАННА”

При переводе памятника – Наг-Хаммади, II,1,1,1 – 32,9 (табл. 47–80) – мы руководствовались транскрипциями коптского текста в изданиях: Krause M., Pahor Labib. Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. Wiesbaden, 1962; а также Aprocryphon Johannis: The Coptic Text of Aprocryphon Johannis in the Nag-Hammadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary Giversen Søren. Copenhagen, 1962. В спорных местах мы обращались к факсимильному изданию: The Facsimile Edition of Nag Hammadi Codices: Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the UNESCO. Codex II. Leiden, 1974. Нами были приняты во внимание также переводы: The Nag-Hammadi Library in English translated by members of the Coptic Gnostic Library project of the Institute for Antiquity and Christianity / Robinson James M., Director. 2 ed. Leiden, 1984; Tardieu M. Codex de Berlin. P., 1984.

1. Учение [спасителя и откровение тайн], скрытых в молчании, [всех вещей], которым он обучил Иоанна, своего ученика.

<sup>5</sup> Случилось же это [однажды], когда Иоанн, [брать] Иакова, – они сыновья Зеведея – вышел и подошел к храму. Встретил его фарисей – имя его Ариман – <sup>10</sup> и сказал ему: ”[Где] твой господин, которому ты последовал?” И он [сказал] ему: ”Место, откуда он пришел, туда он снова возвратился”. Сказал ему фарисей: ”Обманом [этот назарейянин] ввел вас в заблуждение <sup>15</sup> и наполнил [ваши уши ложью] и запер [ваши сердца и повернул вас] от предания [ваших отцов]”.

Когда я, (Иоанн) услышал это, я [двинулся] от храма [к горе, месту пустынному]. <sup>20</sup> Был я [очень] опечален [сердцем] и сказал: ”Почему [избран спаситель]? И почему [он послан в мир своим отцом]? [И кто его] отец, который [послал его? И каков] <sup>25</sup> тот эон, [к которому мы пойдем]? Ибо что [подразумевал он, когда сказал нам]: ”Этот эон, [к которому вы пойдете, принял] вид эона [того, нерушимого]. Но он] не учил нас [о том, каков он]”.

<sup>30</sup> В то время, [когда я думал об этом в сердце моем, небеса раскрылись и все] творение, [что] ниже неба, осветилось и [весь мир] содрогнулся. 2. [Я испугался и пал ниц, когда] увидел в свете [юношу, который стоял] предо мною. Но когда я смотрел на него, [он стал подобным старцу]. И он изменял [свой] облик, став как <sup>5</sup> дитя, в то же время предо мною. Он был [единством] многих форм в свете, и [формы] открывались одна в другой. Будучи [одним], почему он был в трех формах?

Он сказал мне: "Иоанн, Иоанн, <sup>10</sup> почему ты сомневаешься или почему страшишься? Разве тебе чужд этот образ? Это так: не будь малодушным! Я тот, кто [с вами] все время. Я – [отец, я] – мать, я – сын. <sup>15</sup> Я незапятнанный и неоскверненный. [Ныне я пришел наставить тебя] в том, что есть, [что было и что] должно [произойти, дабы ты мог узнати] вещи, которые не открыты [и вещи, которые открыты, и научить] тебя ... <sup>20</sup> [о совершенном Человеке]. Теперь [же, подымы лицо свое, иди и слушай], чтобы ты [узнал те вещи, о которых я скажу] сегодня, и мог [передать это своим сотоварищам по] духу, тем, кто [из рода недвижимого] совершенного <sup>25</sup> [Человека]."

И я попросил его: "Скажи], дабы я [мог постигнуть это". Он сказал]: "Единое ( $\tau\mu[\sigma]nac$ ) – это [единовластие ( $\epsilon\gamma\mu\alpha\chi\alpha$ )], над которым нет ничего. [Это Бог истинный] и Отец [всего, Дух незримый], кто <sup>30</sup> надо [всем, кто] в нерушимости, кто [в свете чистом], – тот, кого [никакой свет глаза не может] узреть.

Он [Дух незримый]. Не подобает [думать] о нем как о богах или о чем-то <sup>35</sup> [подобном]. Ибо он больше бога, [весьма нет никого] выше него, нет никого, кто был бы 3. господином над ним. Он ни в каком бы то ни было подчинении, ибо [все существует] в нем (IV, I, 4, 9–10: Он же стоит) один. Он ..., потому что он не нуждается в чем бы то ни было, ведь он полностью совершенен. <sup>5</sup> У него нет [в чем бы то ни было недостатка], (нет того), чем бы он мог быть пополнен. [Но] все [время] он полностью совершенен в [свете. Он безграничен], ибо нет никого [перед ним], чтобы ограничить его. Он не непостижим, ибо нет никого <sup>10</sup> перед ним, кто [постиг бы его. Он не измерим], ибо не было [никого перед ним, чтобы измерить] его. Он [не видим, ибо никто] не видит его. [Он вечен, он существует] вечно. Он [не выразим, ибо] <sup>15</sup> никто не может [охватить его, чтобы выразить] его. Он не называем, ибо нет никого перед ним, чтобы назвать [его].

Это свет неизмеримый], чистый, [святой, ясный]. Он, невыразимый, [совершенен] <sup>20</sup> в нерушимости. [Не в совершенстве], не в блаженстве, не в божественности, но [многое избраннее]. Он не телесный, [не нетелесный]. Он не большой, [не малый. Нет] <sup>25</sup> возможности сказать, [каково его количество ...], ибо никто не может [постичь его]. Он не из тех, [кто существует], но много [избраннее. Не так], как [если бы он был избраннее (по сравнению с другими), но] то, что его, не причастно ни [эону, <sup>30</sup> ни] времени. Ибо то, что [причастно эону, было вначале создано. Он не был заключен] во времени. Он не получил ..., ибо ..., ибо [нет никого] перед <sup>35</sup> ним, чтобы он получил от него нечто. Ибо он созерцает себя вновь в 4. своем свете [чистом].

Ведь он] – величие. Неизмеримое ... величие. Он – Эон, дающий эон, Жизнь, дающая [жизнь, Блаженство], дающее <sup>5</sup> блажен [ство, Зна]ние ([ $\delta\gamma\mu\omega\zeta$ ]с), дающее знание ( $\nu\circ\gamma\circ\delta\gamma\zeta[n]$ ) [Добро], дающее добро, Милость, дающая милость и спасение, Благодать, дающая

[благодать] не потому, что имеет, но [потому что дает милость] неизмеримую,<sup>10</sup> [нерушимую].

Что я скажу тебе] о нем? Его [зон нерушимый,] он неподвижен, [он пребывает в молчании, он покойится]. Он [до всех вещей. Он] глава всех зонов. [Это он дает им] силу [по<sup>15</sup> своему благу]. Ибо не мы, мы [не познали ...], мы не познали тех [вещей, что не измеримы, кроме того, кто] жил в нем, то есть Отец. Это он рассказал нам. Ведь он видит себя<sup>20</sup> самого в свете, окружающем его. [Это источник] воды жизни, [он дает всем зонам и] во всех формах. Он узнает [свой образ, когда] видит его в [источнике Духа. Он] устремляет желание в свой<sup>25</sup> [свет-воду,] это источник (света) – воды [чистого], окружающего его.

И [его Эннойа выполнила] действие, и она обнаружилась, [она предстала, она появилась] перед ним [в сиянии] его света. Это<sup>30</sup> [первая сила], бывшая до [всех (зонов) и открывшаяся в] его мысли, это [Пронойа Всего], ее свет, [который светит, образ] света, [совершенная] сила, то есть образ незримого<sup>35</sup> девственного Духа совершенного. [Она – си]ла, слава, Барбело, 5. совершенная слава в зонах, слава откровения, слава девственного Духа, И она восхвалила его за то, что открылась. Это первая мысль,<sup>5</sup> его образ. Она стала материнским чревом всего, ибо она прежде, чем все они: Метропатор, первый Человек, святой Дух, трижды мужской, трижды сильный, трижды именный, андрогин, и<sup>10</sup> вечный зон среди незримых, первый явившийся.

⟨Она⟩ попросила у незримого девственного Духа, то есть Барбело, дать ей предвидение. И Дух согласился. И когда [он согласился],<sup>15</sup> предвидение обнаружилось, и оно предстало близ Пронойи; оно – из мысли незримого девственного Духа. Оно восхвалило его и его совершенную силу, Барбело, так как<sup>20</sup> оно стало существовать из-за нее.

И снова она попросила дать ей [нерушимость], и он согласился. Когда [он согласился], нерушимость [обнаружилась, она предстала] близ мысли и предвидения. Они восхвалили<sup>25</sup> незримого и Барбело, из-за которой они стали существовать.

И Барбело попросила дать ей вечную жизнь. И незримый Дух согласился. И когда он согласился, вечная жизнь<sup>30</sup> обнаружилась, и [они предстали], и они восхвалили незримый Дух и Барбело, из-за которой они стали существовать.

И снова она попросила дать ей истину. И незримый Дух согласился. Истина обнаружилась<sup>35</sup>, и они предстали, и они восхвалили незримый 6. Дух ... Барбело, из-за которой они стали существовать.

Это пятерица зонов Отца, который есть первый Человек, образ незримого Духа;<sup>5</sup> это Пронойа, то есть Барбело: мысль и предвидение и нерушимость и вечная жизнь и истина. Это пятерица зонов андрогинных, то есть десятерица зонов, то есть<sup>10</sup> Отец.

И он взглянул на Барбело светом чистым, который окружает незри-

мый Дух, и его блеском, и она понесла от него. И он породил искру света светом блаженного образа. Но это не было равным <sup>15</sup> его величию. Это был единородный Метропатора, тот, что открылся; это его единственное [рождение], единородный Отца, свет чистый.

[Незримый] девственный Дух возник <sup>20</sup> над светом, который стал существовать, который первым был открыт первой силой его [Пронойи], то есть Барбело. И он помазал его своим благом ( $\tau\mu\bar{\eta}\tau\bar{x}\bar{p}\bar{c}$ ), пока он не стал совершенным, не нуждавшимся <sup>25</sup> ни в каком благе, ибо он помазал его [благом] незримого Духа. И он предстал перед ним, когда он излил (это) на него. Когда он получил (это) от Духа, он восславил святой Дух <sup>30</sup> и совершенную Пронойю {...}, <sup>32</sup> из-за которой он обнаружился.

И он (сын) попросил дать ему сотоварища по труду, то есть ум, и он (Дух) согласился. <sup>35</sup> Когда же незримый Дух согласился, 7. ум обнаружился и предстал близ Христа (или: блага  $\pi\bar{e}\bar{x}\bar{p}\bar{c}$ ) и восхвалил его и Барбело. Все они стали существовать в молчании.

И ум захотел <sup>5</sup> выполнить дело через слово незримого Духа. И его воля стала делом и оно обнаружилось близ ума; и свет восхвалил его. И слово последовало за волей. <sup>-10</sup> Ибо словом Христос, божественный Аутоген, создал все вещи. И вечная жизнь, и его воля, и ум, и предвидение представали и восхвалили незримый Дух и Барбело, <sup>15</sup> ибо из-за нее они стали существовать.

И святой Дух дал совершенство божественному Аутогену, сыну его и Барбело, так что тот предстал перед могущественным и незримым девственным Духом как <sup>20</sup> божественный Аутоген, Христос, кому он (Дух) воздал славу громким голосом. Он (сын) открылся через Пронойю, и незримый девственный Дух поставил божественного Аутогена истины надо всеми вещами. <sup>25</sup> И он [подчинил] ему всякую власть и истину, которая есть в нем, чтобы он мог знать все, что было названо именем, возвышенным над всяkim именем. Ибо это имя – назовут его те, <sup>30</sup> кто достоин его.

Из света же, который есть Христос, и нерушимости через дар Духа (появились) четыре света из божественного Аутогена. Он смотрел, чтобы они представали 8. пред ним. И трое это воля, Энной и жизнь. И четыре силы это мудрость, благодать, чувствование, рассудительность. Благодать находится у <sup>5</sup> зона света Армоцеля, который первый ангел. Вместе с этим зоном есть три других зона: милость, истина и форма. Второй свет это Ориэль, который был помещен <sup>10</sup> у второго зона. Вместе с ним есть три других зона: мысль, чувствование и память. Третий свет это Давайтай, который помещен у третьего зона. Вместе с ним есть <sup>15</sup> три других зона: мудрость, любовь и форма. Четвертый зон помещен у четвертого света Элелет. Вместе с ним есть три других зона: совершенство, <sup>20</sup> мир и София. Это четыре зона, которые представали

пред божественным Аутогеном. Это двенадцать зонов, которые представили пред сыном, великим Аутогеном, Христом, по воле и дару незримого<sup>25</sup> Духа. И двенадцать зонов принадлежат сыну, Аутогену. И все вещи были установлены волей святого Духа через Аутогена.

И от [предвидения] совершенного ума<sup>30</sup> через откровение воли незримого Духа и воли Аутогена появился совершенный Человек, первое откровение и истина. Это он, кого девственный Дух назвал Пигераадаман<sup>35</sup> и поместил его у 9. первого зона с великим Аутогеном, Христом, у первого света Армоцеля. И силы его — вместе с ним. И незримый дал ему разумную<sup>5</sup> непобедимую силу. И заговорил он, и восхвалил и прославил незримый Дух, сказав: "Все вещи стали существовать из-за тебя и все вещи вернутся к тебе. Я же прославлю и восхвалю тебя и<sup>10</sup> Аутогена и зоны, которых три: отец, мать и сын, совершенная сила".

И он (Человек) поместил своего сына Сифа во второй зон ко второму свету Оройэлю. В третий зон<sup>15</sup> в третий свет Давайта было помещено семя Сифа. И души святых (там) были помещены. В четвертый зон были помещены души тех, кто не познал<sup>20</sup> Плеромы и не покаялся сразу, но временно упорствовал и затем покаялся; они — у четвертого света Элелета. Это создания, которые восхваляют незримый Дух.

<sup>25</sup> София же Эпинойа, будучи зоном, произвела мысль своею мыслью (в согласии) с помышлением незримого Духа и предвидением. Она захотела открыть в себе самой образ без воли Духа<sup>30</sup> — он не одобрил — и без своего сотоварища, без его мысли. И хотя лик ее мужественности не одобрил и она не нашла своего согласия и задумала без воли Духа<sup>35</sup> и знания своего согласия, она вывела (это) наружу. 10. Из-за непобедимой силы, которая есть в ней, ее мысль не осталась бесплодной и открылся в ней труд несовершенный и отличавшийся от ее вида<sup>5</sup>, ибо она создала это без своего сотоварища. И не было это подобным образу его матери, ибо было это другой формы.

Когда же она увидела свою волю, — это принял вид несообразный — змея с мордой льва. Его глаза<sup>10</sup> были подобны сверкающим огням молнии. Она отбросила его от себя, за пределы этих мест, дабы никто из бесмертных не увидел его, ибо она создала его в незнании. И она окружила его<sup>15</sup> светлым облаком и поместила трон в середине облака, дабы никто не увидел его, кроме святого Духа, который зовется матерью живых. И она назвала его именем Иалтабаоф.

Это<sup>20</sup> первый архонт, который взял большую силу от своей матери. И он удалился от нее и двинулся прочь от мест, где был рожден. Он стал сильным и создал для себя другие зоны в<sup>25</sup> пламени светлого огня, (где) он пребывает поныне. И он соединился со своим безумием, которое есть в нем, и породил власти для себя. Первая же — имя ее Афоф, которую поколения называют<sup>30</sup> [...]. Вторая — Хармас, что означает [око] ревности. Третья — Калила—Умбри. Четвертая — Иабель. Пятая —

Адонаиу, которая зовется Саваоф. Шестая – Каин<sup>35</sup>, кого поколения людские называют Солнцем. Седьмая – Авель. Восьмая – Абризена. Девятая – Иobelъ. 11. Десятая – Армузиэль. Одиннадцатая – Мелхеир-Адонеин. Двенадцатая – Белиас, кто над бездной преисподней. И поставил он семь царей<sup>5</sup> – соответственно тверди небесной – над семью небесами и пять – над бездной ада, так что они могли царствовать. И он отдал им от своего огня, но не дал от силы света, которую взял от своей матери,<sup>10</sup> ибо он – тьма незнания.

И когда свет смешался с тьмой, он побудил тьму светить. А когда тьма смешалась со светом, она затемнила свет и стала ни светом, ни но стала<sup>15</sup> больной.

Итак, у архонта, который болен, три имени. Первое имя [Иалтабаоф], второе Саклас, третье Самазель. Он нечестив в своем [безумии], которое есть в нем. Ибо он сказал: <sup>20</sup>”Я – Бог, и нет другого бога, кроме меня”, – не зная о своей силе, о месте, откуда он произошел.

И архонты создали семь сил для себя, и силы – каждая – создали для себя шесть<sup>41</sup> ангелов,<sup>25</sup> пока не стало 365 ангелов. Это же – тела имен: первое Афоф, с обличьем овцы, второе – Элоайу, с обличьем осла, третье – Астафайос, с обличьем гиены,<sup>30</sup> четвертое – Иао, с обличьем [змея] семиглавого, пятое – Саваоф, с обличьем дракона, шестое – Адонин, с обличьем обезьяны, седьмое – Саббеде, с обличьем огня сверкающего. Это – <sup>35</sup> седмица недели.

Иалдабаоф же имел множество 12. личин, будучи над ними всеми, так что он может перенять личину у них всех, по воле своей. Будучи среди серафимов, он отдал им от своего огня. Вследствие этого он стал господином над ними – из-за силы славы, которая была у него от света его матери. Вследствие этого он назвал себя богом. Но он<sup>10</sup> не был послужен месту, откуда он произошел. И он смешал с властями, которые были у него, семь сил в своей мысли. И когда он сказал, это случилось. И он дал имя каждой силе. Он начал<sup>15</sup> с высшего. Первая благо, у первого, Афоф. Вторая – провидение, у второго, Элоайо. Третья же божественность, у третьего, Астрафайо. Четвертая<sup>20</sup> господство, у четвертого, Иао. Пятое царствие, у пятого, Санваоф. Шестая ревность, у шестого, Адонейн. Седьмая мудрость, у седьмого, <sup>25</sup> Саббатеон. И есть у них тверды, соответственно эону – небу. Имена были даны им, согласно славе, которая принадлежит небу, дабы [сокрушить] силы. В именах же, которые были даны [им] их Прародителем,<sup>30</sup> была сила. Но имена, которые были даны им, согласно славе, принадлежащей небу, означают для них разрушение и бессилие. Так что есть у них два имени.

И всякую вещь он упорядочил по образу первых<sup>35</sup> зонов, ставших существовать, так чтобы 13. создать их по облику нерушимых, не потому что он видел нерушимых, но сила, что в нем, которую он взял от своей матери, произвела в нем образ<sup>5</sup> порядка. И когда он увидел творение, его окружавшее, и множество ангелов, вокруг себя, тех, которые стали существовать через него, он сказал им: ”Я, я – бог ревнитель, и

нет другого бога, кроме меня". Но <sup>10</sup> объявив это, он показал ангелам, которые были около него, что есть другой бог. Ведь если бы не было другого, к кому бы он мог ревновать? Тогда мать начала метаться (перемещаться) туда и сюда. Она узнала об изъяне, когда <sup>15</sup> сияние ее света уменьшилось. И она потемнела, ибо ее сотоварищ не согласился с ней".

Я же, я сказал: "Господи, что это значит: она перемещалась туда и сюда?" Но он улыбнулся (и) сказал: «Не думай, что это так, как <sup>20</sup> Моисей сказал: "над водами"». Нет, но когда она увидела злодеяние, которое произошло, и захват, который совершил ее сын, она раскаялась. И забвение овладело ею во тьме <sup>25</sup> незнания. И она начала стыдиться в движении. Движение же было метанием (перемещением) туда и сюда.

Самоуверенный же взял силу от своей матери. Ибо он был незнающим, ведь он полагал, что нет никого другого, если только <sup>30</sup> не одна мать его. Когда же он увидел множество ангелов, созданных им, он возвысил себя над ними.

А мать, когда узнала покров тьмы, что не был он совершенным, она поняла <sup>35</sup>, что ее сотоварищ не был согласен с нею. Она 14. раскаялась в обильных слезах. И вся Плерома слушала молитву ее покаяния, и они восхвалили ради нее незримый девственный <sup>5</sup> Дух. Святой Дух излил на нее от их всей Плеромы. Ибо ее сотоварищ не пришел к ней, но он пришел к ней (тогда) через Плерому, дабы исправить ее изъян. И она не была взята <sup>10</sup> в собственный эон, но на небо ее сына, чтобы она могла быть в девятом, до тех пор, пока не исправит своего изъяна.

И глас низошел с неба—эона возвышенного: "Человек существует, и <sup>15</sup> сын Человека". Протоархонт Иалтабаоф, услышал (это) и подумал, что глас исходит от его матери, и не узнал, откуда он низошел. И обучил их Метропатор <sup>20</sup> святой и совершенный, Пронойа совершенная, образ незримого, который есть Отец всего, от которого все вещи стали существовать, первый Человек, ибо он открыл свой вид в человеческой форме.

<sup>25</sup> Весь эонprotoархонта задрожал и основания ада двинулись. И в водах, которые на веществе, нижняя сторона осветилась через [явление] его образа, <sup>30</sup> который открылся. И когда все власти и protoархонт взглянули, они увидели всю часть нижней стороны, которая была освещена, и благодаря свету они увидели на воде вид образа.

15. И он (Иалтабаоф) сказал властям, которые были с ним: "Пойдем, создадим человека по образу Бога и по нашему подобию, дабы его образ мог стать светом для нас". <sup>5</sup> И они создали общими силами по знакам, которые были даны им. И каждая из властей внесла (дала) знак в вид образа, увиденного в своей душе. Он (Иалтабаоф) создал сущность, <sup>10</sup> по подобию первого Человека, совершенного. И они сказали: "Назовем же его Адамом, дабы имя его стало для нас силой света".

И силы начали: первая, благо, создала <sup>15</sup> душу кости, вторая же, пророчество, создала душу сухожилий (нервов?), третья, божественность,

создала душу плоти, четвертая же, господство, создала душу костного мозга, пятая же, царствие, <sup>20</sup> создала душу крови, шестая, ревность, создала душу кожи, седьмая, мудрость, создала душу (глазного) века. И множество ангелов подступило к нему (Иалдабаофу), и они получили <sup>25</sup> от властей семь сущностей душевных, дабы создать согласие членов и согласие органов и упорядоченную связь каждого из членов.

Первый начал создавать <sup>30</sup> голову: Этерафаопе Аброн создал его голову. Мениггесстрооф создал его головной мозг, Астерехмен правый глаз, Фаспомохам левый глаз, Иеронумос правое ухо, Биссум <sup>35</sup> левое ухо, Акиореим нос, 16. Банен-Эфроум губы, Амен рот, Ибикан коренные зубы, Басилиадеме миндалевидные железы, Аххан язычок, Адабан шею, Хааман позвоночник, <sup>5</sup> Деархо гортань, Тебар [правое плечо и] левое плечо, Мниархон левый локоть, Абитрион правое предплечье, Эван-фен левое предплечье, Крис правую руку, Белуай левую руку, <sup>10</sup> Тренеу пальцы правой руки, Балбел пальцы левой руки, Кrima ногти на руках, Астропос правую грудь, Барроф левую грудь, Баум правую подмышку, Арапим левую подмышку, Арехе <sup>15</sup> живот, Фтхауз пупок, Сенафим брюшную полость, Арахефопи правый бок, Забедо левый бок, Бариас [правое бедро, Фнут] левое бедро, Абенленархей костный мозг, Хнумениорин кости, <sup>20</sup> Гезоле желудок, Агромаума сердце, Бано легкие, Сострапал печень, Анесималар селезенку, Фопифро кишкы, Библо почки, Роерор сухожилия (нервы?), Тафрео позвоночный столб <sup>25</sup> тела, Ипуспобоба вены, Бинеборин артерии, Латойменпсефей их дыхание во всех членах, Энфолле всю плоть, Бедук [...], Арабеей пенис слева, <sup>30</sup> Эйло testикулы, Сорма гениталии, Гормакайохлабар правое бедро, Небриф левое бедро, Псерем сочленение правой ноги, Асаклас левое сочленение, Ормаоф правое колено, Эменун левое колено, Кники 17. правую берцовую кость, Тупелон левую берцовую кость, Ахизель правую икру, Фнеме левую икру, Фиуфром правую ступню, Боабель ее пальцы, Трахун <sup>5</sup> левую ступню, Фикна ее пальцы, Миамай ногти на ступне, Лаберниум.

