

*С. А. Бахарь**

РОЛЬ ПАМЯТИ В АНТИЧНОМ ГНОСТИЦИЗМЕ: ОПЫТ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

Настоящая статья призвана восполнить существующий на сегодняшний день пробел в мемориальных исследованиях, для чего на основе историко-философского анализа гностических произведений осуществляется попытка экспликации гностических представлений о памяти. Благодаря привлечению многообразных имеющихся на сегодняшний день источников в статье показано важное место памяти в онтологии, гносеологии, антропологии и сотериологии гностических мыслителей. Проводится сравнение учений гностиков с другими представлениями о памяти в греко-римской культуре. Поскольку память неразрывно связана с категорией времени, в статье, помимо прочего, затрагиваются вопросы темпоральности различных уровней бытия гностической космологии. Данная работа способна дать более глубокое представление о памяти в античном гностицизме. Ее результаты могут быть использованы во всех сферах гуманитарных наук, связанных как с вопросами памяти, так и с изучением гностицизма.

Ключевые слова: память, забвение, воспоминание, самосознание, гностицизм, гнозис, знание.

S. A. Bakhar

THE ROLE OF MEMORY IN ANCIENT GNOSTICISM: THE EXPERIENCE OF HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS

This article attempts to bridge the current gap in memorial researches. For this reason, the author made an effort to explicate Gnostic conceptualizations about memory on the basis of the historical and philosophical analysis of Gnostic works. Due to the involvement of a large number of currently available sources, the article shows an important place of memory in ontology, gnoseology, anthropology and soteriology of Gnostic thinkers. Among other things, the article represents a comparison of Gnostic teachings with other interpretations of memory in Graeco-Roman culture. Since memory is inextricably linked with the category of time, this article also touches upon the temporality of various levels of existence in Gnostic cosmology. The paper is created in order to give a deeper understanding of memory in ancient

* Бахарь Спиридон Александрович, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; temperature@yandex.ru

Gnosticism. The results of this work can be used in all areas of human sciences that are related to memory itself, as well as to the study of Gnosticism.

Keywords: memory, oblivion, recollection, self-consciousness, Gnosticism, Gnosis, knowledge.

Наше время характеризуется активным обращением ученых к проблемам памяти. В современном гуманитарном знании появилась даже целая отрасль, обозначаемая англоязычным термином «*memorystudies*» (англ. изучение памяти) [3]. Ученые отмечают, что память играет важную роль в самых различных сферах культуры. Особо важное место занимает она в античном гностицизме. Многими исследователями память считается одним из ключевых моментов религиозно-философского учения гностиков [21]. Но хотя и западная, и отечественная наука представлены большим количеством исследований по различным вопросам памяти, комплексные работы, посвященные теме памяти в гностицизме, до сих пор отсутствуют. Настоящая статья призвана восполнить существующий в науке пробел, для чего на основе гностических текстов предпринята попытка экспликации представлений о памяти античных гностиков. При этом, конечно, учитывается и уже имеющаяся на сегодняшний день критическая литература по данной теме.

Приступая к исследованию, необходимо отметить, что в целом для античного сознания, из которого в известной мере, вырастает гностицизм, тема памяти играла важную роль. Памятливость была необходимым условием способности души к философии и мудрости. Специфическую и важную роль играло памятование об Учителе, который являлся основателем школы [13, с. 363–374]. Особенности формы приобретали «техники» памятования о «себе» (впрочем, здесь главным является именно тема того «себя», о котором следует помнить [12, с. 137–147]).

В гностицизме эта тема преломляется особенным образом. Однако здесь мы сталкиваемся со специфической проблемой. Гностицизм — явление весьма разнородное и состоит из множества школ и направлений [22, с. 44–45]. На разнообразии гностических школ указывают как отцы-ересиологи, так и имеющиеся тексты, объединенные под ярлыком «гностические». Понятно, что объем работы не позволяет представить все смысловое многообразие произведений гностиков. Ввиду этого приходится весьма разнородный мир гностических учений обобщать до несуществующего инварианта. Вместе с тем некоторые принципиальные различия между текстами вынуждают нас в процессе исследования указывать и на особенности того или иного источника.