И те, кто поставлен надо всеми этими – (их) семью: Афоф, Армас, Калила, Иабель, [Саваоф, Каин, Атель]. И те, кто частично трудится в членах: <sup>10</sup>(в) голове Диолимодраза, шее Иамеакс, правом плече Иакуиб, левом плече Уертон, правой руке Уидди, левой Арбао, пальцах правой руки Лампно, пальцах левой руки <sup>15</sup>Лзекафар, правой груди Барбар, левой груди Имаэ, грудной клетке Писандриаптес, правой подмышке Коаде, левой подмышке Одеор, правом боку Асфиксикс, левом боку Синогхута, животе Аруф, <sup>20</sup>чреве Сабало, правом бедре Хархарб, левом бедре Хфаон, всех гениталиях Бафиноф, правой ноге Хнукс, левой ноге Харха, правой берцовой кости Ароэр, левой берцовой кости <sup>25</sup>Тоэхеа, правом колене Аол, левом колене Харанэр, правой ступне Бастан, ее пальцах Архентехфа, левой ступне Марефнуиф, ее пальцах Абрана.

Тех, кто поставлен надо <sup>30</sup> всеми этими, – (их) семью: Михаэль, Ури-

эль, Асменедас, Сафасатоэль, Аармуриам, Рихрам, Амиорпс. И те, кто над чувствами, Архендекта; и тот, кто над восприятием, Дейфарбас; и тот, кто над всем воображением,<sup>35</sup> Уммаа; и тот, кто над согласием, 18. Аахиарам, и тот, кто над всем порывом, Риарамнахо.

Источник же демонов, которые во всем теле, сводится к четырем: жаре, холоду, влаге<sup>5</sup> и сухости. И мать всех их есть вещество. И тот, кто господствует над жарой, Флоксофа; и тот, кто господствует над холодом, Орооррофос; и тот, кто господствует над тем, что сухо, Эри-махо; и тот, кто господствует<sup>10</sup> над влагой, Афиро. Мать же всех их помещается в их середине, Онорфохрасей, будучи неограниченной и смешанной со всеми ими. И она есть воистину вещество, ибо они питаются ею. Четыре<sup>17</sup> главных демона: Эфемемфи, относящийся к удовольствию, Иоко, относящийся к желанию, Ненентофни, относящийся к печали, Блаомэн, относящийся к страху. И мать их всех есть Эстенис – ухепиптоэ. И от четырех<sup>20</sup> демонов происходят страсти. И от печали – зависть, ревность, горе, беспокойство, боль, бессердечность, забота, беда и прочее. И от удовольствия<sup>25</sup> происходит много злодеяний, и пустое хвастовство, и подобные вещи. И от желания – гнев, ярость и горечь и горькая страсть и жадность и подобные вещи.<sup>30</sup> И от страха – изумление, льстивость, смятение, стыд. Все они того рода, что (и) полезны и вредны. Но Эннойа их истины – это Ана[ро], которая есть глава вещественной души. 19. Она же – вместе с Эстесис-ух-епиптоэ.

Таково число ангелов: всего их 365. Они все потрудились над ним до тех пор,<sup>5</sup> член за членом, пока душевное и вещественное тело не было завершено ими. Есть и другие над оставшимися страстями, о ком я не сказал тебе. Но если ты желаешь знать их, – это записано в<sup>10</sup> "Книге Зороастра". И все ангелы и демоны трудились до тех пор, пока не привели в порядок душевное тело. И труд их был незавершенным и недвижимым на долгое<sup>15</sup> время.

И когда мать пожелала взять силу, которую она отдала первому архонту, она попросила Метропатора, коему присуща великная милость. Он послал по святому совету пять светов<sup>20</sup> в место ангеловprotoархонта. Они (светы) советовали ему, чтобы вывести силу матери. И они сказали Иалтабаофи: "Подуй в его лицо от духа твоего и тело его восстанет". И он подул в лицо духом своим, который есть сила его матери; и он не узнал (этого), ибо пребывал в незнании. И сила матери вышла из<sup>30</sup> Алтабаофа (*sic!*) в душевное тело, которое они создали по образу того, кто существует от начала. Тело двинулось и получило силу и засвятилось.

И тогда-то взревновали 20. остальные силы, ибо он стал существовать из-за всех них, и они отдали свою силу человеку, и мудрость его укрепилась более, чем у тех, кто создал его, и<sup>5</sup> более, чем у первого архонта. И когда они узнали, что он светится и мыслит лучше их и свободен от злодеяния, они схватили его и бросили в нижнюю часть всего вещества.

Но блаженный Метропатор,<sup>10</sup> благотворящий и милосердный, имел

снихождение к силе матери, (силе), которая была выведена изprotoархонта. Ведь они (архонты) могли осилить душевное и чувствующее тело. И он<sup>15</sup> послал через свой Дух благотворящий и свою великую милость помочь Адаму: Эпинойю света, ту, которая произошла от него, которая была названа Жизнью. И она помогает всему творению,<sup>20</sup> трудясь вместе с ним ( сострадая ему ), направляя его в его полноту, обучая его о его нисхождении в семя, обучая его пути восхождения, пути, которым оно сошло вниз.<sup>25</sup> И Эпинойа света утаена в Адаме, (не только затем), чтобы архонты не могли узнать ее, но дабы Эпинойа могла быть исправлением изъяна матери.

И человек открылся посредством тени света,<sup>30</sup> которая есть в нем. И его мысль возвысилась надо всеми теми, кто создал его. Когда они снизу глянули вверх, они увидели, что мысль его возвышена. И они держали совет с архонтством и со всем ангельством. И они взяли огонь и землю<sup>21</sup> и воду, смешали их друг с другом (и) с четырьмя огненными ветрами. И они соединили их вместе и произвели большое волнение. И они принесли его (Адама) к тени<sup>5</sup> смерти, дабы слепить его снова из земли, воды, огня и духа, который из вещества, то есть незнания тьмы, и желания, и их обманного духа, – это<sup>10</sup> могила вновь слепленного тела, которым разбойники одели человека, узы забвения; и стал он человеком смертным. Это – первый, который спустился, и первое разобщение. Но<sup>15</sup> Эпинойа света, та, что в нем, она должна разбудить его мысль.

И архонты взяли его и поместили в раю. И они сказали ему: "Ешь", – то есть неторопливо. На самом деле,<sup>20</sup> их наслаждение горько и красота их порочна. И их наслаждение обман, и их деревья нечестивость, и их плоды смертельная отрава, и их обещание смерть. Древо же своей<sup>25</sup> жизни они посадили в середине рая.

Но я научу вас, что есть тайна их жизни, то есть совет, который они держат друг с другом, то есть форма их духа.<sup>30</sup> Корень (этого дерева) горек и ветви его есть смерть, тень его ненависть, и обман обитает в его листьях, и цветение его – помазание лукавства, и его плод смерть, и<sup>35</sup> вожделение есть его семя, и растет оно во тьму. 22. Место обитания тех, кто вкушает от него, есть место их отдыха.

Но то, что они называют древом познания добра и<sup>5</sup> зла, которое есть Эпинойа света, – они стоят перед ним, дабы он (Адам) не мог узреть своей полноты и узнать наготы своего безобразия. Но это я, который заставил их есть".

И<sup>10</sup> я сказал спасителю: "Разве не змий научил Адама есть?" Спаситель улыбнулся и сказал: "Змий обучил их есть от злодеяния, порождения, желания, уничтожения, чтобы он смог<sup>15</sup> быть ему полезным. И он (Адам) узнал, что был непослушен ему (первому архонту) из-за света Эпиной, которая есть в нем, которая направляет его в его мыслях быть выше первого архонта. И он (первый архонт) захотел забрать силу, которую он сам ему отдал.<sup>20</sup> И он принес забвение Адаму".

И я сказал спасителю: "Что такое забвение?" И он сказал: «Это не так, как написано у Моисея (и) как ты слышал. Ведь он сказал в своей первой книге: "Он заставил его уснуть", но <sup>25</sup>(это было) в его чувствовании. Также ведь сказал он (первый архонт) через пророка: "Я отяготшу их сердца, дабы они не разумели и не видели"».

Тогда Эпинойа света скрылась в нем (Адаме). Иprotoархонт пожелал <sup>30</sup> извлечь ее из его ребра. Но Эпинойа света неуловима. Хотя тьма преследовала ее, она не уловила ее. И он извлек часть его силы из него. И он создал другой слепок <sup>35</sup> в форме женщины, согласно образу Эпинойи, который открылся ему. И он вложил 23. часть, которую взял из силы человека, в женский слепок, и не так, как Моисей сказал: "его ребро".

И он (Адам) увидел женщину рядом <sup>5</sup> с собой. И тогда-то Эпинойа света явилась, и она сняла покров, который лежал на сердце его. И отрезвел он от опьянения тьмой. И узнал он свой образ и сказал: <sup>10</sup>"Так, это кость от моей кости и плоть от моей плоти". А потому человек оставит отца своего и мать свою и прилепится к жене своей и станут они двое одной плотью. Ведь <sup>15</sup> пошлиют ему его сотоварища, и он оставит отца своего и мать свою. { ... }.

<sup>20</sup>И наша сестра София (есть) та, которая спустилась беззлобно, дабы исправить свой изъян. Поэтому она была названа Жизнью, то есть матерью живых. Из-за Пронойи <sup>25</sup> высшего самовластия и через нее они вкусили совершенное Знание ( $\Pi\tau\Gamma\eta\omega\sigma\iota\pi\tau\alpha\lambda\tau\iota\sigma$ ). Я же, я открылся в виде орла на древе знания, то есть Эпинойа от Пронойи света чистого, <sup>30</sup> дабы научить их и пробудить от сна глубокого. Ибо они оба были в упадке и они узнали нагону свою. Эпинойа, будучи светом, открылась им, и она пробудила <sup>35</sup> их мысль.

И когда Алдабаоф (sic!) узнал, что они удалились от него, он проклял свою землю. И он нашел женщину, которая 24. приготовила себя для своего мужа. Он был господином ее в то время, как он не знал тайны, происшедшей из святого совета. Они же боялись хулить его. И <sup>5</sup> он открыл своим ангелам свое незнание, которое было в нем. И он изгнал их из рая, и он окутал их мрачной тьмой. И protoархонт увидел деву, которая стояла <sup>10</sup> рядом с Адамом, и что Эпинойа света жизни открылась в ней. И Алдабаоф был полн незнания. И когда Пронойа всего узнала это, она послала некоторых и они похитили <sup>15</sup> жизнь у Евы.

И protoархонт осквернил ее и он родил с ней двух сыновей; первый и второй Элоим и Иаве, Элоим с медвежьей мордой. Иаве с кошачьей мордой. Один <sup>20</sup> был праведный, другой неправедный. Иаве он поставил над огнем и ветром, Элоима же он поставил над водой и землей. И их он назвал <sup>25</sup> именами Кайн и Авель из хитрости.

И по сей день осталось соитие, идущее от protoархонта. И он посеял жажду к порождению в той, кто принадлежит Адаму. И он произвел через <sup>30</sup> соитие порождение в образе тел, и он наделил их своим духом обманным.

И он учредил над начальствами двух архонтов, так что они могли править над могилой.<sup>35</sup> И когда Адам узнал образ своего предвидения, он породил образ 25. сына Человека. Он назвал его Сифом, согласно порождению в зонах. Подобным образом другая мать послала вниз свой дух в образе, который подобен ей, и <sup>5</sup> как отражение тех, кто в Плероме, с тем, чтобы приготовить место обитания для зонов, которые спустятся. И он дал им испить воду забвения, отprotoархонта, дабы они не могли узнать, откуда они. И, таким образом,<sup>10</sup> семя оставалось некоторое время, хотя он помогал в том, чтобы когда Дух спустится от святых зонов, он мог бы поднять его и исцелить его от изъяна, и вся Плерома<sup>15</sup> могла бы стать святой и без изъяна”.

И я сказал спасителю: “Господи, все ли души тогда будут спасены в свете чистом?” Он ответил и сказал мне: “Великие вещи<sup>20</sup> поднялись в твоем уме, ибо трудно обнаружить их перед другими, если не перед теми, кто от рода недвижимого. Те, на кого Дух жизни спустится и будет с силой,<sup>25</sup> будут спасены и станут совершенными и будут достойны величия и будут очищены в этом месте от всего злодеяния и заботы испорченности. И нет у них иной заботы, если не<sup>30</sup> одна нерушимость, о которой они станут заботиться из этого места, без гнева, или ревности или зависти, или желания, или алчности ко всему. Они не заботятся ни о чем, кроме существования одной плоти,<sup>35</sup> которую они несут, ожидая время, когда они будут встречены 26. принимающими. Таковы суть достойные нерушимой вечной жизни и призыва. Они сносят все и выдерживают все,<sup>5</sup> так что они свершат благое и унаследуют жизнь вечную”.

Я сказал ему: “Господи, души тех, кто не сделал этих вещей, но на кого сила Духа<sup>10</sup> жизни опустилась (IV, 1, 40, 24–25: будут ли они отброшены?” Он ответил и сказал мне: “Если) Дух (IV, 1, 40, 26: спустился на них), они будут в любом случае спасены и обратятся. Ибо сила спустится на каждого человека, ведь без этого никто не сможет восстать.<sup>15</sup> И после того, как они родились, тогда, когда Дух жизни становится могущественным и сила приходит и укрепляет эту душу, никто не может ввести ее в заблуждение делами лукавства.<sup>20</sup> Но те, на кого дух обманный спускается, совращаются им и впадают в заблуждение”.

Я же сказал: “Господи, а эти души, когда они выйдут из<sup>25</sup> плоти, куда они направятся?” И он улыбнулся и сказал мне: “Душа, в которой сила станет больше духа обманного, – она сильна, и бежит от лукавства, и попечением<sup>30</sup> нерушимого спасена, и взята в покой зонов”.

Я же сказал: “Господи, а тех, кто не познал, кому он принадлежит, – где будут их души?”<sup>35</sup> И он сказал мне: “В тех дух обманный 27. набрал силу, когда они впали в заблуждение. И он томит душу, и совращает ее к делам лукавства, и бросает ее в забвение. И после того, как она<sup>5</sup> выйдет (из тела), ее отдают властям, тем, которые произошли от архонта, и они связывают ее узами и бросают ее в темницу, и кружат

ее до тех пор, пока она не пробудится от забвения и <sup>10</sup> не достигнет знания. И, подобным образом, когда станет она совершенной, она спасена”.

И я сказал: “Господи, как может душа умалиться и возвратиться в естество своей матери или в человека?” Тут он <sup>15</sup> возрадовался, когда я спросил его об этом, и сказал мне: “Воистину, ты блажен, ибо ты понял! Эта душа должна следовать за другой, в которой есть Дух жизни. Она спасена через <sup>20</sup> него. Ее не бросают в другую плоть”.

И я сказал: “Господи, те, кто познал, но отвернулся, — куда пойдут их души?” Тогда он сказал мне: “Место<sup>25</sup>, куда придут ангелы бедности, — туда они будут взяты. Это место, где нет покаяния. И они будут содержаться там до дня, в который те, кто злословил о Духе, будут пытаемы <sup>30</sup> и наказаны наказанием вечным”.

И я сказал: “Господи, откуда дух обманnyй пришел?” Тогда он сказал мне: “Метропатор, тот, кто богат своей милостью, Дух святой <sup>35</sup> в каждой форме, кто милосерден и <sup>28</sup> кто вам сострадает, то есть Эпиной Проной света, — он пробудил семя рода совершенного и его мысль и вечный <sup>5</sup> свет человека. Когда первый архонт заметил, что они возвышены более, чем он в вышине, и мыслят лучше, чем он, то он пожелал схватить их мысль, и он не знал, что они превосходят <sup>10</sup> его в мысли и что он не сможет схватить их.

Он держал совет со своими властями, теми, что его силы, и они вместе совершили прелюбодеяние с Софией, и они породили презренный рок (*εἰμαρμένη*), <sup>15</sup> то есть последнюю из уз изменчивого: он такого рода, что (с ним) все меняется то так, то иначе. И он тягостен и силен, тот, с которым соединены боги и ангелы и демоны <sup>20</sup> и все роды по сей день. Ибо от этого рока происходят всякое бесчестие, и насилие, и злословие, и узы забвения, и незнание, и всякая <sup>25</sup> тяжкая заповедь, и тяжкие грехи, и великие страхи. И, таким образом, все творение стало слепым, дабы они (люди) не могли познать Бога, который надо всеми ними. И из-за уз забвения <sup>30</sup> их грехи утаены. Ведь они связаны мерами, временами, обстоятельствами, между тем, как он (рок) господствует надо всем.

И он раскаялся из-за всего, что стало существовать через него. Вновь <sup>35</sup> решил он наслать потоп <sup>29</sup> на творение человека. Но величие света Проной наставило Ноя, и он провозгласил (это) всему семени, то есть сыном человеков. Но <sup>5</sup> те, кто был чужд ему, не внимали ему. Не так, как Моисей сказал: “Они скрылись в ковчеге”, но они укрылись в месте, не только Ной, но также много других людей <sup>10</sup> из рода недвижимого. Они вошли в место и укрылись в светлом облаке. И он (Ной) познал свое самовластие. И та, что от света, была с ним и стала светить на них, ибо <sup>15</sup> он (первый архонт) принес тьму на всю землю.

И он (первый архонт) держал совет со своими силами. Он послал своих ангелов к дочерям человеков, чтобы они могли взять некоторых из них для себя и возбудить семя <sup>20</sup> для их наслаждения. И поначалу они не добились успеха. Когда же они не добились успеха, они снова

собрались вместе и держали вместе совет. Они создали дух обманный, имеющий сходство с Духом, который низошел,<sup>25</sup> с тем, чтобы осквернить души через него. И ангелы изменились в своем образе по образу их (дочерей человеков) напарников, наполнив их духом тьмы, который они присоединили к ним, и лукавством.<sup>30</sup> Они принесли золото, и серебро, и дар, и медь, и железо, и металл, и всякого рода вещи. И они совратили людей, которые следовали за ними,<sup>30</sup> в великие заботы, сбили их с пути многими обманами. Они старели, не имея досуга. Они умирали, не найдя истины и не познав Бога истины. И<sup>5</sup> так все творение было порабощено навеки, от сотворения мира и доныне. И они брали женщин и рождали детей во тьме по подобию их духа. И они заперли свои сердца,<sup>10</sup> и они затвердили в твердости духа обманного доныне.

Я же, совершенная Пронойа всего, я изменилась в семени моем. Ведь была я в начале, ходя путями всякими.<sup>15</sup> Ибо я – богатство света. Я – память Плеромы. Я вошла в величие тьмы и я вытерпела, пока не вступила в середину темницы. И основания хаоса<sup>20</sup> двинулись. И я, я скрылась от них из-за их лукавства и они не познали меня.

Снова вернулась я во второй раз. И я шла, я вышла из принадлежащего свету – я, память Пронойи<sup>25</sup>, – я вошла в середину тьмы и внутрь преисподней, я искала домостроительство мое. И основания хаоса двинулись, так что они могли упасть на тех, кто в хаосе, и уничтожить их<sup>30</sup>. И снова бежала я к моему корню света, чтобы они не были уничтожены до времени.

Еще шла я в третий раз – я, свет, который в свете, я,<sup>35</sup> память Пронойи, – чтобы войти в середину тьмы и внутрь преисподней. 31. И я наполнила лицо мое светом завершения их эона. И я вошла в середину их темницы, это темница тела, и<sup>5</sup> я сказала: "Тот, кто слышит, да восстанет он ото сна тяжелого". И он заплакал и он пролил слезы. Тяжелые слезы отер он с себя и сказал: "Кто тот, который называет имя мое и откуда эта надежда пришла ко мне,<sup>10</sup> когда я в оковах темницы?" И я сказала: "Я Пронойа света чистого. Я мысль девственного Духа, который поднял тебя до места почитаемого. Восстань и вспомни,<sup>15</sup> ибо ты тот, который услышал, и следуй своему корню, который есть я, милосердие, и укрепи себя перед ангелами бедности и демонами хаоса и всеми, кто опутал тебя,<sup>20</sup> и стань, оберегаясь от сна тяжелого и заграждения внутри преисподней".

И я пробудила его и запечатала его в свете воды пятью печатями, дабы<sup>25</sup> отныне смерть не имела силы над ним.

И, смотри, ныне я иду в совершенный эон. Я наполнила тебе всеми вещами уши твои. Я же, я сказала все вещи тебе, чтобы ты записал их<sup>30</sup> и передал их своим духовным сотоварищам сокрыто. Ибо есть это тайна рода недвижимого".

И спаситель дал это ему, чтобы он записал это и положил надежно. И он сказал ему: "Да будет проклят<sup>35</sup> всякий, кто обменяет это на дар или на пищу, или на питье, или на одежду, или на какую-нибудь другую

вещь 32. подобного рода". И это было дано ему в тайне, и тотчас он скрылся от него. И он пошел к своим соученикам<sup>5</sup> и объявил им то, что спаситель сказал ему. Иисус Христос. Аминь.

От Иоанна апокриф

## ПРИЛОЖЕНИЕ I

Первый пассаж, который интересно поставить в сравнение с эсхатологической частью "Апокрифа Иоанна" (25,16–27,31), извлечен нами из "Евангелия от Марии". Это гностическое произведение дошло в том же коптском кодексе (Берлинский папирус 8502), что и краткая редакция апокрифа. Как и апокриф, евангелие представляет собой перевод с древнегреческого. Евангелие сохранилось отнюдь не полностью: нет начала (стр. 1–6), отсутствуют также стр. 11–14. Имеются стр. 7,1–10,23 и 15,1–19,5. Помимо коптского перевода есть греческий фрагмент памятника в папирусах Рейланда. Заметим, однако, в основе коптского перевода, который, по мнению последнего исследователя документа, М. Тардье<sup>1</sup>, восходит ко II в., была другая редакция евангелия, а не та, что представлена во фрагменте III в.

В отличие от "Апокрифа Иоанна", о котором ученые писали обычно в приподнятых тонах, "Евангелие от Марии" интересовало их значительно меньше. Скудным казался язык памятника, да и по своему содержанию он представлялся М. Тардье ничем иным, как своего рода *vade mecum*, неким кратким изложением гностической доктрины, предварявшим в Берлинском папирусе углубленное ее изложение, данное в "Апокрифе Иоанна", который следовал в кодексе непосредственно за евангелием. Мы же полагаем, что памятник своеобразен и в целом, и в той части, которая напрашивается на сравнение с апокрифом.

Мария евангелия – это, очевидно, Мария Магдалина, легенда о которой в гностической литературе разрабатывалась широко и по-разному. Один из вариантов ее отражен в этом памятнике. Его стержень составляет тема спасительного знания: один за другим, как связанные с ней, освещаются вопросы вещества, греха, болезни, смерти, отыскания внутреннего мира (*εἰρήνη*), а затем преодоления душой враждебных ей властей.

В евангелии есть пассаж, посвященный весьма распространенному сюжету – восхождению души. Наделенный чертами, присущими только ему, пассаж может быть изучен как некое целое. В отличие от первой части евангелия, передающей наставления воскресшего Иисуса ученикам, пассаж включен в рассказ Марии, повествующей, как узрела Иисуса в видении и удостоилась его похвалы. Затем, пересказав свой вопрос, обращенный к Иисусу, – душой или духом созерцает человек видение, –

<sup>1</sup> Tardieu M. Codex de Berlin. P., 1984. P. 25.

Мария приводит его ответ. Здесь текст прерывается лакуной. Мы лишены возможности установить последовательность, в которой возникает новый сюжет — о восхождении души. Страница 15 рукописи вводит непосредственно в спор души со второй властью из четырех. Следующий затем диалог души с властями мы рассмотрим ниже. После же заключительных слов души в рукописи следует: "Сказав это, Мария умолкла, так как Спаситель говорил с ней до этого места" (17,7–9). Таким образом, очевидно, что рассказ о восхождении души и столкновении с властями, вложенный в уста Иисуса, передан ученикам услышавшей его от Иисуса Марией.

Излагаемое в пассаже знание — иного характера, чем то, которое содержится в первой части евангелия. Переданное самим Иисусом ученикам, оно относилось к земной жизни человека. Здесь же знание было открыто только ближайшему из учеников — Марии — и касалось участия души, освобожденной от телесных уз.

В отличие от соответствующего места в "Апокрифе Иоанна", где вопрошающий о спасении душ Иоанн слышит ответы с перечнем разных возможностей и откровение напоминает катехизис, евангельский пассаж содержит прямой обмен враждебными репликами души с властями. Хотя тема та же — спасение души, ракурс выбран иной, ситуация описывается как бы изнутри, самими действующими лицами. А потому картины, нарисованные в апокрифе и в евангелии, отличаются друг от друга. Там — отстраненное описание ряда возможностей, здесь — отдельные детали о пути одной души, к тому же извлекаемые из слов спорящих противников.

Присмотримся в тексту нашего отрывка. Столкновение души со второй властью, вожделением, с чего он начинается, обнаруживает, что эта власть, посягающая на душу, винящая ее, сама оказывается изобличенной ею в своем заблуждении. «И вожделение сказало: "Не узрела я тебя нисходящей, а теперь вижу тебя восходящей. Почему же ты лжешь, принадлежа мне?" Душа ответила и сказала: "Я узрела тебя. Ты меня не узрела и меня не узнала. Я была для тебя как одеяние и ты меня не узнала"» (15, 1–8). И как результат следует: "Сказав это, она удалилась в великом ликовании" (15,9).

То же повторяется с третьей властью, незнанием: «Она спросила душу, сказав: "Куда ты идешь? Лукавство схватило тебя. Но ты схвачена. Не суди!" И душа сказала: "Почему ты судишь меня, хотя я не судила? Я была схвачена, хотя я не схватила. Меня не познали, а я, я познала, что все подлежит разрешению, будь то земное, будь то небесное"» (15,12–16,1). И снова: "Устранив третью власть, душа взошла выше..." (16, 1–3).

Наконец, последний обмен репликами между четвертой властью (гневом в семи формах) и душой. Эта часть диалога особенно примечательна. Спрашивая душу, куда та направляется, власть называет ее "убивающей людей", "поглощающей пространства" (16, 15–16). Отвечая,

душа не оставляет без внимания эти упреки. Она отводит удар, поясняя: "Что хватает меня, убито; что опутывает меня, уничтожено" (16, 17–19), переводит брошенное ей обвинение в другую плоскость. Что касается второго прозвища ("поглощающая пространства") – и на него есть отклик в реплике души. Она так говорит теперь о себе, что спор ее с властями видится в ином свете, как событие ее внутренней жизни: "Вожделение мое пришло к концу, и незнание умерло... Узы забвения временны..." (16,19–17,7).

Власти, которые поначалу рисуются внешними относительно души, так же, как и путь восхождения, наводящий на мысль о преодоленном пространстве, обретают новый смысл: речь идет теперь о противоборстве качеств в человеческой душе, об ее очищении, избавлении от того несовершенного, что в ней было ("вожделение мое пришло к концу"). Реплика души, брошенная третьей власти ("Почему ты судишь меня, хотя я не судила? Я была схвачена, хотя я не схватила" – 15,17–19), видимо, означает следующее. Душа лишь постольку может быть схвачена и судима, поскольку причастна подобной активности. Заметим, что власти, с которыми встречается душа, носят имена, характеризующие человеческие свойства: вожделение, гнев, невежество. Их называют властями небесных сфер<sup>2</sup>. Это вводит пассаж в контекст космологических тем. Но существенная особенность текста в том-то и состоит, что сюжеты, относящиеся к взаимоотношениям души с внешним относительно нее миром, получают новое звучание, интерьоризируются, оборачиваются картиной внутренней жизни человека, его ведения или неведения. Рассмотренный текст подводит постепенно к полноте гноисса, где внешнее душе раскрывается как ее внутреннее. Победа над внешними властями сливается с ее внутренней победой, разрешением, исчезновением страстей, незнания, забвения. Открывается перспектива, на которую указывают такие понятия, как покой, вечность, забвение. Всем этим пассаж близок "Апокрифу Иоанна", той трактовке темы самопознания, рассмотреть которую мы старались выше.

Чтобы достигнуть более четкого понимания некоторых деталей пассажа, стоит обратиться к другим источникам. Так, например, у Епифания в "Панарионе", в части, посвященной ереси гностиков, говорится об архонтах семи небес и о том, каким образом "души спасаются": "Душа, исходя отсюда, проходит через этих архонтов и не может пройти, если не будет сколько-нибудь в полноте знания или, – комментирует Епифаний, – лучше сказать, сего незнания, и, исполненная им, не избежит рук архонтов и властей" (XXVI, 10). В другом месте Епифаний пишет: «Под именем же святого ученика Филиппа выдают подложное евангелие; в нем говорится: открыл мне Господь, что душе должно говорить при восхождении на небо, и как отвечать каждой из высших

<sup>2</sup> Tardieu M. Op. cit. P. 33.

сил; именно говорит она: "Познала я сама себя... Я знаю о тебе, — продолжает она, — кто ты, ибо принадлежу к высшим..."» (XXVI, 13).

Но еще яснее станет текст пассажа, если привлечь для сравнения с ним соответствующие места из "Пистис София". Одной из частей этого огромного и довольно загадочного памятника мы посвящаем вторую часть Приложения, приведя до этого перевod коптского текста "Евангелия от Марии". Перевод выполнен нами по транскрипции из кн.: *Till C. Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. 2. Aufl. / Bearb. von Schenke H.M. B., 1972.*

(Страницы 1–6 отсутствуют)  
(7)

... ] Материя тогда  
[разрушится] или нет? Спаситель сказал:  
"Все существа, все создания, все творения  
пребывают друг в друге и друг с другом;  
5 и они снова разрешатся  
в их собственном корне. Ведь  
природа материи разрешается  
в том, что составляет ее единственную природу. Тот, кто имеет  
уши слышать, да слышит!"

10 Петр сказал ему: "Коли ты  
разъяснил нам все, скажи нам еще это:  
что есть грех мира?"

Спаситель сказал: "Нет греха, но  
вы те, кто делает грех, когда

15 вы делаете вещи, подобные природе  
разврата, которую называют "грех".  
Вот почему благо сошло  
в вашу среду к вещам всякой природы,  
дабы направить ее

20 к ее корню". Далее он продолжил  
и сказал: "Вот почему вы болеете  
и умираете, ибо

(8)

вы [любите] то, что [вас] обманывает. Тот,  
кто постигает, да постигает! Материя породила  
 страсть, не имеющую подобия,  
 которая произошла от чрезмерности.

5 Тогда возникает смятение  
во всем теле. Вот почему я сказал вам:  
Крепитесь, и если вы ослабли,  
крепите же себя перед разными формами

10 природы. Тот, кто имеет уши  
слышать, да слышит!"

Сказав это, блаженный

простился со всеми ими и сказал:

"Мир (*εἰρήνη*) вам! Мой мир (*εἰρήνη*),

15 обретите его себе! Берегитесь, как бы кто-нибудь  
не ввел вас в заблуждение, говоря:

"Вот, здесь!" или "Вот, там!"

Ибо Сын человека

внутри вас. Следуйте

20 за ним! Те, кто ищет его,  
найдут его. Ступайте же и возглашайте  
евангелие царствия. Не

(9)

ставьте предела кроме того,  
что я утвердил вам, и не давайте  
закона как законодатель,  
дабы вы не были схвачены им".

5 Сказав это, он удалился. Они же  
были в печали, пролили обильные слезы и  
сказали: "Как пойдем мы  
к язычникам и проповедуем  
евангелие царствия Сына

10 человека? Если они  
не сберегли его, как они  
сберегут нас?" Тогда Мария  
встала, приветствовала всех их  
и сказала своим братьям: "Не плачьте,

15 не печальтесь и не сомневайтесь,  
ибо его благодать будет  
со всеми вами и послужит защитой  
вам. Лучше же  
восхвалим его величие, ибо он

20 приготовил нас и сделал нас людьми".  
Сказав это, Мария обратила их сердца  
ко благу, и они начали  
рассуждать о словах Спасителя.

(10)

Петр сказал Марии: "Сестра,  
ты знаешь, что Спаситель любил тебя  
больше, чем прочих женщин.

Скажи нам слова Спасителя, которые

5 ты вспоминаешь, которые знаешь ты,  
не мы, и которые мы и не слышали".

Мария ответила и сказала:

"То, что скрыто от вас, я возвещу  
вам это". И она начала говорить им

10 такие слова: "Я, — сказала она, — я  
созерцала Господа в видении, и я  
сказала ему: "Господи, я созерцала тебя  
сегодня в видении". Он ответил и .  
сказал мне: "Блаженна ты, ибо ты не дрогнула

15 при виде меня. Ибо где ум,  
там сокровище". Я сказала  
ему: "Господи, теперь скажи: тот, кто созерцает  
видение, созерцает ли он душой  
[или] духом?" Спаситель ответил мне и

20 сказал: "Он не созерцает душой и не  
духом, но ум, который  
между двумя, — он тот, который  
созерцает видение, и он [тот  
(Страницы 11–14 отсутствуют)  
(15)

его. И вожделение сказали:

"Не узрела я тебя нисходящей,  
а теперь вижу тебя восходящей.  
Почему ты лжешь,

5 принадлежала мне?" Душа ответила и  
сказала: "Я узрела тебя. Ты меня не узрела  
и меня не узнала. Я была  
для тебя как одеяние и ты меня не узнала".  
Сказав это, она удалилась в великом ликовании.

10 Снова она пришла  
к третьей власти, именуемой  
"Незнание". Она  
спросила душу, сказав:  
"Куда ты идешь? Лукавство

15 схватило тебя. Но ты схвачена.  
Не суди!" И  
душа сказала: "Почему ты судишь меня,  
хотя я не судила? Я была схвачена,  
хотя я не схватила. Меня не

20 познали, а я, я познала,  
что все подлежит разрешению, будь то земное,  
(16)  
будь то небесное". Устранив  
третью власть, душа  
взошла выше и увидела  
четвертую власть в

5 семи формах. Первая форма  
это тьма; вторая —  
вожделение; третья — незнание;

четвертая – смертная ревность;  
пятая – царствие плоти;

10 шестая – лукавство  
плоти; седьмая –  
яростная мудрость. Это семь  
господств гнева. Они спрашивают  
душу: "Откуда идешь ты, убивающая людей?" –

15 или: "Куда направляешься ты, поглощающая пространства?"  
Душа ответила  
и сказала: "Что хватает меня,  
убито; что опутывает меня,  
уничтожено; вожделение мое

20 пришло к концу, и незнание  
умерло. В [мире] я была разрешена  
(17)  
от мира (вар.: миром) и в  
отпечатке отпечатком  
свыше. Узы забвения  
временны. Отныне  
5 я достигну покоя  
времени, вечности, в  
молчании". Сказав это, Мария  
умолкла, так как Спаситель  
говорил с ней до этого места.

10 Андрей же ответил и сказал  
братьям: "Скажите-ка, что вы можете сказать  
по поводу того, что она сказала.  
Что касается меня, я не верю,  
что Спаситель это сказал. Ведь эти учения  
15 суть иные мысли". Петр  
ответил и сказал по поводу  
этого самого. Он  
спросил их о Спасителе: 'Разве  
говорил он с женщиной втайне  
20 от нас, неоткрыто? Должны мы  
обратиться и все слушать  
ее? Предпочел он ее более нас?"  
(18)

Тогда Мария заплакала и сказала  
Петру: "Брат мой Петр, что же ты  
думаешь? Ты думаешь, что я  
сама это выдумала в моем  
5 уме или я лгу о Спасителе?"  
Левий ответил и сказал Петру:  
"Петр, ты вечно гневишься.

Теперь я вижу тебя состязающимся с  
женщиной как противники.

10 Но если

Спаситель счел ее достойной, кто же  
ты, чтобы отвергнуть ее? Разумеется,  
Спаситель знал ее очень хорошо.

Вот почему он любил ее

15 больше нас. Лучше устыдимся!

И облекшись совершенным человеком,  
удалимся, как он  
велел, и проповедуем  
евангелие, не ставя

20 другого предела, ни другого закона,  
кроме того, что сказал Спаситель". Когда

(19)

[...] и они начали  
ходить, [дабы про] возглашать и проповедовать.  
Евангелие  
от  
Марии.

5

## ПРИЛОЖЕНИЕ II

Рукопись "Пистис София" известна европейским любителям египетских древностей сравнительно давно: уже в 70-х гг. XVIII в. знали о ней. Но памятник не сразу привлек к себе то внимание, которое он безусловно заслуживал. Переломными оказались 50-е гг. XIX в., когда посмертно вышла работа М.Г. Шварца, завершенная его другом Дж. Петерманом<sup>3</sup>. Последовали попытки атрибуцировать текст: авторство приписывали "великому гностику" Валентину, искали корни в системе офитов, связывали с sectой маркионитов. Памятник переводили на новоевропейские языки, исследовали отдельные его части. Интерес к "Пистис Софии" заметно вырос с открытием рукописей в Наг-Хаммади в 1945 г.: текст стали постоянно привлекать для их комментирования. Но сенсационная находка "библиотеки из Наг-Хаммади" в какой-то мере и уменила значение уже знакомого текста. Отпугивала величина его: "Пистис София" занимает около 400 страниц коптского пергаментного кодекса, носящего название "Аскевианский" (по имени первого владельца — А. Эскую, лондонского врача).

Датировка кодекса оказалась делом непростым: она колебалась в пределах нескольких столетий — от III по XI в. Что же касается вре-

<sup>3</sup> Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descriptum / Latine vertit M.G. Schwartz / Edidit J. H. Petermann. Berlin, 1851 bzw. 1853.

мени составления текста: тут единодушия больше, речь идет о III или середине IV в. Спорным оказался и вопрос о языке оригинала: коптский или греческий, хотя преобладает вторая точка зрения. В теперешнем своем виде текст явно испорчен ошибками, описками переписчиков, возможно, недостаточным умением переводчиков и т.д. О многом приходится догадываться, многое исправлять, чтобы пробиться к смыслу. Но эти трудности забываются, когда проясняется содержание памятника и открывается, несмотря ни на что, поразительная по своей красоте форма отдельных его частей.

Название "Пистис София" закрепил за текстом Аскевианского кодекса Войде, первый из коптологов, познакомившихся с памятником. Есть веские основания сомневаться в том, что весь текст в древности так назывался. Крупнейший знаток коптских рукописей К. Шмидт, скрупулезно исследовавший кодекс, пришел к заключению, что следует говорить не об одном, а о двух произведениях<sup>4</sup>. Но так или иначе за всем текстом сохраняется утверждавшееся когда-то название "Пистис София". Разделы же, имеющиеся в самой рукописи, позволили издателям выделить четыре книги, не считая дополнительных страниц.

Пассаж, который мы рассмотрим, относится к III книге "Пистис Софии". Значительная часть ее посвящена участи душ. Возможность их спасения обсуждается здесь в беседе воскресшего Спасителя с учениками, преимущественно с Марией Магдалиной<sup>5</sup>. Было высказано предположение, что это и есть "Вопросы Марии", апокрифическое сочинение, упомянутое Епифанием<sup>6</sup>. Повторяется преимущественно одна композиционная схема: Спаситель отвечает на заданный учениками вопрос, излагая при этом гностический миф. Затем следует его вопрос к ученикам, как понято ими услышанное. И далее – развернутый ответ ученика с попыткой раскрыть на уровне текстов Священного писания глубинный смысл мифа. Это в свою очередь вызывает реалики Спасителя – порой одобрительные, порой поясняющие. Такие более или менее схожие по форме блоки, следующие друг за другом, дают возможность охватить большой материал, объединить в экзегезе гностический миф и библейские тексты. Исследовать, как осуществляется эта перекодировка – задача чрезвычайно интересная. Надо сказать, что это согласование и было плодом творчества составителя текста "Пистис София". Однако не менее важные находки, хотя и другого рода, сулит изучение отдельных слов – прямого и скрытого цитирования Библии или гностической мифологии. В

<sup>4</sup> Koptisch-gnostische Schriften. I. B. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altnostisches Werk / Hrsg. von C. Schmidt. 2. Aufl. bearb. von W. Till. S. XXI.

<sup>5</sup> С Марией Магдалиной, согласно Евангелию от Иоанна (20, 18), первой из учеников, узревшей Иисуса по воскресении его, были связаны многие гностические апокрифы.

<sup>6</sup> Panarion. XXVI. 8.

данной статье нас занимает последнее. Поэтому выделен пассаж (страницы 281–292 рукописи), охватывающий только мифологический материал, его же интерпретацию на основе новозаветных текстов, вложенную в уста Марии, мы опускаем.

Что побудило нас выбрать именно этот пассаж, чем привлекла его мифология? Причина в том, что здесь эсхатологическая тематика (вопрос о спасении душ) теснейшим образом связана с основами учения о человеке и мире.

Нет необходимости подробно останавливаться на содержании пассажа, полный перевод которого приводится ниже. В первых словах Спасителя, обращенных к Марии, повторен ее вопрос: "Кто (или: что) побуждает человека к тому, чтобы он грешил?" Дальнейшая речь Спасителя должна содержать ответ. В литературе было высказано мнение, что именно ответа в тексте и нет, а потому был сделан вывод: вопрос к данному месту памятника не относится, он внесен сюда по оплощенности переписчика. Мы не разделяем сомнений по поводу цельности текста, думается, что если не прямо, то косвенно Спаситель говорит о том, что толкает человека к греху. Связь вопроса и дальнейшего повествования о человеческой природе и трех возможных уделах души – очевидна. В пассаже, который мы рассматриваем, даны три варианта. Но если взять книгу III в целом, их окажется гораздо больше. Вопрос об участии душ обсуждается в такой же, как и в "Апокрифе Иоанна" чуть отстраненной манере, всесторонне, подробно, с учетом разных обстоятельств жизни человека.

Как говорилось, три варианта пассажа предварены рассказом о том, что представляет собой человек. Краткое, но содержательное описание на страницах 281–283 посвящено изменениям, которые претерпевает человек от своего младенчества до смерти. Его возмужание сопровождается ростом заложенных в нем начал, которые увеличиваются с пищей, им поглощаемой, соответствующей этим началам: "Когда дитя рождается, сила слаба в нем, и душа слаба в нем, и дух обманный слаб в нем, одним словом, все три слабы в нем, никто из них ничего не осознает, будь то хорошее, будь то плохое, – из-за глубины сна, очень глубокого. И опять же тело слабо, и дитя питается пищей мира архонтов, и сила вбирает в себя часть силы, которая в пище, и душа вбирает в себя часть души, которая в пище, и дух обманный вбирает в себя часть злобы, которая в пище и его вожделениях. И тело вбирает в себя вещество, не осознающее, которое в пище" (281–282). С ростом каждая часть, исключая вещество, начинает осознавать себя, свои цели: "И мало-помалу сила, душа, дух обманный становятся большими, и каждый из них осознает в соответствии со своей природой: сила осознает поиск света горного; душа же осознает поиск места правды, которое смешано, то есть это место смешения; а дух обманный ищет все злодеяния, вожделения, все грехи; тело же не осознает ничего, лишь набирает силу из вещества. И теперь все три осознают, каждый в соответствии со своей природой" (282).

Дальше речь идет о полной драматизма и внутренней борьбы жизни человека, раздираемого окрепшими в нем враждебными друг другу началами: "И внутренняя сила движет душу, побуждая ее искать место света и всю божественность, и дух обманный склоняет душу и принуждает ее к тому, чтобы она творила все свои беззакония, (возбуждала) все свои страсти, (творила) все свои грехи беспрестанно, и он постоянно придан душе и враждебен ей, побуждая ее вершить все эти злые дела и все эти грехи" (283).

Обратим внимание на то, что человек, описанный с точки зрения составляющих его частей, продолжен теми же частями в мироздании — его внутренняя борьба оказывается не отделимой от борьбы космических сил. Подобно тому, как в "Апокрифе Иоанна" человек есть поле сражения Духа жизни и духа обманного, так и здесь сила горния и дух обманный, скрестившись в душе человека, влекут ее в разные стороны. Но и тут и там все не сводится к этой разорванности человека, к обусловленности его действий влиянием космических начал. В рассматриваемом пассаже за рассказом о раздвоенности человека, внимающего и силе горней и духу обманному, побуждающему его грешить, за что после смерти неизбежна расплата (подробное описание этого находим в первом варианте на страницах 284–286), — читаем: "Но когда есть душа, которая не послушала духа обманного во всех своих делах, стала благой и приняла тайны света..." (286). Далее следует описание пути к спасению, который проходит душа, устоявшая при жизни человека перед искушениями духа обманного (второй вариант, страницы 286–287).

Картина разительно меняется: исчезает та наведенность извне в действиях души, которая сказывалась в первом варианте. Напротив, став благой, душа обретает такую значимость, что уже от нее зависит разрешение космических сил: "... и прежде чем она удалится в горние, она изречет тайны разрешения печатей и всех уз духа обманного, коими архонты привязали его к душе, и когда это будет изречено, разрешаются узы духа обманного..." (286). И далее: "И она изрекает тайну и отпускает духа обманного к архонтам рока, в место, в котором они были связаны с ней. И в то же мгновение она становится большим потоком света, светя ярко-ярко, и несущие возмездие Принимающие, те, которые вывели ее из тела, пугаются света этой души и падают ниц. И в то же мгновение эта душа становится большим потоком света, и она становится целиком крылом света, и она пересекает все места архонтов и все строи света, пока не достигнет места его царствия, коего тайну получила" (287).

Нечто подобное, хотя и предполагающее совсем иное поведение человека, читаем в третьем варианте. Здесь речь идет о душе человека, причастной тайнам, но совратившейся и совершившей новый грех (287–288). Рассматривается ситуация, которая отчасти напоминает описанную в "Апокрифе Иоанна" — о душах "тех, кто познал, но отвер-

нулся" (в апокрифе обретение знания соответствует получению тайн в "Пистис София"). Правда, еще большее сходство с апокрифом есть в том варианте, который здесь не рассматривается, — он за рамками пассажа (382).

Заметно колебание в отношении к человеку в "Пистис София": от одной крайности — представления об изначальной разорванности его, несамостоятельности, подчиненности борющимся между собой космическим силам, до другой — убежденности в том, что он способен противопоставить свое решение не только козням духа обманного, действующего по воле рока, но и тайнам, связанным с силой горней. Вместе с тем и дух обманный то выступает как нечто внешнее относительно души, то действует в ней (обратим внимание на выражение: "и он (дух обманный) прекращает идти в этой душе" — 286—287), то полностью ею отторгнут. Помимо того, что пассаж дорог тонким описанием смены психологических состояний человека (от чувства наведенности до свободы волеизъявления), он не противоречит той гностической установке, к которой мы не раз старались привлечь внимание читателя, установке на единство как на последнюю тайну вселенной, снимающую на глубинном уровне границы между человеком и миром. В соответствии с этим человек (и в своей цельности и в своей раздробленности) предстает тождественным мирозданию.

Кроме чёрт большего или меньшего сходства между "Апокрифом Иоанна" и нашим пассажем, есть между ними перекличка, даже полемика. Она касается учения о метемпсихозе, которое отвергнуто в апокрифе: грешная душа "должна следовать за другой, в которой есть Дух жизни. . . Ее не бросают в другую плоть" (27, 18—21). В противоположность этому в "Пистис София" развито учение о переселении душ: дева света, судящая душу грешную, "побуждает бросить ее в тело, соответствующее грехам, которые та совершила. И. . . не отпустит она эту душу из ее превращений тела до тех пор, пока та не отдаст ее последний круг, по тем (грехам), коим она соответствует" (286).

Целый ряд точек соприкосновения имеет наш пассаж и с "Евангелием от Марии". Самый сюжет, связанный с злоключениями души, мучимой тем низменным, что порой персонифицировано в виде властей и архонтов, порой обличается ее пороками и слабостью, связанный с ее внешним и внутренним диалогом, венчаемым победным устремлением к свету и единству, — этот сюжет был очень распространен в гностической литературе. Но всякий раз он до некоторой степени решался по-своему. Сравним, например, близкие по духу и вместе с тем отнюдь не повторяющие друг друга финальные реплики души в пассаже из "Пистис София" ("Берите себе вашу судьбу! Не пойду я в ваши места с этого мгновения; стала я чужой вам навеки; пойду я в место моего наследования"; "Вот вам дух обманный! Не пойду я в ваше место с этого мгновения; стала я чужой вам навеки" — 290) с уже цитированными словами из евангелия ("Что хватает меня, убито; что опутывает меня,

уничтожено... Узы забвения временны. Отныне я достигну покоя времени, вечности, в молчании” (16, 17–17.7)).

Однако своеобразие каждого текста не препятствовало тому, что их авторы полной мерой черпали отдельные обороты, образы из общего мифопоэтического фонда. Так, в евангелии мы находим слова: «И рождение сказала: “Не узрела я тебя нисходящей, а теперь вижу тебя восходящей. . .” Душа ответила и сказала: “Я узрела тебя. ты меня не узрела и меня не узнала. Я была для тебя как одеяние и ты меня не узнала”» (15,1–8). На наш взгляд, это напоминает повторяющийся несколько раз в книге I “Пистис София” вопрос архонтов, обращенный к Иисусу: “Как прошел через нас Господь Всего, а мы не узнали?” – и объяснение, что архонты видели одеяние света и из-за него не видели Господа (21–24).

Нельзя не заметить, что четырежды встречаемые в нашем переводе евангелия слова *разрешиться, разрешение* (чему в коптском тексте соответствует вωλ ἐνωλ, в древнегреческом оригинале, видимо, λύω и его производные) имеются и в пассаже из “Пистис София”. Специфическое значение, которое приобрели эти слова в данном пассаже, расширяет наше представление о лексическом комплексе вωλ, игравшем весьма существенную роль в гностических документах.

Можно было бы увеличить число схождений и расхождений в рассмотренных текстах, но в наши намерения не входит их исчерпать. Ограничимся наблюдением, возвращающим нас к теме знания. Она сквозная в пассаже из “Пистис София”. Начиная с первых слов о родившемся человеке, его частях, которые столь слабы, что еще ничего не осознают, – через постепенное становление их и осознание ими себя и своих целей, через муки мечущейся души живого человека, через расплату после смерти за содеянное им через постепенное “выпрямление” души – к завершению пути, когда “душа отдает свое знание (ἐπιτηδίη) и славу гимнов и печати всему месту тех, кто справа”. Период заканчивается словами: “. . . и идет она в место наследования” (292).

Мы не коснулись одной стороны этого знания, достаточно ясно выраженной в пассаже, – его связи с мистериями. Но сама по себе эта тема столь значительна для гностического творчества, что требует особого рассмотрения. В дальнейшем мы надеемся вернуться к ней, поскольку недооценка этой стороны гностических исканий грозит их искаженным пониманием. Мы обратимся при этом, в частности, и к “Пистис София”, поскольку данный памятник содержит интересный материал для исследований подобного рода.

В заключение предлагаем наш перевод пассажа из “Пистис София”, выполненный по изданию текста *Pistis Sophia* neu hrsg. von C. Schmidt. Coptica 2. Kopenhagen. 1925. S. 281–291. Нами были учтены также французский и немецкий переводы памятника: ΠΙΣΤΙΣ ΣΟΦΙΑ (Pistis-Sophia). Ouvrage gnostique de Valentin. Trad. par E. Amelineau. P., 1895. P. 145–151; Koptisch-Gnostische Schriften. . . S. 182–189.

(281) И когда Спаситель произнес эти слова, он снова продолжил речь к Марии: "Теперь же слушай, Мария, о словах, что ты меня спросила: Кто (или: что) принуждает человека к тому, чтобы он грешил?"

Теперь же слушай: "Когда дитя рождается, сила слаба в нем, и душа слаба в нем, и дух обманный слаб в нем, одним словом, все три слабы в нем, никто из них ничего не осознает, будь то хорошее, будь то плохое, — из-за глубины сна, очень глубокого. И опять же тело слабо, и дитя питается пищей мира архонтов, (282) и сила вбирает в себя часть силы, которая в пище, и душа вбирает в себя часть души, которая в пище, и дух обманный вбирает в себя часть злобы, которая в пище и его вожделениях. И тело вбирает в себя вещества, не осознавшее, которое в пище. Судьба (*μοῖσα*) же ничего не берет от пищи, ибо не смешана с ней, но мера, которая входит в мир с судьбой, также выходит с ней. И малопомалу сила, душа, дух обманный становятся большими, и каждый из них осознает в соответствии со своей природой: сила осознает поиск света горного, душа же осознает поиск места правды, которое смешано, то есть это место смешения; а дух обманный ищет все злодеяния, вожделения, все грехи; тело же не осознает ничего, лишь набирает силу из вещества. И теперь все три осознают, каждый в соответствии со своей природой. И несущие возмездие *Принимающие* посыпают служителей сопровождать их и быть свидетелями всех грехов, которые совершины, — для (установления) способа, по которому их будут карать в судилищах. И вслед за тем дух обманный (283) замечает и осознает все грехи и зло, что повелели ему (делать) душе архонты великого рока (*εὐαρμένη*), и он делает это душе. И внутренняя сила движет душу, побуждая ее искать место света и всю божественность, и дух обманный склоняет душу и принуждает ее к тому, чтобы она творила все свои беззакония, (возбуждала) все свои страсти, (творила) все свои грехи беспрестанно, и он постоянно придан душе и враждебен ей, побуждая ее совершить все эти злые дела и все эти грехи. И он принуждает служителей, несущих возмездие, к тому, чтобы они были свидетелями на нее во всех грехах, которые он принудит ее совершить. И также, когда она вознамерится отдохнуть ночью или днем, он повергает ее в пустой сон или в вожделения мира и побуждает ее возжаждать всякую вещь мира, одним словом, вовлекает (?) ее во все дела, которые ему повелели архонты, и он становится враждебным душе, побуждая ее делать то, что ей не нравится. Теперь же, Мария, вот это есть враг души, и это он принуждает ее, пока творит она все грехи. (284) Теперь же, когда время этого человека исполнилось, сначала выходит судьба и ведет этого человека к смерти с помощью архонтов и их уз, которыми связывает их рок. И затем идут несущие возмездие *Принимающие* и выводят эту душу из тела, а затем несущие возмездие *Принимающие* проводят три дня в кружении с этой душой по всем местам, посыпая ее во все зоны мира; следуют за этой душой дух обманный и судьба, а сила возвращается к деве света. И после трех дней несущие возмездие *Принимающие*

низводят эту душу в преисподнюю хаоса, и когда низведут ее в хаос, выдают ее карающим. И Принимающие возвращаются в свои места по устроению дел архонтов о выходе душ. И дух обманный становится принимающим душу, он придан ей и обличает ее сообразно (установленной) каре за грехи, которые он побудил ее совершить, и он пребывает в большой вражде к душе. И когда душа наполнится карой в хаосе, соответственно грехам, (285) которые совершила, дух обманный выводит ее из хаоса, он придан ей и обличает ее сообразно мести, по грехам, которые она совершила, и он выводит ее на путь архонтов середины. И когда достигнет их, они (архонты) спрашивают ее о тайнах судьбы, и когда она не находит их, спрашивают о их судьбе. И эти архонты карают эту душу, по грехам, коим она соответствует. Я расскажу вам о типе (*τύπος*) их кары, (говоря) о развертывании Всего. Когда же время кары этой души в судилищах архонтов середины исполнится, дух обманный выводит душу из всех мест архонтов середины, и он ведет ее на свет солнца согласно приказанию первого человека Иеу, и он подводит ее к судье, деве света. Она проверяет эту душу и находит, что она душа грешная, и бросает она в нее свою силу света для ее выпрямления, и тела и связи (*κοινωνία*) сознания (*αἴσθησις*), о типе коих я расскажу вам, (говоря) о развертывании Всего. И дева света опечатывает эту душу и передает оную одному из ее (286) Принимающих, и побуждает бросить ее в тело, соответствующее грехам, которые та совершила. И воистину говорю вам: не отпустит она эту душу из ее превращений (*μεταφορᾶ*) тела до тех пор, пока та не отдаст ее последний круг, по тем (грехам), коим она соответствует. Обо всем этом я расскажу вам – о их типе и о типе тел, куда бросают их, по грехам души, – обо всем этом я расскажу вам, когда скажу о развертывании Всего”.

Иисус снова продолжил речь, сказав: “Но когда есть душа, которая не послушала духа обманного во всех своих детах, стала благой и приняла тайны света, те, что во втором вместилище (*χωρῆμα*), или те, что в третьем вместилище, которые внутри, если время исхода этой души из тела исполнится, то дух обманный следует за этой душой – он вместе с судьбой – он следует на пути, которым она войдет в горние пределы; и прежде чем она удалится в горние, она изречет тайны разрешения печатей и всех уз духа обманного, коими архонты привязали его к душе, и когда это будет изречено, разрешаются узы духа обманного, и он прекращает идти (287) в этой душе и отпускает душу, согласно приказам, которые дали ему архонты великого рока, сказав ему: “Не отпускай эту душу, если она не изречет тебе тайны разрешения всех печатей, коими мы привязали тебя к душе”. Только когда душа изречет тайну разрешения печатей и всех уз духа обманного и он прекращает идти в душе и прекращает быть связанным с ней, в то же мгновение душа изрекает тайну и отпускает судьбу в ее место к архонтам, которые на пути середины. И она изрекает тайну и отпускает духа обманного к архонтам рока, в место, в котором они были связаны с ней. И в то же

мгновение она становится большим потоком света, светя ярко-ярко, и несущие возмездие Принимающие, те, которые вывели ее из тела, пугаются света этой души и падают ниц. И в то же мгновение эта душа становится большим потоком света, и она становится целиком крылом света и она пересекает все места архонтов и все строи света, пока не достигнет места его царствия, коего тайну она получила.

Но если эта душа, которая получила тайну в первом вместилище, что извне, когда она, (288) после того, как получила тайны, исполнит их и сорватится и совершил новый грех после исполнения тайн, и когда снова исполнится время выйти этой душе, (тогда) приходят несущие возмездие Принимающие и выводят эту душу из тела. И судьба и дух обманный следуют за этой душой, ибо дух обманный, привязанный к ней печатями и узами архонтов, сопровождает эту душу, которая бродит на путях духа обманного; она изрекает тайну разрешения всех уз и печатей, коими архонты привязали дух обманный к душе. И когда душа изрекает тайну разрешения печатей, тотчас узы печатей разрешаются, те, коими дух обманный был привязан к душе. И когда душа изрекает тайну разрешения печатей, тотчас разрешается дух обманный и прекращает быть приданным душе. И в то же мгновение душа изрекает тайну и удерживает дух обманный и судьбу и кладет им следовать за ней, но (289) не так, что один из них есть в ее власти, но она в их власти. И в то же мгновение приходят Принимающие этой души с тайнами, которые она получила, и забирают эту душу из рук несущих возмездие Принимающих, и Принимающие возвращаются к делам архонтов по устроению вывода душ. А Принимающие той души, которые принадлежат свету, становятся крылом света этой души и становятся одеянием света ей, и они не выводят ее в хаос, ибо невозможно вывести душу, которая получила тайну, но они выводят ее на путь архонтов середины. И когда достигнет она архонтов середины, выходят навстречу душе эти архонты, будучи в большом страхе, в сильном огне, в разных обличьях, одним словом, будучи в страхе непомерном. И в то же мгновение душа изрекает тайну их оправдания (*ἀπολογία*). И они очень пугаются и падают ниц, будучи в страхе перед тайной, которую она изрекла, и перед их оправданием. И эта душа отпускает им их судьбу, говоря им: (290) "Берите себе вашу судьбу! Не пойду я в ваши места с этого мгновения; стала я чужой вам навеки; пойду я в место моего наследования". Но когда она, душа, скажет им это, Принимающие света летят с ней в горные и ведут ее в зоны рока в то время, как она дает оправдание этому месту и его печатям, о чем я расскажу вам, (говоря) о развертывании тайн. И она дает архонтам дух обманный и говорит им тайну уз, которыми он привязан к ней, и она говорит им так: "Вот вам ваш дух обманный! Не пойду я в ваше место с этого мгновения; стала я чужой вам навеки". И она дает каждому его печать и его оправдание. А когда душа скажет это, Принимающие света летят с ней в горные (291) и выводят ее с зонов рока, и ведут ее во все зоны, в то время, как

она дает каждому месту его оправдание, а также оправдание всем местам и печати – тиранам царя, Адамаса; и она дает оправдание всем архонтам всех мест слева, о чьих всех оправданиях и печатях я расскажу вам тогда, когда расскажу вам о развертывании тайн. И опять эти Принимающие ведут эту душу к деве света, и опять эта душа дает деве света печати и славу гимнов. И дева света и семь других дев света все проверяют эту душу и все находят их знаки на ней и их печати и их крещение и их помазание (292). И дева света кладет печать на эту душу, и Принимающие света крестят эту душу и дают ей помазание духовное, и каждая дева света отмечает ее своей печатью. И опять Принимающие света передают ее великому Саваофу, благому, тому, кто у врат жизни, в месте тех, кто справа, тому, кого называют "Отец", и эта душа дает ему славу его гимнов, дает ему его печати, его оправдание, и Саваоф великий, благой, отмечает ее своими печатями. И душа отдает свое знание и славу гимнов и печати всему месту тех, кто справа; и все отмечают ее их печатями, и Мельхиседек, великий Принимающий света, тот, кто в месте тех, кто справа, прилагает печать к этой душе, и Принимающие Мельхиседека прилагают печати к этой душе и ведут ее в сокровищницу света. И она воздает славу и честь и хвалу гимнов и все печати всем местам света. И все, принадлежащие месту сокровищницы света, отмечают ее своими печатями, и идет она в место наследования".

В.Н. ТОПОРОВ

## МЕЙСТЕР ЭКХАРТ-ХУДОЖНИК И "АРЕОПАГИТИЧЕСКОЕ" НАСЛЕДСТВО

Связь Мейстера Экхарта с сочинениями Дионисия ("Псевдо-Дионисия") Ареопагита<sup>1</sup> не вызывает сомнений уже при первом знакомстве с этими авторами – тем более, что и сам Экхарт неоднократно ссылается на Дионисия. В данном случае внимание к этим двум авторам привлекается по более специальному и, кстати, до сих пор игнорируемому по-

<sup>1</sup> И. Нуцубидзе первым высказал аргументированное мнение о том, что под этим именем скрывается грузинский писатель V в. Петр Ивер. Независимым образом к этому же выводу пришел Хонигман, см.: Honigmann E. Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite // Mémoires de l'Académie Royale de Belgique: Classe de Lettres et des Sciences morales et politiques. T. 47. Fasc. 3. Bruxelles, 1952; ср. также: Roques R. Pierre l'Ibérien et le 'Corpus' dionysien // Revue d'histoire des religions. 145. 1954. P. 69–88; Engberding H. Kann Petrus Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden? // Orientalia Christiana Periodica. XXXVIII, 1954. S. 68–95/ Idem. Zur neuesten Identifizierung des Pseudo-Dionysius Areopagita // Philosophisches Jahrbuch, 1955. S. 218–226 etc.

воду — в связи с темой эстетически отмеченного, "художественного", хотя, как будет видно из дальнейшего, она в значительной степени укоренена в структуре содержания соответствующих концепций, в соотношении смыслов, "разыгрываемых" в них. Понятно, что такая укорененность не может считаться универсальной. Она представлена лишь в определенных ситуациях.

Действительно, существуют такие случаи соотношения между планами языка и сферой внеязыковых реалий, когда структура плана содержания в высокой степени точно (почти "зеркально"), изоморфно предопределяет структуру плана выражения, и сама столь же "зеркально" определяется характером референционной (денотативной) сферы. Говоря в общем, геометрия трех названных сфер — выражения, содержания, денотатов — оказывается единой или существенно сближенной. Другими словами, подходя к проблеме с несколько иной точки зрения, внеязыковая ("денотативная") геометрия не подвергается значительным изменениям при ее языковом воплощении. В связи с дальнейшим уместно обозначить две весьма нестандартные ситуации (учитывая при этом "заданный" порядок переходов от одной сферы к другой, или "воплощений") : 1) строгая детерминация фрагментарной структуры плана выражения со стороны плана содержания ("изоморфическая" индукция) и 2) строгая детерминация "поэтического" со стороны специфических структур плана содержания. Конкретно речь идет о таких концептуальных схемах (конструкциях), структура содержания которых достаточно полно и автоматически имплицирует "поэтический" характер текста "на выходе". В простейшем случае имеется в виду такое соотношение элементов плана содержания, когда при "естественней" передаче ("выражении") каждого из них на данном языке образуются схемы-конфигурации, совпадающие с фигурами и тропами, предусмотренными каталогом стандартных "поэтических" средств, к числу которых (если говорить об элементарных примерах) относятся разного рода "ступенчатые" конструкции (восходящие и нисходящие), противопоставления-контрасты (антонимия), отождествления (синонимия), уподобления (сравнения), институализированные типы локальных позиций элементов (прямая и обратная последовательность, чередование, охват и т.п.) и др., — шире и обобщеннее — разные типы игры в соблюдение "правил" и в нарушение их. Этот "геометризм" структуры разных планов не должен вызывать удивления: корни его нужно искать в "пространственности" самого языка и в отражении ее в поэтической функции языка, в способах транспозиции пространственного ряда во временной<sup>2</sup>, наконец, в "геометрических" шаблонах, с помощью которых язык "картирует" мир. Разу-

<sup>2</sup> Якобсоновское определение поэтической функции языка как проецирующей принцип эквивалентности с оси отбора (селекции) на ось комбинации (построение отдельных последовательностей) также предполагает операции, которые сродни геометрическим, и их результаты, несущие на себе отпечаток этих операций.

меется, что детерминированность одного плана другим не абсолютна. Язык всегда имеет в своем распоряжении альтернативный вариант выражения того же содержания, возможность внутреннего перевода одного типа конструкций другим. Восходящая схема может быть представлена как нисходящая, тождество может быть заподозрено в различиях, крайние члены противопоставления могут отсылать ко всему пространству между ними и, следовательно, к целому и единому, которое снимает, "нейтрализует" противопоставления, и т.п. Но возможность иного, "изнаночного" представления данной конфигурации не означает равновероятности ее появления в тексте (особенно "не-художественном"). Для реализации "иного" требуется изобретательность, в отдельных случаях – изощренность и почти всегда – дополнительная затрата усилий, нарушение принципа экономности.

В этом контексте есть все основания говорить о сугубой предрасположенности некоторых умозрительных или религиозных систем к "поэтической" форме выражения или – более операционно и эвристически – к наличию в соответствующих текстах поэтических фигур и тропов. Отчасти таково происхождение "поэтического" у Гераклита или Нагарджуны; на сходных основаниях можно предполагать, что учение Пифагора при его изложении не могло бы не имплицировать "поэтической" формы, и она не может быть в подобных случаях объяснена исключительно индивидуальными особенностями авторов таких текстов (расположенностью к поэтической форме), но, как правило, отсылает к особому типу текстов, в которых именно содержание выступает как главная причина поэтической формы. Не имея возможности здесь останавливаться на деталях, все-таки можно сказать: существуют веские основания утверждать, что "сильно конструктивные" концептуальные системы, тяготеющие к известного рода максимализму, к описаниям систематизирующе-унифицирующего типа с ориентацией на предельное, на тему тождества-различия и т.п. (напр., разные варианты апофатических, дуалистически-антитетических и других учений), выражаются в "поэтических" по преимуществу текстах.

В этом отношении особое место занимает Псевдо-Дионисий Ареопагит, с именем которого связывается так называемый "Corpus Aegopagiticum". Сочинения, составляющие этот корпус<sup>3</sup>, в значительной степени как раз и посвящены теоретическому описанию тех "сильно конструктивных" схем, которые естественным образом препрезентируются как "поэтические" фигуры. Конкретно речь идет о двух типах описания и двух модусах отождествления, построения аналогических рядов – о соединяющем и различающем богословии, катафатическом (утвердительном, положительном) и апофатическом (отрицательном) принципах, когда – соответственно – строится аналогия между "реальным"

<sup>3</sup> "Περὶ θείων ὄνοματῶν", "Περὶ μυστικῆς θεολογίας", "Περὶ τῆς οὐρανίας ἴεραρχίας", "Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἴεραρχίας", а также десять писем.

миром и прежде всего человеком, содной стороны, и Богом, с другой, и когда никакая аналогия такого рода невозможна и любое определение Бога оказывается отрицательным ("не такой", т.е. не- $x$ , где  $x$  — некое свойство, характеризующее объекты "реального" мира)<sup>4</sup>. В этой перспективе и сами божественные имена отсылают к мифопоэтической сфере, о чем писали Узенер, Кассирер и многие другие исследователи, и к модусу мистического, также обычно глубинно связанным или во всяком случае предрасполагающему к "поэтической" форме выражения.

Учение Псевдо-Дионисия, синтезирующее в себе ряд характерных черт неоплатонизма, особенно явно Прокла (впрочем, конечно, и Платона)<sup>5</sup>, и раннехристианской религиозной мысли (в частности, патристики)<sup>6</sup>, оказалось своеобразным фокусом, в котором пересеклись античные и христианские элементы и который стал источником многих религиоз-

<sup>4</sup>Сама ситуация двух типов описания-обозначения ( $D$  есть  $x$  и  $D$  не есть  $x$ ) как бы аналогична именно поэтической функции языка, предполагающей ориентацию на сообщение ради самого сообщения. Разумеется, эта аналогия частична и условна, но и при этих ограничениях она существенна. В более широком плане к этой ситуации подвергается и учение Дионисия об иерархиях, которым посвящены два его сочинения, а также в значительной мере и письма. См.: *Hathaway R. F. Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings. The Hague, 1969; Roques R. La notion de hiérarchie dans le Pseudo-Denys // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. XVII, 1940, 183–222; Idem. L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde chez le Pseudo-Denys. Paris, 1954* и др.

<sup>5</sup>Ср. прежде всего: *Koch H. Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen // Philologus* 54, 1895, 438–454; *Idem. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz, 1900; Stiglmayr J. Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel // Historisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 16, 1895, 253–273, 721–748; *Müller H.F. Dionysios. Proklos. Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie // Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd. XX. Hf. 3–4. 1918. 1–111; Della Volpe G. La dottrina del Areopagita e i suoi presupposti neoplatonici. Roma, 1941; Scimé S. Studi sul neoplatonismo, filosofia e teologia nelle Pseudo-Dionigi // Collana di Studi Filosofici. Vol. 1. 1953; Daniélou J. Platonisme et théologie mystique. Paris, 1954; Ivanka E. von. Zum Problem des christlichen Neuplatonismus. I: Was heisst eigentlich 'Christlichen Neuplatonismus'? Scholastik. 31, 1955. S. 31–40; II: Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Areopagita Neuplatoniker? // Ibid. 31, 1956. S. 384–403; Eadem. 'Teilhaben', 'Hervorgang', und 'Hierarchie' bei Pseudo-Dionysios und bei Proklos. Der 'Neuplatonismus' des Pseudo-Dionysios // Actes du Xle Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 1953). XII. Louvain, 1953. 153–158; Dempf A. Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius // Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Kl. Jg. 1962, Hf. 3. München, 1962. 3–18; Sheldon-Williams I.P. The Greek Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena // Cambridge History of Later Ancient and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967. 425–538 и др.*

<sup>6</sup>Ср.: *Puech H.Ch. La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique // Etudes carmélitaines. 23. 2. 1938. 33–53; Lossky V. Théologie mystique de l'Eglise d'Orient. Paris, 1944; Hornus J.M. Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de la mystique chrétienne en général // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. 27. 1947. 37–63; Daniélou J. Op. cit. etc.*

ных и философских концепций Средневековья и эпохи Возрождения. Среди испытавших на себе бесспорное влияние ареопагитических идей достаточно назвать Иоанна Дамаскина, Эригену, Фому Аквинского<sup>7</sup>, Григория Паламу, Максима Грека, Николая Кузанского и других. В этом ряду одно из первых мест занимает Мейстер Экхарт. Именно в связи с темой Экхарта-художника уместно обозначить некоторые принципы, объясняющие структуру концептуального каркаса ареопагитического учения и одновременно образующие как бы содержательные рамки "поэтики" Псевдо-Дионисия и шире всей соответствующей традиции.

Для Псевдо-Дионисия и ареопагитического наследия в целом существенно многообразие мира (весь его состав) и вместе с тем его целостность и единство<sup>8</sup>, обретаемые, в частности, через иерархию составляющих мир частей, возможность, как бы ни были разъединены части мира и противопоставлены друг другу, "прохождения" мира, т.е. его иерархического устройства, обнаруживающего связи, сопряжения, переходы, зависимости между его элементами (идея непрерывной лестницы, последовательного восхождения к богопочтанию как основа катафатической теологии)<sup>9</sup>; возможность "выхода" за пределы "реально-го" мира в сферу и ч то (апофатический принцип)<sup>10</sup> или, при несколько ином ракурсе, из сферы образов в "безобразное", незримое, скропленно-тайное; наличие поледовательного ряда отражений, перекодировок, образов и символов сущностей мира (система зеркал, отражающих чистый свет и передающих его от одного зеркала к другому; ср. об иносказательных обозначениях божественного на языке чувственного мира); признание антитетического принципа организации мира и его описания, ср. единый – многий, целостный – раздельный, подобный – иной, утвердительный – отрицательный, восходящий – нисходящий, обобщающий – различающий, безусловный – условный, свет – мрак, тайный – явленный, имеющий образ – безобразный, сущностный – сверхсущностный<sup>11</sup> и т.п.

"Естественный" языковой перевод этих принципов приводит к неки-

<sup>7</sup> Об этом влиянии писалось особенно много. Помимо трудов общего характера ср.: *Feder A. Des Aquinaten Kommentar zum Pseudo-Dionysius "De divinis nominibus". Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des hl. Thomas // Scholastik.* 8. 1926. 321–351; *Waldmann M. Thomas von Aquin und die mystische Theologie des ps. Dionysius // Geist und Leben.* 1949. April и др.

<sup>8</sup> Ср.: *Semmelroth O. Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita // Scholastik.* 25. 1950. 389–403.

<sup>9</sup> *Semmelroth O. Die Lehre des Pseudo-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht // Scholastik.* 29. 1954. 24–52 и др.

<sup>10</sup> См.: *Lossky V. La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite/ Revue des sciences philosophiques et théologiques.* 28. 1939. 204–221; *Roques R. Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys // Bulletin de l'Associations Guillaume Budé.* 1957. 97–112 и др.

<sup>11</sup> Ср., например: "каким образом сверхсущностный Иисус сущностно и через истину вочеловечился" ("Таинственное богословие" 3, 1032: πῶς δὲ ὑπερούσιος

им аналогом "поэтических" структур институализированного типа, т.е. к "фигурам", в частности, "предельным" в силу разных обстоятельств — или потому, что речь идет об особом типе знаков, открывающих последнюю доступную знакам глубину реального мира (символы), или потому, что сама "фигура" обозначает "предельное" из допустимых сочетания противоположных, казалось бы, взаимоисключающих элементов, своим столкновением (пересечением) образующих эту фигуру (оксюморон, парадокс, алогизм и т.п.). Псевдо-Дионисий отчетливо сознает эвристическую ценность подобных конструкций и их назначение и природу. Рассуждая об "отдаленных" символах, кажущихся иногда абсурдными и даже кощунственными (ср. образ черва при изображении Христа), он предостерегает читателя от осуждения им использования таких образов применительно к священным предметам и особо подчеркивает, что само удивление перед неуместным сочетанием изображаемого и изображенного побуждает ум преодолевать этот разрыв, разгадывая при этом тайну значения изображаемого. Роль такой разведенности, контрастности, трудной сопрягаемости подобных образов сознавалась Псевдо-Дионисием, и в этом приеме он, конечно, видел средство обнажения скрытых смыслов и связей между ними (ср. позднее сформулированный эффект "остранения", всегда апеллирующий к сфере поэтического). В этом отношении автор "Ареопагитик" продолжает идеи Августина, содержащиеся в ряде его высказываний<sup>12</sup>, прежде всего о том пути познания, идя по которому человек открывает для себя одновременно и "лестницу красоты", ту последовательность ступеней красоты, которая, обучая его, ведет от вещественного, зримого, проходящего к невещественному, незримому, вечному, т.е. к поистине подлинному, открывающемуся только духовному взору.

"Ἴησοῦς ἀνθρωποφυῆας ἀληθεύας οὐσίωται). К соотношению двух этих качеств у Псевдо-Дионисия ср.: "Сверхсущностная троица, сверхбожественная и сверхблагая [Τριάς ὑπερούσιε, καὶ ὑπέρθεε, καὶ ὑπεράγαδε...] ... возвели нас за пределы познания и за пределы света, на ту наивысшую вершину, где неразложимые, абсолютные и непреложные таинства богословия открывают мрак таинственного безмолвия, превышающий всякий свет" (Там же. I, 997А). Сама идея "сверх" (ὑπέρ) как выхода за пределы, т.е. преодоления и устранения их, реализует один из вариантов языкового выражения апофатизма. Она связана с особого рода восходящим движением (ср.: "Поднимемся еще выше [ἀνιώντες] и скажем, что она [причина сущего. — В.Т.] не есть ни душа, ни ум..."). Там же. 5.1046Д). Ср. также "Об именах Божиих" II, § 3, "Об обобщающих именах: "...сверхблаго, сверхбожество, сверхсущность, сверхжизнь, сверхмудрость, которые через пре в о с х о д с т в о выражают о т р и ц а н и е..." [...]τὸ ὑπεράγαδον, τὸ ὑπέρθεον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπερκών, τὸ ὑπερσοφόν, καὶ σοὶ τῆς ὑπεροχήκτης ἐστιν ἄφαρέσσεως].

<sup>12</sup> Ср.: "Никто, однако, не может сомневаться в том, что, во-первых, в некоторых случаях приятнее приобретать знания с помощью образов и что, во-вторых, найденное с трудом всегда доставляет больше радости", а также мысль о потребности приносящего удовольствие движения от загадки к ответу, от образа к стоящей за ним духовной истине, о чем см. подробнее: Гильберт К., Кун Г. История эстетики. М.: 1960. 172—173.

В своем учении о "священномачалии" Псевдо-Дионисий как раз и формулирует связь смысловой структуры мира с красотой и идею богоодражания, богоподобия, которая будет очень важна и для Экхарта. "Священномачалием (*ἱεραρχίᾳ*), я называю священное устроение (порядок – *τάξις ἱερὰ*), знание (*ἐπιστήμη*) и действование (*ἐνέργεια*), в меру возможного уподобляющие себя богообразию и в силу сообщенных им от Бога озарений ведущие нас к богоодражанию посредством некоего соответствия (*Ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τῷ θεομήποντος ἀναγομένη*). Подобающая Богу к р а с о т а (*θεοπρεπές κάλλος*), неразложимая, благая (*ἀγαθόν*), таинственноначальная, безусловно, не входит в смещение ни с каким неподобием (*ῳδομούρτης*); и все же она способна уделять каждому по его достоинству долю своего света и каждого приводить в божественнейшем таинстве посвящения к звуанию со своим неизменяемым лицом. — Итак, цель священномачалия есть уподобление Богу и соединение с Ним в меру возможного, и в Боге оно имеет наставника всего священного знания и действования. Непрестанно сосредоточивая созерцание на его божественнейшем благолепии и в меру возможного воссоздавая это благолепие в себе, оно делает из своих причастников изображения Божества или как бы чрезвычайно ясные и незамутненные зеркала (*ἴσοπτρα*), способные отразить начальный свет и излучение первобожественности (*τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς*); зеркала эти, свято восприняв доверенное им озарение, незамедлительно и безо всякой зависти отдают его последующим сообразно с богоначальными законами [...]. Поэтому тот, кто говорит о священномачалии, разумеет под ним некоторый священный мирообъемлющий порядок, который есть образ богоначальной к р а с о т ы (*εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὡραιότητος*) и который осуществляет через ряды священноначального устроения и знания таинства своего просветления, в меру возможного уподобляясь своему началу" ("О небесной иерархии" 3, 1–2, 164D–165B).

Приведенный фрагмент – квинтэссенция "эстетического" у Псевдо-Дионисия и вместе с тем определение его локуса. Само мироустройство оказывается образом богоначальной красоты, и, следовательно, красота коренится в идее божественного мироустройства<sup>13</sup>. Мир – иерархия света; светолучение пронизывает его, и, взятое в своей высшей точке, оно символизирует сущность божественного<sup>14</sup>. "Эстетическое" не игнори-

<sup>13</sup> В этой точке Псевдо-Дионисий, конечно, обнаруживает свою принадлежность к традиции, обозначенной именем Плотина и определяемой, с одной стороны, – пониманием красоты как воплощения идеи (отсюда любовь к красоте – как метафизическая тоска по своей духовной отчизне) и развенчиванием представления о ней как о гармонии, а, с другой стороны, особой чуткостью к "эстетическому" – красота и в целокупности структуры вселенной и в искусности конкретных частных форм, зеркал общей идеи.

<sup>14</sup> О свете у Псевдо-Дионисия см.: Semmelroth O. Gottes ausstrahlendes Licht. Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita // Scholastik. 28. 1953. 481–503, по материалам его диссертации (Das ausstrahlende und emporziehen-

руется, не отменено, но красота становится трансцендентной, имманентной и более дистанцированной; ее "интенсиональная" сфера сдвинута по сравнению с нормами других эпох в развитии вкуса. Такое "эстетическое" предполагает, конечно, особого субъекта соответствующего чувства и знание его духовно-ментальной структуры, из которой оно выводится. Но при этом едва ли можно забывать о том, что можно назвать эстетической чуткостью (природной или благоприобретенной). Упомянутый выше отрывок о "чувственном огне", как и ряд других мест в "Ареопагитиках", позволяет думать, что "эстетическое" возникает не только как оплотнение при движении сверху вниз, от божественного, от идеи, но и непосредственно, так сказать, снизу, от той эмпирической, сиюминутной захваченности конкретными образами, которые лишь на следующем шаге подверстываются к "священноначалию" мира, "оправдываются" им. Более того, практически восприятие "огненных" красот в отрывке о Иезекииле (огненные колеса, реки, престолы, существа) само по себе может отсыпать к запредельному трансцендентному свету подобному тому, как "эстетически" сильное впечатление от зrimого солнечного шара вело Плотина к идеи еще более великолепного, но незримого солнца ("Эннеады" II, 9, 4)<sup>15</sup>.

В свете сказанного понятно, что "поэтическое" в текстах Псевдо-Дионисия рождается не только из навязанных структуре этих текстов особенностей "геометрии" смысловых конфигураций, но и из непосредственной чуткости автора к "поэтическому", позволяющей ему улавливать его и направляющей его к воспроизведению его, т.е. к актуализации соответствующей функции, определяемой ориентацией сообще-

---

de Licht. Die Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita in systematischer Darstellung. Bonn, 1947). С этим запредельным светом (напоминание о нем – тот "чувственный огонь", о котором говорится в "Небесной иерархии" в связи с Иезекилем) соотнесено и то, видение–созерцание, которое играет такую важную роль в текстах Дионисия. См.: Roques R. Significations et conditions de la contemplation dionysienne // Bulletin de littérature ecclésiastique, publiée par l'Institut catholique de Toulouse. 52. 1951. 44–56; Idem. Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys // Dictionnaire de Spiritualité, ascétique, et mystique, doctrine et histoire. II. Paris. 1952. 1885–1911; Ibid. III. 1954. 1785–1787; Völker W. Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita. Wiesbaden. 1958; Lossky V. Vision de Dieu. Neuchâtel. 1962 etc.; cp. из более ранних работ: Morel F. Essai sur l'introversion mystique. Etude psychologique de Pseudo-Denys l'Areopagite et de quelques autres cas de mysticisme. Genève. 1918. 31–137.

<sup>15</sup> Солнце как пример и как эталон в близком контексте выступает и у Псевдо-Дионисия – "Ибо как наше солнце не рассуждает или предпочтительно выбирает, но в силу самого своего существования освещает все, что в меру своих сил способно приобщиться к его свету, так и благо, которое превосходит солнце, подобно тому, как запредельный образ превосходит слабое свое изображение, проливая [его] на все существующее в меру его восприимчивости" ("Об именах Божих" IV, §1). Об отношении прекрасного и благого, столь существенном для Фомы Аквинского, сказано тут же (IV, §7): "Прекрасное и благое является опять-таки взаимообщением всех во всем соответственно возможностям каждого...".

ния на само сообщение. В этой связи внимание должно быть обращено на само учение о символическом богословии и о божественных именах (ср. особый акцент на краю текста как одном из имен Бога), а также на множество образов единого божественного "безобразного"<sup>16</sup>. Скупая (помимо той, что коренится непосредственно в языке) и хорошо контролируемая образность сочинений Псевдо-Дионисия также свидетельствует о том, что перед нами, несомненно, поэт и художник ("В наших Богословских начертаниях мы воспевали [ὑμητός αὐτεν] основоположения утвердительного богословия..." — "Таинственное богословие" 3, 1032)<sup>17</sup>, чье наследие стало одним из краеугольных камней средневековой эстетики, значение которой в наши дни представляется несравненно большим, чем полагали в XIX в., когда ей нередко вообще отказывали в существовании.

\* \* \*

Я ими всеми побежден,  
И только в том моя победа.

Одним из самых замечательных продолжателей Псевдо-Дионисия был Майстер Экхарт. Разумеется, его роль не исчерпывается "продолжением" традиции (он сам был оригинальным и выдающимся религиозным мыслителем, богословом и писателем—художником), но все-таки и эта сто-

<sup>16</sup> В широком контексте этой темы находит себе место и проблема "подобия" вообще и вопрос об аналогиях в частности. См.: *Lossky V. La notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyenâge*. 5. 1930. 1930. 279–309 и т.п.

<sup>17</sup> Если говорить о наиболее броских "поэтических" ходах Псевдо-Дионисия, объединяющих его (иногда посты тождественных) с Экхартом, то уместно напомнить о таких парадоксах, как-то: "...таинства богословия открывают мрак таинственного безмолвия, превышающий всякий свет" ("Таинственное богословие", 1, 997А); — "Божественный мрак — это тот недосягаемый свет, в котором ... обитает Бог. Свет этот незрим по причине чрезмерной ясности..." (Письма V. "Послание к Дорофею", 1074А). Естественно, следует помнить и о содержательном фоне, также изобилующем общими элементами (премудрость, любовь, бездна /βάθος — *apgrunt*/, сокровенное и т.п.), и о значительном "подобии" языковых структур, имеющих своей основой апофатическую установку. См. о ней: *Scazzoso P. Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Aleopagita. Introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisiiane*. Milano. 1967. Каким образом апофатизм связан с единением Бога, а отрешенность (*ἀπόστασις* при *Abegescheid*енheit у Экхарта, см. ниже) ума с достижением красоты, светолучения (о них см. "Об именах Божих", гл. IV), премудрости, кратко и образно сказано у Псевдо-Дионисия (там же, гл. VII, §3): "Однако же наиболее божественное познание Бога [*ἡ θεοτάτη τοῦ Θεοῦ γνῶση*] мы обретаем, познавая его неведением [*ἀγνωσίας γεγνωσκομένη*] в превосходящем разум единении, когда наш ум, отречившись [*δύος ἀποστάσεων*] от всего существующего и затем оставив самого себя, соединяется с пресвятными лучами [*ἐνυφῆ ταῖς ὑπερφαέσσων ἀκτῖσι*] и оттуда, с того света, осиявается неизведанной бездной /премудрости/ [*ἔλλαμπόμενος τῷ ἀνεξερευνήτῳ βάθει*]."

рона его деятельности очень важна — и для понимания творчества самого Экхарта и для понимания того, как осуществлялась рецепция ареопагитических идей позже<sup>18</sup>. Мейстер Экхарт глубоко усвоил не только концептуальную сторону учения Псевдо-Дионисия, о чём здесь будет сказано лишь при случае, но и основные принципы и приемы "ареопагитической" поэтики — круг тем, структуру ее элементов вплоть до конкретных фигур и образов (мрак и свет, сокровенное Слово и глубокое молчание, любовь, превращающая человека в то, что он любит, и т.п.). Эта зависимость Экхарта от Псевдо-Дионисия, очевидная с первого взгляда, подтверждена и непосредственными свидетельствами немецкого писателя, постоянно ссылающегося в своих проповедях на Ареопагита и обильно цитирующего его в ряде ключевых точек своих сочинений<sup>19</sup>. При этом большая часть упоминаний Псевдо-Дионисия весьма значима и находится в связи с основными темами — Бог не имеет ни своего образа, ни подобия, ибо он все добро, вся истина, все сущее; душа, отрешающаяся от всего созданного, теряет свое имя и вбирает в себя Бога; неведение — высочайшее совершенство, неделание — высочайшее дело; отречение как условие узрения высшего блага; истинное познание Бога — признание, что он Нечто неведомое; одно единое — жизнь всего живущего, бытие всего сущего, свет всех светов; Бог и проблема наименования, дарование Богом своего подобия разумной душе; необходимость идти к Богу со слепыми глазами и отрешенным чувством; связь между прекращением для духа существования Бога и уничтожением первообраза как вечной его первопричины; Бог как Ничто и т.п.

Несколько примеров, данных пунктиро<sup>20</sup>. Ср.: "Итак, если надлежит

<sup>18</sup> К посредствующей роли Экхарта в отношении Николая Кузанского см.: Wackerzapf H. Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450). Münster, 1962.

<sup>19</sup> В проповедях ссылки на Псевдо-Дионисия встречаются около 25 раз ( некоторая неопределенность зависит от неясности в выборе рукописей, которые считаются наиболее аутентичными), т.е. столько же, сколько на апостола Павла, и чаще, чем на слова Христа и евангелистов, вместе взятых ( среди них предпочтение в цитации принадлежит Иоанну), не говоря уж о ссылках на Августина (их несколько более десятка) и единичных упоминаниях Св. Бернарда, Исидора, Авиценны, Иоанна Златоуста, Св. Григория, епископа Альбхарда и др. Поэтические пристрастия Экхарта можно усмотреть в отсылках (и цитатах) к "Песни Песней" и псалмам Давида.

<sup>20</sup> Переводы цитируются по книге: Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения. Перевод со средне-верхненемецкого и вступительная статья М.В. Сабашниковой. М., 1912. Оригинальные тексты Экхарта используются по изданиям: *Meister Eckhart. Unveränderte Auflage / Hrsg. von Franz Pfeiffer*, Göttingen, 1906, II (1. Aufl. – 1857) и *Meister Eckhart. Schriften und Predigten* (Aus dem Mittelhochdeutsch übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner. Leipzig, 1903 (Jena, 1923)). В ряде случаев пришлось обращаться к другим изданиям: *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Bd. 1–2*. Stuttgart–Berlin, 1936–1970; *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate / Herausgegeben und übersetzt von J.L. Quint*. München, 1955; *Meister Eckhart. Die deutschen Werke*. Herausgegeben von J.L. Quint // Gesamtausgabe der deutschen

Богу сказать в душе Свое Слово, она должна пребывать в мире и покое; тогда Он изрекает в душе Свое Слово и Себя Самого, не образ, но Себя Самого! Дионисий говорит (*Dionysius sprichet*): Бог не имеет ни Своего образа, ни подобия, ибо Он по существу Своему все добро, вся истина, все сущее [...]. К этому призывал Дионисий своего ученика Тимофея и говорил: [...] ты должен с безмятежным чувством устремиться за пределы самого себя, душевных сил, за пределы образа и существа в сокровенный тихий мрак, дабы ты пришел к познанию неведомого сверхбожеского Бога! [...]”; – “В этом смысле мы можем принять то, что сказал Дионисий по поводу слов Св. Павла: «Вас много, что ищут венца, и все же он будет дан лишь одному». Все силы души стремятся к венцу, но он будет дан лишь единой сущности. На это и говорит Дионисий: исканье венца означает отречение от всего созданного и слияние с несозданным [...]”; – “Ученики Святого Дионисия спросили его, отчего Тимофея превосходит их всех в совершенстве? И Дионисий ответил им: “Тимофей – богоносец; кто силен в этом, тот превосходит всех людей” [...]”, – “Тут уместно привести увещание св. Дионисия [...]. Это сказал Дионисий”; – “Это имел в виду св. Дионисий, когда говорил: «Он живет в тишине, она же вне всякого образа»”; – “О нем говорит Дионисий: одно единое есть жизнь всего живущего, бытие всего сущего; разум всего разумеющего, естество всех естеств, свет всех светов [...]. И все не свет, не жизнь, не естество! Первое, говорит Дионисий, превыше всякого наименования: оно не поддается ни любви, ни разумению, ни ощущению [...]”; – “[...] И это разумное бытие, или Бог даровал Свое подобие разумной душе, – так говорит достойный Дионисий [...]”; – “Об этом так выразился Дионисий [...]: «Ах, сердечный друг, неужто не услышим мы больше никогда сладкогласного учителя нашего?»”; – “Достойный Дионисий замечает: «как только для духа перестает существовать Бог, так нет для него и первообраза, представляющего его вечную первопричину»”; – “Итак, когда Дионисий говорит: «нет больше Бога для духа»,

---

und lateinischen Werke. Stuttgart. 1958. Cp. также: *Meister Eckhart. Schriften*. Jena, 1943; *Meister Eckhart. Die lateinischen Werke, Expositio Exodi 16*. Hrsg. von Benz u.a. // Gesamtausgabe... Stuttgart. 1956; *Meister Eckhart. A Modern Translation / Translated by R.B. Blackney*. N.Y., 1941. – Несомненно, русский читатель нуждается в более полном переводе сочинений Экхарта – тем более, что между ними и русской софизической традицией немало общего. Для начального знакомства с “экхартовской” мистической традицией могут быть использованы – *Kunisch H. Eckhart – Tauler – Seuse. Ein Textbuch aus der altedutschen Mystik* // Rowohlt's Klassiker. N 31; *Quint J. Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters*. Halle. 1952; *Bizer J.A. Mystiques allemands du XIV-e siecle. Eckhart – Suso – Tauler. Choix de textes*. Paris. 1957, а также: *Pfeiffer F. Deutsche Mystiker des Mittelalters*. Bd. 1–2. Leipzig. 1845–1857; *Greith C. Die deutsche Mystik im Predigerorden*. 1861; *Preger W. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*. Bd. I–III. 1874. 1881. 1893; *Langenbergs R. Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik*. 1902; *Bernhard J. Die philosophische Mystik des Mittelalters*. München, 1922; *Gieraths G. Reichtum des Lebens. Die deutsche Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts*. Düsseldorf. 1956.

под этим разумеет он то, что я только что изложил [...] Ибо – так сказал достойный Дионисий – «и его вечный прообраз уничтожится для духа»; – «Относительно этого достойный Дионисий говорит: «Господи, приведи меня туда, где Ты – Ничто!». Это значит: «приведи меня, Господи, туда, где Ты превышаешь всякий сътворенный разум». [...] Бог есть Ничто, говорил Дионисий. Под этим можно разуметь то, что у Августина выражено так: Бог есть Все. Это значит: в Нем нет ничего! А когда Дионисий говорит: «Бог есть Ничто» – это значит: никаких «вещей» нет у Него! [...]»; – «Ибо любовь, говорит святой Дионисий, такова по природе своей, что превращает человека в то, что он любит. Поэтому человек должен быть таким, чтобы вся жизнь его была любовью»; – «Но когда через это для духа нет больше Бога, то нет для него больше и вечного прообраза, который тем не менее есть его первоисточник, как замечает святой Дионисий. В прообразе душе присущее еще подобие, ибо Сын подобен Отцу»; – «Об этом Дионисий и говорил: высшая радость духа связана с уничтожением его прообраза [...]» и др.

Эти "псевдо-Дионисиевы" фрагменты в текстах Экхарта, состоящие из цитат из сочинений Ареопагита или близких к тексту переложений его мыслей, образуют своего рода прерывистый "ядерный" текст-резюме. Псевдо-Дионисий, который задает Экхарту и значительную часть его содержания и определенные языковые и стилистические ходы, которые, будучи осмыслены и обобщены, как бы по инерции переходят за пределы этого "псевдо-Дионисиева" текста и начинают уже работать в оригинальном тексте Мейстера Экхарта, существенно определяя и его "поэтическую" структуру. Разумеется, этим ареопагитическим наследием Экхарт не исчерпывается, но о нем нужно постоянно помнить, хотя и оно шире, чем просто собственность Псевдо-Дионисия и восходит к более глубокой традиции.

Мейстер Экхарт привлекает к себе внимание исследователей прежде всего как величайший религиозный мыслитель Средневековья, богослов и философ, мистик и провидец, идеи которого оказали влияние на многих – на Друга Господня в Оберланде и Лютера, Николая Кузанского и Беме, Фихте и Шеллинга, Гегеля и Гете, Ницше и Гайдеггера и др. Глубинный контекст и субстрат сочинений Экхарта ясен: они составляют часть длительной, но прерывной традиции апофатического богословия, взятой в ее мистически-«художественном» варианте и засвидетельствованной Упанишадами, некоторыми направлениями буддийского религиозного умозрения ("Дхаммапада"<sup>21</sup>, "отрицательная отно-

<sup>21</sup> Ср. образы души как крепости (*bürgelin der sèle*, ср. *hütte des geistes*), иного берега (по ту сторону, через море – *fuor über mēr*) и пристани ("Оттого пристань души не в Нем [в Христе. – В.Т.], но она должна [...] пройти через Него"], "отбрасывания" (в "Дхаммападе" название того, кто "отбрасывает" /грех, зло/ – *bāhita* образует figura etymologica с *brāhma*=*bāhman*, т.е. тем, кто как раз и характеризуется "отбрасыванием" греховного – *bāhiapāro ti brāhmaṇo*. XVI, 388; ср. у Экхарта образ разумного человека, отбрасывающего все, что не есть Бог),

сительность” Нагарджуны, дзен-буддизм и др.), Лао-цзы<sup>22</sup>, неоплатонизмом (особенно Прокл), раннехристианским богословием и Псевдо-Дионисием, суфизмом и т.п., не говоря уж о сходных явлениях в более поздние эпохи. Несмотря на бесспорную оригинальность и сугубую индивидуальность каждого из этих примеров, содержательное, конструктивное и эмоционально-“поэтическое” единство их, несомненно, сохраняется, поскольку оно основано на некоем “пределном” состоянии души и/или на установке разума, ориентирующегося на экстремальные возможности в логически-конструктивной сфере.

Отношение Экхарта к сфере “художественного” и его место в истории немецкой и мировой литературы, однако, исследованы недостаточно и общее заключение остается недостаточно ясным. Артистичность натуры Экхарта, сопряженная с нею эмоциональность и отзывчивость, как и эстетическая ценность его творений, тем не менее вне всякого сомнения. Но исследователи, даже когда они касаются этой стороны творчества Экхарта, отводят этим сторонам место на периферии и видят их проявления слишком узко, обычно в частностях и разрозненных деталях. Это искажение (или недооценка) масштабов отчасти объясняется следованием традиции, слишком поверхностно трактующей формы проявления художественного начала, тогда как – “искусство ..., наоборот, нечто узкое и сосредоточенное, обозначение начала, входящего в состав художественного произведения, название примененной в нем силы или разработанной истины”, – как скажет Пастернак в своем романе, продолжив: “И мне искусство никогда не казалось предметом или стороной формы, но скорее таинственной и скрытой частью содержания”. Но недооценка “искусства” Экхарта–художника в значительной степени вытекает из игнорирования как раз той сферы, и не поддающейся механическим экспликациям “поэтической” доминанты, воздействие которой может осуществляться и в формах, не фиксируемых сознанием с достаточной очевидностью (это, однако, не означает невозможности выявления скрытого и узревания за образами более глубокого пласта “бездобразного”. О скровенном Слове (*ein verborgen wort*), приходящем среди глубокого молчания, во мраке ночи, сказано самим Экхартом: “Теперь ты скажешь: ах, сударь, вы хотите извратить естественную жизнь души! Такова ее природа, что она познается в нешире и чутствами и в образах, хотите ли вы нарушить этот порядок? – Но что ты знаешь о том, какие возможности заложены Богом в человеческой природе, которые еще не до конца описаны, больше того – которые скрыты?”<sup>23</sup> Ибо те, что писали о воз- “тысячи” (ср. особую главу о тысяче в “Дхаммападе”), которая меньше, чем один, если он добродетелен, и т.п.

<sup>22</sup> Cp.: *Folbert O. Meister Eckhart und Laotse*, 1925.

<sup>23</sup> Cp.: [...] ir nātūre daz si durch die sinne neme und in bilden: wellent ir den orden umbe kēren? Nein! waz weistū, was adels got habe geleit in die nātūre, diu noch alle geschrieben sint, mēr: noch verborgen?

можностях души, не пошли дальше того, к чему привел их естественный разум: ни разу не дошли они до самой глубины. Оттого многое должно быть скрытым для них и осталось им неизвестны<sup>24</sup>. Поэтому говорит пророк: я хочу сидеть и молчать и слушать хочу<sup>25</sup>, что Бог говорит во мне. Оттого, что так сокровенно оно, оттого пришло это Слово в ночи, во мраке<sup>26</sup>".

К Слову, имени, образу Экхарт обращается постоянно. Эта доставшаяся ему в наследие "ареопагитическая" тема оказывается ключевой для него и как для мыслителя, и как для богослова, и как для художника. В комментарии к фразе *Missus est Gabriel angelus* (Luc. I, 26) Экхарт излагает свое понимание рождения Слова – от бесплотного слова к образу его и произнесенному слову как актуализации сокровенного Слова: "Когда какое-нибудь слово воспринято моим рассудком, оно так бесплотно и чисто [sô *kleinlich unde so lîter*] вначале, что это поистине слово, до тех пор, пока, представляя его себе, я не превращу его в некий обraz<sup>27</sup>, и только, в-третьих, оно выговаривается ртом [... *wirt ez ûzwendie gesprochen mit dem munde*] и тогда – это лишь выявление сокровенного слова [*ein offenbârunge des inren wortes*]. Слово выговаривается внутренне в сердце души, в ее сокровеннейшем и чистейшем<sup>28</sup>. В голове же души, в разуме ее – там совершается это рождение [*disiu geburt geschehe*]". Истинное Слово рождается, и рождение один из основных его предикатов. Это – вечное рождение, поскольку Бог-Отец непрестанно совершает его в вечности, а люди спрятывают этот праздник во времени, им отпущенном. "В какой же области совершенной души произносит Отец свое Слово? – вопрошают Экхарт. – Ибо все, что я говорю здесь, относится только к совершенному человеку, которыйшел и идет путями Божими, но не к первобытному и неприготовленному человеку, потому что такому человеку это рождение – неизвестно и совершенно чуждо". Об этом Слове – целая проповедь Экхарта, в которой и выявляется подлинная природа Слова. "«Среди молчания было во мне сказано сокровенное Слово»<sup>29</sup>. О Господи, где то молчание и где то место, в котором изрекается это Слово? – Оно в самом чистом, самом нежном, что есть в душе, в самом благородном, в основе и в сущности души<sup>30</sup>. Там – глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или обraz<sup>31</sup>; ни одно действие или познанье

<sup>24</sup> sie enwâren nie in den grunt kommen; des muoste in vil verborgen sîn unde bleip in unbestant.

<sup>25</sup> wil swigen unde wil horen.

<sup>26</sup> Wan ez sô verborgen ist, dar umbe kom diz wort in der naht in deme dünsternüsse.

<sup>27</sup> daz ez ein wâr wort ist, è ez ge b i l d e t werde in mîme gedanke.

<sup>28</sup> Also wirt daz êwige wort gesprochen in dem innegisten und in dem lüteresten und in dem hæhesten der selen vernunftigkeit.

<sup>29</sup> [...]. enmiten in daz swigen wart mir in gesprochen ein verborgen wort.

<sup>30</sup> in dem grunde, jâ in dem wesenne der sèle.

<sup>31</sup> [...] kein b i l d e, weder von ir selber noch von keiner crâture.

не достигает там души и никакого образа не ведает она там, и не знает ни о себе, ни о другой твари” – и несколько далее: “Но в самой сущности нет действия [...], в самой основе – одно глубокое молчание<sup>32</sup>. Только здесь покой и обитель для того рождения, для того, чтобы Бог-Отец изрек здесь свое Слово, ибо эта обитель по природе своей доступна только божественной сущности без всякого посредника. Здесь Бог входит в душу всецело, а не частью Своей. Здесь входит Он в основу души. [...] Тварь не проникает в глубину души, она должна оставаться наружу, вместе с силами. Только здесь могла бы она созерцать свой образ<sup>33</sup>, с помощью которого она сюда вошла и нашла приют”.

Эти рассуждения образуют своего рода введение к изложению того, как должен пониматься образ. “Ибо когда силы души приходят в соприкосновение с тварью, они берут и создают ее образ и подобие, и вбирают это в себя<sup>34</sup>. Так познают они тварь. Дальше этого тварь не может войти в души; а душа приближается к твари лишь тем, что она сперва всецело принимает в себя ее образ. Только посредством осуществленного в воображении образа, она приближается к творениям, ибо образ есть нечто, что душа создает с помощью сил<sup>35</sup>. Будь то камень, человек, роза или еще что другое, что она хочет познать, она всегда воспринимает образ, который она прежде получила от них<sup>36</sup>, и таким путем она может с ними соединиться”.

Особенно существенны выдвигаемые Экхартом мотивы восприятия образа извне, через внешние чувства – “нет для души ничего более неведомого, чем она сама для себя [...] душа не может создать или получить своего образа, поэтому ей нечем познать себя самое. Ибо всякий образ приходит через внешние чувства: от того она не может иметь своего образа. Поэтому она знает все, только не самое себя [...] она свободна внутри от всяких посредников и образов, в этом и заключается причина, почему Бог может без образа и подобия свободно соединиться с ней”<sup>37</sup>. Продолжив цепь этих рассуждений, Экхарт готов на минуту встать на место своего собеседника – “Теперь вы могли бы сказать: «Ведь по природе души, в ней одни только образы!»”, и тут же разъясняет эту естественную для “несовершенного”

<sup>32</sup> *in dem grunde dt ist daz mitel swigen.*

<sup>33</sup> *Dâ siht si wol ir bilde an.*

<sup>34</sup> [...] *sô nemet sie unde schöpfent bilde unde gelîchnisse von der creatûre unde ziehent daz in sich.*

<sup>35</sup> ... *daz diu sèle schöpfet mit den kreften;* ср. выше об искусстве как названии примененной в художественном произведении силы.

<sup>36</sup> ... *sô nimet si daz bilde her für, daz si vor in gezogen hat [...].*

<sup>37</sup> С продолжением – “Но всегда, когда человек таким способом воспринимает образ, этот последний должен войти в него извне, через внешние чувства. Поэтому нет для души ничего более неведомого, чем она сама для себя, [...] душа не может создать или получить своего образа, поэтому ей нечем познать себя самое. Ибо всякий образ приходит через внешние чувства: оттого она не может иметь своего образа...”.

сознания ошибку: "Нет, это не так, иначе душа никогда не была бы блаженной. Ибо Бог не может создать творения, которое дало бы тебе полное блаженство, иначе Он не был бы для тебя высшим блаженством и последней целью. [...] Никогда тварь не может быть блаженством. Так же мало может она здесь быть совершенством, ибо из совершенства и добродетели вытекает совершенная жизнь. Итак, ты должен пребывать и жить в своей сущности и в своей основе, и там должен коснуться тебя Господь Своей простой сущностью без посредства и образа. Каждый образ предполагает и предлагает не себя. Он приводит к тому, образом чего он является. И так, как мы имеем образ лишь для того, что снаружи и может быть воспринято только внешними чувствами, т.е. для творения, а образ приводит к тому, что он изображает, – невозможно, чтобы ты смог стать блаженным через какой-либо образ". Итак, с одной стороны, Бог, "действующий без средств и без образов" (более того, творчество в образах противно ему), а, с другой, человек, запертый в "образное" пространство, но имеющий путь к освобождению, к прорыву к Богу и, следовательно, за пределы образа, в сферу "бездобразного"<sup>38</sup>. Но найти Бога, пытаясь схватить его образ, нельзя, ибо образ, "сокрытый за этим образом", ускользает от человека. "Лишь тот, который не ищет Бога в образе, обладает Им, таким, каков Он есть Сам в Себе, и Он сама жизнь". Бог же "не имеет ни образа, ни лика", и – можно добавить – нет языка, на котором можно было бы говорить о нем<sup>39</sup>.

Учение Экхарта о слове представляет собой выдающееся явление в историческом развитии философии языка. Оно позволяет думать, что столь глубокое и осознанное отношение к слову, взятыму в рамках "отрицательного богословия", не могло не оказаться и в практическом

---

<sup>38</sup> "Чем свободнее ты от образов, тем восприимчивее к Ему [Бога. – В.Т.] воздействию".

<sup>39</sup> В своих изречениях Экхарт приводит слова Св. Григория – "В сущности мы не можем говорить о Боге. То, что мы говорим о Нем, должны мы лепетать". Ср. также: "Как Богу нельзя найти истинного имени, так же истинного имени нельзя найти и душе" или "Бог не имеет наименования, ибо никто о Нем ничего не может сказать или знать"; как любая первопричина, Он "выше всякого выражения и познания"; не случайно, что "Он не назвал Своего имени во времени никогда". Человеческий язык вообще неадекватен высшим сущностям – "Бог не так создал небо и землю, как мы говорим об этом по человечеству языком преходящего, но все создания извечно высказанны в первом слове", хотя на практике "мы должны выражаться по-своему". Подлинно лишь Божье Слово – "Бог совершает в душе Свое рождение, рождает в ней Свое Слово; а душа воспринимает Его и передает дальше силам в многообразных видах". Это Слово принадлежит Богу, как принадлежит говорящему высказываемое слово, хотя оно произносится для слышащего это слово. А суть Езжего Слова Экхарт объяснил в одном из своих изречений – "Что есть глагол Божий? Отец взирает на себя самого в простом познании и взирает в простую ясность Своего существа, там видит Он создание всех тварей. Так высказывает Он Себя Самого. Слово это ясно вразумительно, и это – Сын".

плане, в собственных сочинениях Экхарта. Образ "художницы" Премудрости Божьей, воплощающей творческий аспект слова, был близок автору-софиологу и, конечно, отразился во многих его текстах, строимых как художественные. Но Экхарт оставался бы художником и в том случае, если бы им не было написано ни строчки. Артистичной была уже его природа, тяготевшая, между прочим, к игровым формам выражения (как альтернативе "практическому" языку) – как в текстах, где развертывалась диалектически сложная игра смыслами и модусами бытия, так и вне текстов, в бытовом поведении, как оно восстанавливается по тем же текстам, в общении с прихожанами, когда проповедник как бы "разыгрывал" драму познания, одновременно обучая своих слушателей постижению высших смыслов и проходя вместе с ними путь от скрытого к выявленному.

Игровое начало с особой очевидностью проявляется в том диалоге, который ведется Экхартом с его слушателями: проповедник ставит себя на место немудреного прихванина, как бы становясь гласом сермяжного здравого смысла, на следующем же шаге углубляемого, высветляемого или опровергаемого ради обретения новой перспективы. Эта мена позиций в диалоге "умаленного" разума с высоким пониманием оказывается важным стимулом к дальнейшему развитию темы, к восходящему движению познания в пространстве бытийственных модусов. Иногда подобный диалог без предупреждения переходит в новый диалог, в котором участвуют проповедник и объект его проповеди (например, душа)<sup>40</sup>, тем самым – хотя бы отчасти – преодолевающий свою объективность. Через эту стихию игры и разыгрываемую ею тему высших смыслов Мейстер Экхарт как *pictor Dei* или даже *pictor Nihil* (*Gen. obj.*)<sup>41</sup> опять-таки как бы приобщается к творчеству божественной "художницы" Премудрости, о которой говорится в "Причах Соломоновых" и которая могла быть для немецкого мистика не только вдохновительницей, но и высшим образом художественного начала вообще<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Ср.: "Восстань же, благородная душа! выди вон из себя и иди так далеко, чтоб не возвратиться совсем, и войти в Бога так далеко, чтобы никогда из Него не выйти [...]" и т.п., где императивы обращены к персонифицированному объекту проповеди – к душе.

<sup>41</sup> Ср. к их различию – "Вы могли бы возразить: 'Ничто' и Бог суть одно, раз оба они суть 'Ничто'. Нет, это не так! 'Ничто' не существует ни для себя, ни для творений. Бог же, напротив, Сам для себя бытие, и лишь в понятии тварей Он есть 'Ничто'". Ср. *Siller R. Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart*. Heidenheim/Brenz. 1972 (3. Das Nichts der Gottheit). 44–47 и др. Здесь же (20–24) о Псевдо-Дионисии в связи с общей темой свободы.

<sup>42</sup> Ср. в этой связи тему Слова у Мейстера Экхарта (особенно в "Von der geburt des ewigen wortes in der sèle") и софийные идеи его ближайшего учения Сузо. Ср. также о душе как образе Бога (*Siller R. Op. cit.*, 109–116; ранее – *Karrer O. Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart // Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Hf. 19, 1928*) и в конечном счете всю вытекающую отсюда экхартовскую антропологию.

Но артистичность Мейстера Экхарта не ограничивалась его психологическим типом и его поведением. Как мыслитель-философ и богослов он тоже был художником, и общее здание его учения определяется не только понятиями логико-дискурсивного типа (Абсолютное, это, иное, тождество /подобие/, различие, ничто, основа и т.п.), но и образами, полнее всего раскрываемыми интуицией, озарениями художника (отрешенность, нищета духом, глубина, молчание, тишина, радость, любовь, гнев, страдание, свет, путь, вечное рождение, искорка */daz funkeli, scintilla Animaе/* и т.п.)<sup>43</sup>. Именно вокруг этих последних тем кон-

<sup>43</sup> "Искорка", мистическое ядро души, отмечает собой присутствие несоставленного начала, единовечного Божеству. "Порой я говорил, что есть в душе крепость; иногда – что это свет, и иногда еще называл я это и скоркой [*underwilen hän ich gesprochen, ez s̄l ein funkeln*]. Теперь говорю я, что это не «то» и не «это», и вообще не «что-либо». Ср. еще: "Эта искра не довольствуется [*Dirre funke engn̄ieget*] ни Отцом, ни Сыном, ни Святым Духом, ни Троицей, пока из всех трех лиц каждое заключено в своей свойственности. Воистину говорю, свет этот не удовольствуется плодоносной врожденностью божественного естества. Скажу я и более, что звучать будет еще диковиннее: [...] свету этому не довольно [*diesem lichte niht gen̄ieget*] простой недвижности божественной сущности, ничего не отдающей и ничего в себя не вбирающей; и еще более: свет жаждет знать, откуда сущность эта приходит, он жаждет простого основания [*ez wil in den einveltigen grunt*] [...], где нет ни Отца, ни Сына, ни Святого Духа [...], ибо основание [*dirre grunt*] здесь – просто покой, в самом себе неподвижный". Ранее говорится о том, что "от единой искорки ангела зеленеет и цветет и сияет все, что есть на земле" (ср. о человеке – "беспрерывно иечно зеленеющими [allezil piuwe grüenende]", живет он в одном мгновенье" или о Боге: "в душе есть сила, которая не касается плоти и времени; она истекает из духа, в духе пребывает и вся дух. В ней зеленеет и цветет Бог [*In dirre kraft ist got alzemde grüenende unde blieden-de*] . . . , – как бы предвосхищая парадоксальную смелость гетеевского образа – *Grau, teurer Freund ist alle Theorie, / Doch grün des Lebens goldner Baum. – "Faust"*"; проясняющий контекст у Экхарта дан в изречениях – "И они узрели Сына, растущего из сердца Отца, точь-в-точь как растет зеленая ветка на дереве"). Ср.: *Hof H. Scintilla animae*. Волл. 1952 и др. – К теме молчания (и тишины) ср.: "Среди молчания было во мне сказано сокровенное Слово. О Господи, где то молчание [...], в котором изрекается это Слово? Оно в самом чистом [...], что есть в душе [...]. Там – глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ [...]; – "[...] лучше и благороднейшее, к чему можно прийти в этой жизни, это молчать и дать Богу говорить и действовать в тебе [...]. Среди молчания было сказано мне тайное Слово"; – "Среди ночи, когда молчали все вещи, в глубокой тишине было сказано мне сокровенное Слово [...], в тишине пришло Оно, чтобы открыться мне"; – "я хочу сидеть и молчать, и слушать хочу, что Бог говорит во мне"; – "Тишина и молчание да будут там, где должно быть воспринято то Слово"; – "Ах, судары! вы так часто говорили нам, что все силы должны молчать, а теперь из этого молчания выходит одно томление и жажды! [...]" – "Возвышенную душу должен ты иметь [...]; пламенную душу – в которой все же царила бы неомраченная молчащая тишина" [... *ein brinnen-dez, inde daz ez s̄l in einer lidigen swigender stille*]; – "Одному из древнейших учителей [...] казалось, что все, что он ни сказал бы о вещах, будет заключать в себе нечто чуждое и ложное: поэтому он хотел молчать [...]. Потом не хотел он говорить о вещах, что не мог говорить о них в той чистоте, в которой они впервые возникли из первопричины. Оттого предпочитал он молчать и выражал просьбу

центрируется преимущественная масса поэтических образов, а сам уровень "художественности" достигает высшего развития в немецкой литературе XIII—XIV веков. Здесь Мейстер Экхарт выступает как великий стилист, изощренный и все-таки всегда соблюдающий меру, и как великий психолог, владеющий тайнами того, как воспринимаются поэтические образы и какое воздействие оказывают они на сознание слушателя. Но было бы ошибкой считать, что "художественное" у Экхарта сосредоточено только на некоей периферии, вне основных понятий его учения. Экхарт был художником не только в зазорах между философскими и богословскими идеями или в образных проекциях этих идей, но в самом отборе и аранжировке их, в способе представления и развития их. Поэтому "художественное" начало у Экхарта неотделимо ни от его идейных конструкций, ни от его веры.

Как мыслитель—философ Экхарт, подобно Платону, насквозь мифопоэтичен. Сама иерархическая организация идей, несущая на себе отпечаток описанных им небесной и церковной иерархий, предстает как связь "макрообразов", в известной степени предопределяющая состав и характер элементов уровня "микробразов", — фигур

---

знаками пальцев. И если он не мог даже говорить о вещах, то нам подобает хранить полное молчание о Том, Кто первопричина всех вещей" и т.п. Ср.: *Picard M. Die Welt des Schweigens. Stuttgart. 1948.* Экхарт был, конечно, наиболее выдающимся наряду с исихастами представителем традиции молчания в это время. Эта линия отчетлива и у учеников Экхарта, ср. у Таулера: *In diseme versinket der geluterte verklerte geist in daz göttliche vinsternisse, in ein stille s wîg e n ind in ein unbegrieffliche ind unsprechlichenke vereinen.* — Молчание, несомненно, связано с отрешенностью (ср. "Von Abegescheidenheit" Экхарта), о которой не раз говорит Экхарт: "И когда я углубляюсь [...], то я не нахожу ничего иного, чем чистую от всего созданного свободную отрешенность [...]. Но я ставлю отрешенность выше любви. [...] Естественнейшее и собственнейшее место Бога это цельность и чистота. Они же основываются на отрешенности. Поэтому Бог не может не отаться отрешенному сердцу. [...] Отрешенность же настолько близка к "ничто", что нет ничего достаточно тонкого, чтобы найти в нем место для себя, кроме Бога. Он так прост и так тонок, что находит Себе место только в отрешенном сердце. [...] Отрешенность же так близко соприкасается с "ничто", что между ней и "ничто" не остается больше никакой разницы. [...] Так же ставлю я отрешенность выше сострадания. [...] Ибо то, что Бог — Бог, заключается в Его неподвижной отрешенности [...]. Итак, цель отрешенного сердца ни "то" и ни "это" [...] какова молитва отрешенного сердца? На это отвечаю я следующее: отрешенность и чистота вообще не может молиться, ибо кто молится, тот хочет чего-либо от Бога, что было бы дано ему или отнято у него. Но отрешенное сердце не хочет ничего, и не имеет ничего, отчего хотело бы освободиться [...]". И т.п. Ср. *Schaefer E. Meister Eckharts Traktat "Von Abegescheidenheit". Untersuchung und Textneuausgabe. Bonn, 1956.* За неимением места здесь не приводятся яркие образы Экхарта в эмоционально напряженных темах — гнева, страдания, радости, любви (ср. основной тезис: "Fortis est ut mors dilectio"). Я сказал по-латыни. Изречение, написанное в Песни Песней; по-немецки гласит оно так: любовь сильна, как смерть [...] Три вещи, которые производят в человеке смерть тела, совершает любовь человеческом духе [...]").

и тропов. В данном случае речь идет об изоморфизме (разумеется, в первую очередь как принципе) общих идей и конкретных образов, выявляемом в постоянно разыгрываемой теме тождества-различия (ср. *ταῦτός* – *έτερός* в платоновской традиции), часто в варианте "форсированного" противопоставления, эстетически используемого контраста, когда "подобное" и "различное" ("иное"), то и это неоднократно меняются местами (как при играх в "узнавание") по мере возрастания модусов бытия. Готовые, во всяком случае выглядящие как удовлетворительные, как бы окончательные решения для данного уровня, на следующем, более высоком уровне "отбрасываются", ср. идею "лестницы" (и соответствующего ей восходящего движения), известную уже Псевдо-Дионисию, или "сети"<sup>44</sup>. Эта игра тождества и различия и преодоления ("снятия") их продолжается вплоть до того уровня, где высшее выступает как Ничто (*nicht*), "ни то и ни это" (*weder dīz noch daz*)<sup>45</sup>. Сфера этой игры и соответственно выстраиваемого в ее ходе изоморфизма идей и образов – вся та широкая картина бытия, описываемая Экхартом. В ней все пропущено через фильтры тождества и различия, всё подобно и все иное, все связано (в частности, через Бога, равно близко го человеку во всех творениях – *Got ist in allen crēātūren gelīch nāhe*)

<sup>44</sup> "Порядок, который воображает наш ум, это есть или лестница (*una rete, o una scala*), которую мы строим, чтобы достичь чего-нибудь. Но после нужно отбросить лестницу (*gettare la scala*), потому что обнаруживается, что если она и служила чему, то она все-таки лишена смысла (*priva di senso*). *Er muoz gelichesame die leiter a b werfen, sō er an ir üfgestigen ist...* Кто это сказал? – Один мистик из твоего края. . ." (Umberto Eco. Il nome della rosa). Ср. о сети у Экхарта: "На все создания раскинул Господь тенета и сети Свои, так что, кто хочет видеть Его, может найти Его и узнать в каждом творении" (*got hāt sine netze unde stricke üf alle crēātūren üz gespreitet [ . . . ]*), а также: "Итак, не может вообще человек познать, что есть Бог. Одно знает он хорошо: что не есть Бог; и тогда разумный человек это отбросывает". – Ср. образ лестницы у Рюйсбурука, в частности, *sevende trappe*, седьмой лестницы любви, о которой сказано: "Это когда с верх [*boven*] всякого знания и признания, в себе мы находим бездонное неведение [*grondeloos niet weten*]; когда с верх всех имен [*boven alle name*], которые мы даем Господу и творениям его, мы умираем и уходим в вечную безымянность [*in ene ewige onghenaemtheit*], в коей себя утрачиваем [ . . . ]; и когда мы взираем на всех этих блаженных духов [ . . . ], утратившихся в своем с верх существо в овани и [*in haer overwesen*], в безвидной, безвестной тьме" (к *overwesen* ср. о сверхсущностном и у Псевдо-Дионисия и у Экхарта). – Ср. *apoha-vāda*, буддийское учение о сущности имен, буквально – "о тбросывании" имен (с целью достижения сути), предполагающее последовательное "отбрасывание" терминов и понятий (этому методу посвящен трактат Джармутты "Apohānāmṛakāraṇa"). О связи с апофатизмом см.: Monchanin J. Aporhāvāda et apophatism. Pondichéry. 1956 и др.

<sup>45</sup> Ср. несколько примеров: "Теперь говорю я, что это не «то» и не «это», и вообще не «что-либо». Это так же далеко от «того» и «этого», как небо от земли"; – "Ибо Бог не «то» и не «это», как множество вещей: Бог есть одно!; – "Она [отрешенность. – B.T.] не стремится ни к подобию, ни к различию с каким-либо другим существом, она не хочет ни «того», ни «этого», она не хочет ничего другого, как быть одно с самой собой"; – "Тогда должно быть изгнано из сердца

от "вещного" быта скромного прихожанина<sup>46</sup> до беспризнакового Ничто, — все пронизано единым восходящим движением, также обеспечивающим цельность и единство картины бытия.

Особенности структуры уровня идей, обозначенные выше, объясняют (и сами объясняются) преимущественную развитость фигур и тропов, обслуживающих семантическую сферу "подобного" и "иного" (сравнение, отождествление, противопоставление /антитеза/, отрицание и т.п.) и передающих разные типы восходящего движения (фигуры "восхождения" в синтагматике вплоть до уровня композиционных блоков). Содержательному апофатизму Экхарта соответствуют образы "отрицательного" описания запредельно-высшего; само сочетание в сущем содержания с мональной формой ("ни то, ни это") способствует эффекту оксюморности, парадоксальности, своего рода "оборотничеству" (ср. взаимную рефлексивность).

Уместно привести несколько примеров "поэтической" организации текстов Мейстера Экхарта, не претендую на полноту и ограничиваясь в основном напоминальными целями. Концептуальный каркас мира (по крайней мере, видимого, воспринимаемого, познаваемого) прежде всего описывается через противопостановления, иногда собранные в целые серии. Ср.: "Бог готов ежечасно, но мы очень не готовы; Бог к нам близок, но мы снаружи; Бог в нас дома, но мы чужие" (в последней паре поддерживается некоторая нарочитая неясность, вынуждающая к упрощению — свой & чужой или дом & чужбина; здесь же парадокс, основанный на антитетичности: мы чужие в своем собственном доме, который оказывается не нашим домом, но Бога; благодаря этому ставится под сомнение неразрывность связи между домом и "своим"); — "[ . . . ] что бы ни встретилось тебе или ни родилось в тебе — будь то

---

все, что называется "то" или "другое"; — "Бог не есть ни существо, ни разум и не познает Он ни «того», ни «другого»!" и т.п.

<sup>46</sup> Этот был скромно намечен в сравнениях, в примерах—ссылках, в притчах. Он не "этнографичен", но почти общечеловечен, и именно в нем — присутствие Божьей близости. "Ибо воистину, если ты думаешь, что скорее достигнешь Бога через углубление, благоговение, расплывчатые чувства и особое приновление, чем в поле у костра или в хлеву, ты не делаешь ничего иного, как если бы ты взял Бога, обернулся вокруг Его головы и плащ исунул бы Его под лавку". Или: "Вот тебе сравнение: дверь движется на крюке; дверную створку я сравниваю с внешним человеком, а крюк с внутренним. Когда дверь открывается и закрывается, движется створка, а крюк остается неподвижным на своем месте, и никак не изменяется от движения. Так и здесь". Или, наконец: "Бог действует по мере той готовности, которую Он находит. Его действие в человеке иное, чем в камне. Мы находим для этого сравнение в природе: когда топят печь и сажают в нее овсяное тесто, гречневое, рожаное и пшеничное, то жар в печи один, но действует он не одинаково в каждом тесте, — из одного хлеб выйдет хороший, из другого грубее, из третьего еще грубее. Жар здесь непримеч, дело в веществе, которое было не одинаково. Так же Бог не одинаково действует в каждом сердце, но по мере готовности, которую Он в нем находит".

внешнее или внутреннее<sup>47</sup>, милое или горестное, кислое или сладкое, это уже больше не твое, но принадлежит всецело твоему Богу, которому ты отдал себя”; — “Что мне из того, что у меня богатый брат, когда я сам беден? Что мне из того, что у меня мудрый брат, когда я сам глупец? [...] Бог не только стал человеком, Он принял на себя человеческую природу” и т.п.

“Контр-позиционная” схема и задаваемое ею движение образуют основу очень распространенных у Экхарта “в з а и м н о - р е ф л е к с и в - н ы х” ходов: “Бог родился в нашей душе, а душа в Боге” (в схеме порождения неизбежно возникает парадоксальная ситуация, хорошо представленная и в ряде других мифопоэтических и мистических традиций, например, в ведийской)<sup>48</sup>; — “ибо плоть жаждет вновь духа, и дух жаждет вновь плоти”; — “Ибо сколь дивно [...] постигать и быть постигаемым; созерцать и быть созерцаемым; держать то, что держит тебя самого”; — “я принадлежал себе самому [пребывая в первооснове. — В.Т.]. Я ничего не хотел [...], ибо я был тогда бытие без цели — и я был познающий себя самого в божественной правде. Тогда хотел я себя самого и ничего другого; чего я хотел, тем был я, а чем я был, того я хотел” и т.п.<sup>49</sup>

И в парадоксах, являющих исключительное многообразие типов (вплоть до псевдо-парadoxов или “формальных” парадоксов) и пронизывающих все тексты Экхарта, отчетливо ощутима или лег-

<sup>47</sup> Это противопоставление, безусловно, ведущее у Экхарта: “внутренний и внешний человек различны так, как небо и земля”; — “[...] в каждом человеке два человека. [...] внешний человек, чувственный; этому человеку служат пять чувств, но они получают свою силу от души; [...] внутренний человек, это скровенное человека. Знай, что человек, который любит Бога, употребляет не более душевых сил на внешнего человека, чем того требуют пять чувств: внутренний человек обращается к внешнему только, поскольку он руководитель и наставник, который не даст им примечать свои силы по-скотскому[...]]; — “Все подобные внешние дела установлены и устроены для того, чтобы направить внешнего человека к Богу [...]]; ибо чем сильнее пристрастие ко внешним вещам, тем труднее оторваться от них [...]. Поэтому, когда человек чувствует, что не действует в нем дух Божий, но оставлен Богом его внутренний человек, то более, чем необходимо, чтобы усердствовал он в благочестивых деланиях [...] Когда же человек находит себя готовым к истинному внутреннему делу, то пусть оставляет смело все внешнее [...] Ибо надо больше смотреть на плод и внутреннюю правду, чем на внешнее дело”; — “Ибо сколь дивно пребывать сразу вовне и внутри”; — “Есть два рода нищеты: одна внешняя, и она хороша и очень похвальна в человеке, который принимает ее добровольно [...]. Но есть еще другая нищета, внутренняя, и лишь к ней относятся слова Господа нашего: блаженны нищие духом [...]” и др.

<sup>48</sup> Ср. еще: “Ибо в этой силе вечный Отец беспрерывно рождает Своего вечного Сына, и душа сорождает Сына Отцу, и себя самое рождает, как этого Сына, в нераздельной силе Отца”.

<sup>49</sup> Ср. и такие ходы, как: “Выди же ради Бога из самого себя, чтобы ради тебя Бог создал то же. Когда выйдут оба — то, что останется, будет нечто едино и простое. [...] Христос говорит: никто не восходит на небеса, кроме Сошедшего с небес”.

ко восстановима та же "противопоставительная" схема. Парадокс чаще всего и состоит в том, что в совершенно четкой и, казалось бы, исключающей двусмысленность конструкции возникает явное или мнимое нарушение ее правил, воспринимаемое с особой остротой как некий вызов здравому смыслу, нечто недозволенное, противоречащее логике. Ср. ряд примеров: "Там даль и ширь не далека и не широка!" (т.е. *a* и *b* не обладают свойствами, в силу которых они есть то, что есть, — *a*-овостью и *b*-овостью — далекостью и широкостью); — "кто меньше всего имеет от мира, тот самый богатый в мире. Никому не принадлежит мир в той мере, как тому, кто отказался от всего мира. Знаете, отчего Бог есть Бог? Оттого, что Он без творений" (т.е. нетворящий Творец); — "Малейший образ твари, который ты создаешь в себе, так же велик, как Бог. Почему? Потому что он отнимает у тебя целого Бога"; — "Когда таким образом человеческая мысль не касается больше никакой вещи, она впервые касается Бога"; — "И этим неподвижным движими все вещи"; — "быть лишенным всего созданного — значит быть исполненным Бога, и быть полным созданным — значит быть лишенным Бога"<sup>50</sup>; — "Ибо дух того, чья природа здесь влачится в унижении, возносится к высочайшим вершинам Божества. Ибо радость приносит страдание, а страдание — радость"; — "Когда больше ничего не знаешь, тогда узнаешь его, и оно открывается"; — "Итак, твое неведение не недостаток, но высочайшее твое совершенство, и твое неделание высочайшее твое дело!"; — "[...] и безутешность остается единственным ее утешением"; — "В этой точке проходит Бог через изменение без перемены"; — "ты вся в миру и все же не даешь миру быть в тебе"; — "Поэтому свободен Он от всех вещей, и поэтому Он — все вещи"; — "Итак, если я скажу: Бог добр, то это неправда: я добр, Бог не добр. Я скажу больше: я лучше Бога! Ибо лишь то, что хорошо, может стать лучше, а лучшее — наилучшим. Бог не хорош, а потому не может быть лучше, а не может быть лучше, не может стать и наилучшим [...]. Скажу ли: Бог есть нечто сущее, это — неправда, Он есть нечто преизбыточное, Он сверхсущее Небытие"; — "Когда ты лишишься себя самого и всего внешнего, тогда воистину ты это найдешь"; — "Мы должны [...] познавать и постигать Бога собственным Его существом, и так постичь, чтобы это постигал действительно Он"; — "Кто хочет стать тем, чем он должен быть, то должен перестать быть тем, что он есть" ("формальный" парадокс); — "чем больше познаешь, тем меньше понимаешь"; — "Поскольку ты свободен от себя, постольку ты властен над собой, а поскольку ты властен над собой, постольку ты принадлежишь себе, а поскольку ты принадлежишь себе, постольку принадлежит тебе Бог и все, что Он

<sup>50</sup> Как, ранний вариант проблемы "быть и иметь", столь актуальной в наши дни. Ср. "Être et avoir" Г. Марселя, "Haben und Sein" П. Штеелина, "To have or to be?" Э. Фромма и др. Последний вспоминает в связи с этой проблемой Экхарта ("нагота"), отчасти и Псевдо-Дионисия.

когда-либо создал"; — "То, что Бог недвижим, делает все вещи бегущими" и т.п.<sup>51</sup> Особый класс составляют "количественные" парадоксы типа: "Но для того, кто может различать без числа и множества, сто было бы как один. Будь в Божестве сто лиц, он все же постиг бы, что Бог един"; — "Он двойствен, ибо не видит Бога без посредства. Мысль и действительность, или познание и предмет познания, для него не сливаются еще в одно. Но эти оба не суть еще Бог; ибо тогда лишь становишься Богом, когда дух безусловно свободен. Тогда Одно — Два, и Два — Одно: свет и дух! Эти Два — Одно, покуда душа объята вечным светом"; — "Бог — нигде. Самым малым Его полно все творение"; — "Один человек, умудренный в жизни, лучше ста книжных мудрецов"; — "Для того, кто хоть на мгновенье заглянул в эту глубину, тысяча фунтов червонного золота — не больше поддельного гроша" и под.

"Противопоставительная" основа распознается в широком классе разнообразных по типу антонимических конструкций — от четких, как бы абсолютных противопоставлений до "частичных", иногда выстраивающихся в ряд, который образует подобие лестницы, или перебрасывающих мостики от ситуации к ситуации, от уровня к уровню. Ср.: "Там станет она [душа. — В.Т.] из вещей — неведущей, из волящей — безвольной, из просветленной — темной"; — "Благороднейшее, что есть в человеке, это кровь, когда она желает добра. Но и горчайшее, что есть в человеке, — это кровь, когда в ней воля к злу"; — "Страдание горько, как желчь, нет ничего горше страдания; и нет ничего слаще, чем пройденное страдание. Пройденное страдание слаще меда"; — "Цель всегда первое в мысли и последнее в деле"; — "Тихая и покойная жизнь, проведенная в Боге, — хороша; жизнь, полная боли, прожитая с терпением, — лучше; но найти покой в жизни, полной боли, есть наилучшее" и т.п., в том числе и ряд примеров, приведенных выше.

Тема подобия, тождества — одна из важнейших у Экхарта и концептуально, и операционно. Об этом много пишется автором, и он щедр на примеры разъясняющего типа. Еще одна проекция этой темы — "поэтическая", и она находит свое воплощение в сравнениях, некоторое число которых было приведено выше. Еще несколько типов их уместно привести здесь. Ср.: "Ибо Богу так же легко перевернуть небо и землю, как мне перевернуть в руке яблоко"; — "Взгляд ангела [...] в этом деле лишь щепка, которая отлетает, как отлетает щепка от строящегося дома"; — "[...] как дух, который остается неподвижным во всех обстоятельствах [...], как недвижима остается широкая гора в легком ветре"; — "Ибо отделенная от Бога любовь, как вода в огне, а единая любовь, как сот, полный меда"; — "Страдание горько, как желчь"; — "Оно [Слово. — В.Т.] пришло крадучись, как вор"; —

<sup>51</sup> Особое место занимает богословский парадокс девственности и женственности, рассматриваемый в связи с Богоматерью.

”[...] чтобы светила она еще больше, чем Бог, как солнце светит больше луны”; – ”[...] и она с Ним: она сияет и светит с Ним, как лу чистое, ясное сияние в божественном сердце Отца” и др.<sup>52</sup>. Иногда сравнение как институализированный элемент поэтики перерастает в обширную аналогию (“Положим, что какая-нибудь муха имела бы разум [...]”). В этих случаях оно приближается к тому, что можно было бы назвать окказиональным “э́кспериментом”, некоей вспомогательной конструкцией, выстраиваемой автором с тем, чтобы на ее материале найти путь к решению вопроса, к правильному ответу. Ср.: “Бог услаждается Собой в вещах”. – И солнце изливает свое светлое сияние на все создания, и то, на что падают его лучи, втягивает оно в себя, и все же не теряет от этого своего света! Я беру сосуд с водой и кладу в него зеркало, и подставляю его под солнечные лучи. Тогда солнце излучается не только из своего диска, но и со дна сосуда, и все же не убывает от этого. Отражение в зеркале принадлежит солнцу, оно само солнце<sup>53</sup>. И все же оно есть только то, что оно есть. И совершенно так же Бог”; – “Слушайте: предположим, что мой глаз покойится в себе, как нечто единое, само в себе заключенное, и только при зрении открывается и устремляется на дерево. И дерево и глаз остаются тем, чем они были, а все же в действии зрения они становятся настолько одно, что можно было бы сказать: глаз есть дерево, а дерево – глаз [...]”; – “Если бы мой разум был настолько всеобъемлющ, что все образы, которые когда-либо воспринимали люди и даже все образы, которые существуют только в самом Боге, находились бы в моем сознании, но без того, однако, чтобы я считал их своей собственностью, так чтобы я в действии и покое не прилеплялся ни к одному из них, ни к его ”до“, ни к его ”после“, но теперь в это настоящее мгновение был свободен, готовый отдаваться воле Бога и исполнить неудержимо все то, чего Он больше всего желает, – тогда воистину все множество образов было бы для меня не больше, чем тогда, когда меня не было, и моя душа была бы девственной”; – “Представим себе, что каждый из нас имел бы перед собой в этой жизни зеркало, в котором видел бы в одно мгновение все вещи, и в одном образе познавал бы их; тогда деятельность и познание не были бы по-

<sup>52</sup> Более далеким видом сравнения можно считать образование типа кенинга: “Быстрейший конь, который донесет вас к совершенству, – это страдание”, откуда – “быстрейший конь, несущий к совершенству” – кенинг страдания.

<sup>53</sup> Ср. еще о солнце: “Вот пример: солнце излучает сияние в воздух, воздух же принимает его и отдает земле, дает его и нам, дабы мы ощущали различия цветов. Если свет, как явление, в воздухе, то сущность его все же в солнце: в действительности сияние идет от солнца и возникает в нем, а не в воздухе [...]. Точно так же и душа: Бог совершает в душе Свое рождение, рождает в ней Свое Слово; а душа воспринимает его и передает дальнее силам в многообразных видах [...].” Ср. “солнечную” образность и “дидактическое” использование ее у Псевдо-Дионисия.

мехой"; — "Положим, что какая-нибудь муха имела бы разум..." (и далее, см. выше) и др.<sup>54</sup>. Такие окказиональные "эксперименты" и доказательства (логические, квазилогические, богословские, основанные на бытовом опыте и житейской мудрости и т.п.), строго говоря, "сциентифицируют" язык и стиль, но, включенные, в мощное и напряженное "поэтическое" поле, они воспринимаются в ряде случаев скорее как некий уравновешивающий ход в пределах того же поля, как иллюзионистический прием отсылки к "непоэтическому", логико-схоластическому, к "иной" стихии, введение которой служит усиленной кристаллизации всего того, что образует "поэтическое" поле. Сама же "экспериментально-доказательная" часть начинает все более и более восприниматься как некий "научный" комментарий к поэтическому тексту<sup>55</sup>. Впрочем, это "научное" все время контролируется, с одной стороны, "alogичным" и импровизационно-игровым, как в диалоге Экхарта с прекрасным нагим мальчиком, оказавшимся, в конце концов, Богом<sup>56</sup>, а, с другой стороны, непринужденной беседой самого проповедника со своей паствой, где он не только излагает ей нечто, но и вовлекает ее в обсуждение, задает вопросы

<sup>54</sup> Иногда подобный "эксперимент" выступает как бы в редуцированной форме ("Я только говорю: найдись один-единственный человек, которому было бы дано [...] — все это было бы для него пустяком [...]!"). В других случаях акцент с "эксперимента", существующего привести к доказательству, смещается на само доказательство, предполагающее возможный предшествующий ему "эксперимент" ("А то, что отрешенность приводит ко мне Бога, доказывает я так [daz bewe're ich daß mite]: каждое существо пребывает охотнее всего на своем естественном месте. Естественнейшее и собственнейшее место Бога это цельность и чистота. Они же основываются на отрешенности. Поэтому Бог не может не отдаться отрешенному сердцу").

<sup>55</sup> Структура такого "комментария" в значительной мере держится на импликациях (если..., то...). В ряде случаев такой прием неоднократно повторяется, в результате чего выстраивается целая цепь (ср.: "Если бы оно [время. — В.Т.] могло коснуться души... Если бы Бог был : приносен временем... Если бы душа имела что-либо общего со временем... Если бы кто-нибудь обладал искусством и властью сгнуть в одно настоящее мгновение время..., то..."). Интересно, что в таком случае "эксперимент" сам своей структурой, зафиксированной и языковым образом, как бы выстраивает "лестницу" условий, решение (или учет) каждого из которых продвигает на шаг вверх по той лестнице познания, о которой говорилось выше.

<sup>56</sup> На вопрос Экхарта мальчику, откуда он идет: — "Я прихожу от Бога". — "Где ты оставил Его?" — "В добродетельных сердцах". — "Куда ты идешь?" — "К Богу". — "Где ты найдешь Его?" — "Там, где оставлю все творения". — "Кто ты?" — "Царь". — "Где твое царство?" — "В моем сердце". — "Смотри, чтобы никто не поделил с тобой твоей власти". — "Я так и делаю". — Он повел его в свою келью и сказал ему: "Возьми себе любую одежду". — "Тогда я не был бы царем". — И исчез. Это был Сам Бог, который так пошутил с ним. — К диалогическому принципу ср.: Buber M. Die Schriften über das dialogische Prinzip. Heidelberg. 1954.

сы, предугадывает возможные ответы, проверяет действенность канала связи между ним и слушающими его<sup>57</sup>.

Число примеров "художественной" организации текста легко можно было бы умножить, но здесь важнее указать на само наличие "поэтического" слоя в текстах Экхарта в размерах, исключающих случайность, и определить основные типы его реализации, хотя проблема каталогизации "поэтического" в этой работе не может быть рассмотрена подробно. Вместе с тем стоит обратить внимание на то, что остается неясным, как разрозненные "поэтические" элементы образуют целостные "художественные" структуры, реализующиеся на относительно больших пространствах текста. В этой связи следует подчеркнуть роль сравнения как стандартного элемента поэтики и сравнения как содержания целого фрагмента текста. Нередко первое выступает как импульс для перехода ко второму. Иногда у Экхарта (как у Данте или Гоголя) сравнение перерастает в самодовлеющий образ, превращаясь в целую картину или притчу. "Приточный" характер многих проповедей (как и сама установка на импровизацию, на постепенное, с отдельными выхватываниями и прорывами, постижение высших смыслов, а не на окончательный результат, иначе говоря, на "бытие", а не на "имение"), как нельзя лучше, связывает частное и общее, низкое и высокое, наличное и потенциальное и просвечивает всю мыслительную конструкцию вплоть до Бога и Ничто светом повседневного опыта, переводит ее на "язык преходящего". Иногда притчей становится евангельский эпизод (например, о Марфе и Марии), параллельно анализируемый с точки зрения психологических мотивировок поступков. Глубина проникновения в диалектику душевных движений нередко напоминает лучшие образцы классической психологической прозы нового времени. Известный евангельский рассказ о двух сестрах, принимавших у себя дома Иисуса Христа, хорошо известен, но у Экхарта он получает дополнительные важные измерения и открывает новые возможности его углубленного, так сказать, "психологизированного" прочтения. Обе женщины по-разному вели себя, принимая Христа, и эта разность вызвала недовольство Марфы Марией, хотя обе они были верны каждой своей натуре и одинаково влеклись к гостю. Экхарт в самом начале рассказа, в его экспозиции, смело указывает,

<sup>57</sup> Ср. характерные ходы: "Теперь слушайте: вот я хочу сказать нечто, чего еще никогда не говорил..."; — "Но посмотрите и заметьте себе теперь хорошенько!..."; — "Я уже сказал..."; — "Я однажды сказал..."; — "Если бы вы могли прислушаться вместе с моим сердцем, вы поняли бы, что я говорю..."; — "Я отвечаю следующее..."; — "Ты мог бы спросить теперь..."; — "Теперь ты скажешь..."; — "Ну, хорошо, обратимся к указанию..."; — "Теперь прошу вас, будьте сами такими нищими и, как таковые, примите эту речь!"; — "Раньше я сказал..." и т.п. Иногда в роли такого "фатического" контролера выступает некое подобие диалога участников проповеди — "И она привела "Ничто" в движение, когда Бог и «Ничто» сотворил все вещи. А теперь мы должны стать неподвижней, чем «Ничто»! — "Как так?" — "Ну, слушай!".

что ожидали сестры от этой встречи и, следовательно, какими чертами он был им особенно близок — не в целом, а каждой индивидуально. "Три вещи влекли Марию сидеть у ног Иисуса Христа: Его божественная благость растрогала ее душу; она была во власти могучего, неизъяснимого и страстного желания: куда влеклась она, сама не знала; желалось ей, чего? Она не знала. Еще манили ее сладкая отрада и восторг, которые черпала она из вечных слов Христовых. Три причины побуждали и Марфу хлопотать и служить Христу: во-первых, ее старшинство и изощренная до крайней степени в работе над собой ее душа; это давало ей уверенность, что никто не может служить лучше ее. Затем мудрое понимание, к каким ближайшим делам любви прилагать дело рук своих. Наконец, в-третьих, исключительное достоинство милого Гостя". Экхарт сопровождает эту исходную ситуацию рассуждением о том, что Бог готов откликнуться каждому человеку с духовной или чувственной стороны в зависимости от того, с какой стороны человек горячее призывает Его. "Утоление чувства состоит в том, что Бог дарует нам утешение, восторг и ободрение [...]; напротив, удовлетворение разума есть нечто чисто духовное. Я разумею здесь такое состояние, когда никакой восторг души не может склонить ее высочайшей вершины; чувство блаженства ее не затопит [...]. Тогда лишь находимся мы в состоянии духовного удовлетворения, когда эти колебания чувств нашего преходящего существа не в силах поколебать вершину нашей души".

Эти вводные рассуждения предуготовляют читателя к пониманию внутренней динамики душевных движений действующих лиц рассказа и, по меньшей мере, к тому "синхронному" комментарию, которым сопровождает Экхарт сам евангельский рассказ. "Господин, говорит Марфа, скажи мне, чтобы она помогла мне!" Не из ненависти говорит она это, а в порыве нужности, обуявшей ее [...]. "Как так?" — Она видела, что Мария всецело была поглощена упоением блаженства. Она знала свою Марию лучше, чем Мария ее, — для этого она довольно долго жила. Жизнь приносит самые ценные познания того, что нам дано на земле, жизнь учит ценить высокие и просвещдающие чувства больше всего того, что [...] может когда-либо быть даровано нам в этой жизни [...] На этой же ступени стояла и Марфа; оттого и ее обращение [...] надо понимать: моя сестра воображает себе, что она уже может все, чего бы только ни пожелала, только оттого, что так хорошо ей сидеть, приютившись подле Тебя. Однако посмотрим, так ли оно: "Вели ей встать и уйти от Тебя!" Это было скорее шуткой, а не серьезными словами. Мария была так полна мечты, ее влекло куда, она не знала, желалось ей чего? сама не знала! Мы слегка подозревали эту милую Марию в том, что она сидела так у ног Господних больше чтобы испытывать это состояние, нежели ради духовной жажды. Вот почему обращение Марфы: "Господин, скажи, чтоб она встала!". Она боялась, что сестра предастся сладостным чувствам и остановится на этом [...]" И далее Экхарт психологизирует евангельский рассказ, ищет мотивировки происходя-

щего в душевных особенностях участниц действия, вскрывая тем самым или попутно диалектику движений души каждой из сестер. Исходный материал становится для Экхарта только основой, на которой воссоздается "художественная" версия, удивительно верная источнику в том, что касается "факторов", и существенно новая в том, что относится к экспликации внутренних движений и соответственно мотивировок происходящего, более того, к перемещению оценочного акцента<sup>58</sup>.

Сходные задачи иногда решаются Экхартом в весьма многочисленных у него и нередко весьма сложных "если"-конструкциях ("если  $x, y, z \dots$ , то  $a, b, c \dots$ "), отмеченных ранее. В ряде случаев с их помощью описывается, по сути дела, психологический эксперимент, опыт тайноведения души, ее мистического постижения. Упоминаемый выше диалог, обычно называемый "Дитя", выглядит почти как иллюстрация юнгианской мифологемы божественного дитя, в основе которой лежит известная архетипическая схема<sup>59</sup> с особыми сакрально отмеченными смыслами (дитя — Бог). Вопросо-ответная форма этого диалога, когда каждый ответ не столько решает проблему, поставленную в вопросе, но, напротив, превращается в загадку, требующую нового вопроса, отсылает к соответствующему типу архаичных мифопоэтических композиций. Сам же диалог развертывается как божественная игра дитя с вопрошающим, парадоксально приводящая к опознанию в мальчике Бога.

Но поэтическая природа текстов, созданных Мейстером Экхартом, проявляется не только на высших уровнях (семантика, образы, мотивы, композиция крупных блоков и т.п.), но и на низших, непосредственно связанных с языком, в частности, с его звуковой формой. Ключевая философема Экхарта — двуприродность основы (*grunt*): она основа для того, что основано на ней, но сама для себя бездна (*apgrunt*), т.е. обрыв основы, ее опустошение (ср. также понятие "праосновы" — *urgrunt*, также используемое у Экхарта)<sup>60</sup>. Писатель не раз ведет искуснейшую

<sup>58</sup> [...] первоначальная стадия мистики носит характер нравственный и практический. Это прежде всего упражнение в деятельности любви к ближнему. Все великие мистики более всего восхваляли практическую деятельность: неставил ли сам Мастер Экхарт Марфу выше Марии и не говорил ли он, что дать нищему миску похлебки важнее, чем разделить экстаз апостола Павла? От него через его ученика Таулера идет та линия мистики, которая постоянно подчеркивает практическую сторону" (см.: Хейзинга И. Осень Средневековья. М., 1988, 249).

<sup>59</sup> См.: Jung C.G., Kerényi K. Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind. Hildesheim, 1980.

<sup>60</sup> Ср.: "Когда я пребывал еще в первооснове своей, у меня не было никакого Бога: я принадлежал себе самому. Я ничего не хотел, ничего не домогался, ибо я был тогда бытие без цели — и я был познающий себя самого в божественной правде. Тогда хотел я себя самого и ничего другого [...]. И тут пребывал я без Бога и вне всех вещей". — Ср. к "основе": «До тех пор, пока разум действительно не найдет и не постигнет о с и о в и, так что сможет сказать: "это так и не иначе", до тех пор весь он в искании и в ожидании, и не останавливается и не успокаивается ни на чем. В продолжении всего этого времени нет у него точки опоры; он и не

игру этими однокоренными словами, нюансируя их помещением в соответствующие контексты. Едва ли случайно, что один из стержневых примеров может быть понят в духе метрической схемы 8–8–7: *O grun-delöse tief a p grunt<sup>61</sup>*, / *in dîner tiefe bistû hōch*, / *in dîner hōcheit nider!* (ср. далее: *wie mac daz sin alsô? Daz ist uns verborgen in dîner tiefe a p grunt*). В этом же тексте, обычно называемом "Von dem Überrschalle" (ср. и другие образования на *über-* у Экхарта в связи с "сверх"-словарем Псевдо-Дионисия, о чем см. выше), варьируются темы приведенного отрывка<sup>62</sup>, а сам отрывок кончается тремя рифмованными (на – *al:geval* – *überall-überschall*, ср. отмеченность этих *über*, здесь же – *hōhste*) стихами, что придает дополнительную весомость предположению о квазистиховой организации фрагмента *O grundelöse ...* с подчеркнутой темой бездны, низа, глубины (в контрасте с *hōch, hōcheit*), неоднократно повторявшийся и иногда близко варьировавшейся в немецкой литературе более позднего времени<sup>63</sup>.

Ориентацию на подобные "образные" философемы у Экхарта и у других писателей (Гете и романтики, особенно Новалис, позже Ницше, Рильке, Гессе и др.) нельзя считать случайной, как нельзя игнорировать или объяснить непременно "влияниями" совпадения между Экхартом

судит о вещах, пока не найдет их основы и сущности в истинном познании. [...] Никогда в этой жизни не открывается Бог настолько, чтобы это было "ничто" по сравнению с тем, что Он есть в действительности. Только в основе заключена истина, для разума же она закрыта и сокровенна. И не находит он, на что ему опереться, как на непреложное [...]. – К "глубине" ср.: "И это внутренний мир. Здесь Божья глубина – моя глубина. И моя глубина – Божья глубина. Здесь я пребываю вне моего, как и Бог пребывает вне Своего. [...] Из этой сокровеннейшей глубины должен ты творить все, что творишь без всякого "зачем"; – он хочет знать, откуда эта сущность, он хочет в самую глубину, единую, в тихую пустыню, куда никогда не проникало ничего обособленного [...]; в глубине глубин, где всяч чужой, лишь там доволен этот свет и там он больше у себя, чем в себе самом. Ибо глубина эта – одна безраздельная тишина, которая неподвижна покоятся в себе самой" и т.п. (ср. *βάθος* у Псевдо-Дионисия).

<sup>61</sup> Ср. у Сузо: *Wol uf dar [...] in daz gr und los ab gr ünd aller lieplichen dingen. K apgrunt* ср. еще: *und in diseme ab e gr und e verlüret der geist sich selber und enweis von Gotte noch van ime selber noch gelich noch ungelich* (Таупер); – *Voere ons in dinen afgront* (Рюйтсбрук). Ср. употребление *abgrund*, как и *dunsternis, wüeste, funke, niht, grünen, brennen* (см. выше – у Экхарта) и т.п., в мистическом смысле у авторов XIII века (Мехтильд из Магдебурга).

<sup>62</sup> Ср.: *Da diu zwei a p gr ün d e in einer glicheit swebent gegeistet und engeis tet, dâ ein hōhez wesen [...]. Daz ist uns verbor gen in sîner stilheit tiefe. Alle creaturen erg ründen t nicht daz iht.* – К теме "основы" ср.: *Kunisch H. Das Wort "Grund" in den Texten der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*. Münster, 1929; *Wyser P. Der Seelegrund in Taulers Predigten*. Freiburg, 1958, не говоря о работах, специально посвященных Экхарту.

<sup>63</sup> Ср. у Новалиса – *Wer in das Bild vergangner Zeiten, / Wie tief in einen Abgrund sieht ...* и др.

и перечисленными выше традициями, обычно мистического характера<sup>64</sup>. В подобных случаях лучше говорить об особой "отзывчивости" таких текстов: как чувствительнейшая мембрана, лишенная всего, опустошенная от реального "положительного" смысла, они (если следовать ходу мыслей Экхарта) становятся тем "ничто" ("ничем"), которое открыто всему и всё улавливает. Эти тексты становятся исключительно проницаемыми, но не столько в отношении друг друга, сколько в отношении того мистического субстрата "предельно"— и "запредельно"—апофатических конструкций. А эта ситуация делает отражающие ее тексты с большой долей вероятности "поэтическими" на том же основании, на каком эхо "поэтичнее" того, что оно отражает. *Таков и ты, поэт*, — скажет Пушкин в стихотворении об эхо, проникнув в смысл "эхоподобности" поэзии.

И, наконец, еще одни аргумент в пользу "поэтического" в текстах Экхарта — его языка, о котором, впрочем, в этой связи можно сказать и больше, — он сам та сфера, где совершается художественное творчество, чудо преображения слова. Майстер Экхарт отдавал себе отчет и в великой силе слова и в том, что с его помощью можно творить чудеса (*wort hält auch große kraft; man möchte wunder tuon mit worten*, — писал он). К сожалению, в течение долгого времени господствовало ошибочное мнение и об отношении Экхарта к языку и о его роли в развитии немецкого языка. На основании ряда неверно интерпретируемых фак-

<sup>64</sup> Темы основы и ее отсутствия, *grunt* и *apgrunt* и по сути дела, и практически у Экхарта тесно связаны с другой ведущей темой — Ничто (*nicht*): *apgrunt*, собственно, и есть Ничто, но Экхарт настаивает, чтобы это Ничто стало основой (*grunt*), "Все теряет здесь [в смерти. — В.Т.] душа, и Бога, и все творения. Странно звучит то, что душа должна также потерять и Бога. Я утверждаю: чтобы стать совершенной, ей даже более необходимо в некотором отношении лишиться Бога, чем творения. Пусть все будет потеряно, душа должна утвердиться на полном Ничто! И это также есть единственное намерение Бога, чтоб душа потеряла своего Бога". Этот призыв иметь основой Ничто был подхвачен и развит Ницше, у которого он стал знаком трагического, но добровольного выбора. — Ср. некоторые другие контексты Экхарта в связи с Ничто: «А лишь то сердце чисто, которое все созданное превратило в ничто». И ты должен, наконец, освободиться от ничто». Спорят о том, что так горит в аду? [...] я утверждаю: в аду горит "ничто". Сравнение: возьми горящий уголь и положи его на мою руку. Если бы я сказал: уголь жжет мою руку, то я был бы несправедлив к нему. Если я должен определить, что собственно меня жжет, то это делает "ничто". Ибо в угле есть нечто, чего нет в моей руке. [...] И единственное это "ничто" мучит пребывающие в аду души больше, чем своеолие или какой-либо огонь. [...] поскольку ты захвачен этим "ничто", постольку ты несовершенен. Поэтому, если вы хотите быть совершенны, вы должны освободиться от всякого "ничто">»; — «Все вещи созданы из "ничто". Поэтому настоящий их источник — "ничто">»; — «Бог — это существо, которое можно познать лучше всего через "ничто">»; — «Хочет ли душа видеть Бога, не должна она иметь ничего общего с "ничто">». Кто видит Бога, тот также познает, что все творения "ничто" и т.д.; ср. выше об общем и различном между Богом и Ничто. — Нужно еще раз подчеркнуть утверждение Псевдо-Дионисия о том, что Бог есть Ничто (ср. *μηδέν*), и то, что эти слова были процитированы (со ссылкой на него) Экхартом.

тов делали вывод о враждебности к языку (*Sprachfeindlichkeit*) экхартовской мистики<sup>65</sup>. Между прочим, указывали, что сама мистика как бы предполагает реакцию против языка<sup>66</sup>, и, исходя из подобных посылок, весь вопрос помещали в совершенно ложную перспективу. На самом же деле, отношение мистики к языку иное: оно предполагает ее реакцию на язык<sup>67</sup>, т.е тот тип осознанного отношения к языку, свободного от рутины и автоматизмов, который возможен при умении встать вне языка, взглянуть на него остраненно и понять его пределы и возможности. Не враждебность к языку, но понимание того, что он не является универсальной отмычкой к любому содержанию, и борьба за адекватное выражение в нем мистических переживаний и открывающихся в них и через них смыслов составляют суть взгляда мистиков круга Экхарта и, конечно, самого его на язык. Оставляя сейчас в стороне всю проблему языка и религии (кстати, немыслимой без языка, без ее языкового выражения)<sup>68</sup>, уместно обозначить более специфические аспекты ее. Прежде всего стоит прислушаться к самому Экхарту. Для него то, что пережито в "cupio mystica"<sup>69</sup>, должно быть *gewortet*, воплощено в слово, "воставлено"<sup>70</sup>, хотя бы уже потому, что Божественное откровение совершилось на человеческом языке. Священное нуждается в воплощении в слове, а то сверхреальное, которое открывается в мистическом опыте и связанном с ним переживании,

<sup>65</sup> В частности, ссылались на слова и выражения, которые толковались как признание несостоятельности языка, его неспособности быть конгениальным мистическим переживанием и прозрениям, ср. *nameless, åne namen, wortlos, unwortlich, unsprechelich, unûzspechenliche gothett* и т.п.

<sup>66</sup> Cp.: *Quint J. Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts// DVS 27, 1953, 55.*

<sup>67</sup> См.: *Nix U. Der Mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung. Düsseldorf, 1963, 60.*

<sup>68</sup> Cp.: *Lüers G. Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechtild von Magdeburg. München, 1926; Melzer F. Unsere Sprache im Lichte der Christusoffenbarung. Tübingen, 1946; Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 3. Darmstadt, 1956; Törsch F. Religion und Sprache// Festgabe für Rudolf Hermann. Berlin, 1957; Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, 1959; Guardini K. Die religiöse Sprache// Die Sprache. München, 1959; Schneemelcher W. Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche. Berlin, 1959; Nix U. Op. cit., 26–45 etc. — Ср. также: Manthey F. Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin. Paderborn, 1937.*

<sup>69</sup> Cp.: *Aschtiani M. Der dialektische Vorgang in der mystischen "Unio-Lehre" Eckharts und Maulanas und seine Vermittlung durch ihre Sprache. Ein Beitrag zur Problematik der Welt-Mensch-Gott-Beziehung in der deutschen und iranischen Mystik. Teheran, 1971.*

<sup>70</sup> Слово "Worten", столь актуальное в современной философии языка и в языкоznании, кстати, было взято у Экхарта. См.: *Weisgerber L. Der Begriff des Wortens // Corolla linguistica. Festschrift Ferdinand Sommer. Wiesbaden, 1955. 248 ff.; Idem. Das Worten der Welt als sprachliche Aufgabe der Menschheit // Sprachforum. I. 1. 1955. 13ff.*

священно. Мистическое слово, мистическая речь неотделимы от этого, и они непосредственно откликаются на присутствие священного, на само его явление<sup>71</sup>. Мистическое слово – не мертвое слово из лексикона и не стершееся слово повседневной профанической речи. Оно "заражено" напряжением и энергией соответствующего мистического переживания, соприродно ему. Такое слово, как и мистическое переживание, всегда живо, бытийственно, зорко, но в то же время оно никогда не окончательно и всегда *in statu nascendi*, оно сверхчувствительно и "пусто" (в смысле Экхарта) – и поэтому потенциально "полно" смыслов, которые оно не столько фиксирует, сколько рождает, не столько "имеет", сколько "бытийствует" ими. Это слово может быть зыбким, трепетным и может выходить за свои собственные пределы, ему можно предъявить претензии в несовершенстве и неокончательности, но оно всегда обращено к смысловой глубине и никогда не умерщвляет смыслы<sup>72</sup>. Оно напряженно и интенсивно: начинаясь как средство пробиться к сути, оно становится самой сущностью, ее явленным светом, указующим человеку путь к Богу. В этой перспективе оценка языка Экхарта и его роль как творца немецкого языка, способного максимально приблизиться к мистическому опыту, его переживанию, проникнуть за завесу феноменального мира, должна быть пересмотрена. И этот пересмотр уже начался<sup>73</sup>.

Пользуясь языком экзистенциалистской чеканки, можно сказать, что язык для Экхарта, сознавал он это или нет, был подлинным "домом бытия". И обращение его к народному языку само по себе и сви-

<sup>71</sup> См.: *Nix U.* Op. cit., 55.

<sup>72</sup> Cp.: Die Bedeutung eines lebendigen Wortes ist, wenn es nicht terminologisch fixiert oder durch den Alltaggebrauch abgestumpft ist, produktiv "Überschwankend" und "überschießend" und gerade durch dieses Übersicht-Hinausweisen offen für weitere Bestimmbarkeit und Bestimmtheit", см.: *Löwith K.* Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt // *Schneemelcher W.* Op. cit., 46.

<sup>73</sup> Прежде всего см.: *Nix U.* Op. cit. Из предшествующих по времени работ о языке Экхартаср.: *Kramm E.* Meister Eckharts Terminologie, in ihren Grundzügen dargestellt. Halle, 1884; *Ratke R.* Die Abstraktbildung auf "-heit" bei Meister Eckhart und seinen Jüngern. Berlin, 1906; *Zirk O.* Die Bereicherung des deutschen Wortschatzes durch die spätmittelalterliche Mystik. Jena, 1923; *Fahrner R.* Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckhart. Marburg, 1929; *Quint J.* Die Sprache Meister Eckharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt // DVS 6, 1928; *Idem.* Mystik und Sprache; *Brethauer K.* Die Sprache Meister Eckharts im "Buch der göttlichen Tröstung". Göttingen, 1931 (Diss.); *Schneider Th.* Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckharts. Berlin, 1935; *Schmoldt B.* Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts. Heidelberg, 1954 и др. Показательны и исследования языка писателей круга Экхарта, ср.: *Kirmsse V.* Die Terminologie des Mystikers Johannes Tauler. Leipzig, 1930; *Nicklas A.* Die Terminologie des Mystikers Heinrich Seuse. Königsberg, 1914 (Diss.) etc. – Очень поучительны многие совпадения в языке немецкоязычного Экхарта и "трекофона" Псевдо-Дионисия (сфера запредельного). Исследователи (*Nix*, *Scazzoso* и др.) порознь отмечают как специфические особенности языка каждого из этих двух авторов то, что является в значительной степени общим как для них, так и для всей соответствующей традиции. Принципы, определяющие язык и поэтику ареопагитических сочинений

действовало о том творческом начале, узреваемом им в языке, которое смежно со сферой "художественного", и создавало предпосылки для дальнейшего и более углубленного художественного творчества<sup>74</sup>. В этом отношении, пожалуй, именно Экхарт открывает собой характерную для немецкой культуры традицию отношения к языку, представленную именами Лютера, Гете, Гейдеггера и др., с одной стороны, и Гумбольдта, Вейсгербера, Трира и др., с другой. Взятый в творческом и бытийственном аспекте, язык — та сила, энергия, которая, преодолевая "инструментальность" и "объектность", становится субъектом — тем творящим началом, которое в процессе саморазвертывания познает и высшие духовные ценности и самого себя и дарит их человеку.

---

нений, оказались близки Экхарту. Многое было усвоено им сознательно, хотя в целом "поэтическое", "художественное" в текстах Мейстера Экхарта, конечно, не может объясняться только из ареопагитических источников. Достаточно представить, каким мог быть круг чтения Экхарта, какие произведения изобразительного искусства и архитектуры ему пришлось видеть, чтобы говорила ему окружающая природа.

<sup>74</sup> Ср. образный характер тех многочисленных лексических неологизмов, которые были введены в немецкий язык Экхартом (и Таулером).