Итак, согласно учению гностиков, началом всему служит Абсолют — единый и непостижимый первопринцип, называемый гностиками Богом, или Отцом Всего. Сам по себе этот первопринцип не поддается описанию, поскольку, с точки зрения гностиков, всякий дискурс имеет один существенный недостаток — он разделяет. Отдельные слова, обозначая высшую реальность, расчленяют последнюю, в результате чего она предстает только в виде множества обособленных элементов. По гностикам, если описание Абсолюта и возможно, то только посредством апофатики, отрицания всех возможных предикатов.

Однако гностики рассматривают Абсолют не только в Его трансцендентном отношении. Он есть отправная точка теокосмогонического процесса, который мыслится как процесс Его Самопознания. В первую очередь в своем самопознании Непознаваемый Отец определяет себя в Разуме, который трактуется гностиками как явленность Бога Самому Себе, актуализация Его бытия и поэтому может пониматься как Его ипостась или Личность [7, с. 218–308]. Разуму Бога соответствуют такие понятия, как вечность, единство, покой и т. д. Согласно гностическим произведениям, плодом самопознания Бога является Истина, которая выражена в Мысли или Слове (Логосе), а точнее — в Имени, которое Бог дает Самому Себе.

Разум тождественен Абсолюту. Вместе с тем, несмотря на тождество Абсолюта и Его Разума, Отец остается трансцендентным своему порождению. В этом плане Абсолют всегда непознаваем, Его сверхбытие ведомо только Ему и бытийствует отдельно от Его актуализации, т. е. остается тождественным самому себе. Поэтому, несмотря на то что Разум Бога един с Ним, в то же время и Бог, и Его Разум обладают самостоятельным существованием, что позволяет говорить о субстанциальности обоих. С этой точки зрения Разум Бога является самостоятельной Личностью, Его Сыном.

В процессе Самопознания Абсолюта, будучи изначально единым, божественный Разум раскрывается во множестве эонов (от греч. αἰών век, вечность) — духовных сущностей, являющихся, с одной стороны, предикатами Отца, отклоняемыми в апофатическом описании, с другой — отдельными личностями, обладающими собственной свободой и собственным самосознанием. Каждый эон представляет собой парную андрогинную сущность (сизигию), сочетающую в себе два начала: рациональное и иррациональное. Рациональное начало — это уровень единства, вечности, покоя и т. п. Иррациональное начало — это сфера души, связанная со множеством, временем и движением. Рациональное начало понимается как более высокий, активный — и, таким образом, мужской — аспект. Иррациональное — как более низкий, пассивный и по существу женский аспект личности.

Каждый отдельный эон является в своем определенном качестве, отличным от качеств всех иных эонов, поэтому обладает лишь частичным выражением Отца и не может вместить в себя всю полноту Истины. Это является причиной индивидуального различия между зонами. При этом в большинстве гностических систем каждый из эонов познает Отца в меру своих возможностей, поэтому наделен отличной от других степенью познания Бога-Отца [6, с. 214]. Здесь мы встречаемся с учениями об эонах в их иерархической последовательности. В этом случае Ум представляет собой лестницу из эонов, каждый из которых занимает определенное место в отношении к Истине. Обыкновенный последний и самый молодой эон — это София (от греч. σοφία мудрость). Как бы то ни было, незнание оказывается важной ступенью в процессе теофании — оно обеспечивает бытие эонов как единичных существ.

Все вместе эоны составляют полноту времен — Плерому (от греч. πλήρωμα полнота, наполнение, множество), тождественную бытию. Их тотальность можно сравнить с той формой единства, которую представляет собой календарный год. Недаром в «Апокрифе Иоанна» количество эонов приравнивается

количеству дней в году (ННС II. 1, 15). Представляя собой целостность, вечность по свойствам сближается со временем. В этом плане ее можно охарактеризовать как безмерно протяженную длительность. Отсюда следует, что представление о Плероме содержит в себе не только идею покоя, но и идею движения. С этой точки зрения Плерома оказывается живым динамическим Царством Бога [11, с. 35–36].

Тождество Плеромы Отцу говорит о том, что временное измерение существует и в самом Отце [1, с. 14]. Это значит, что сам Абсолют обладает временным измерением (что не умаляет Его совершенства, а наоборот, делает более полным). Поэтому Знание Богом Самого Себя есть не просто результат познания, но и процесс, в результате которого это познание осуществляется. Тем самым Абсолют явлен Себе не только как Знание, но и как Самопознание. Стало быть, Абсолют необходимо рассматривать не только в Его трансцендентном измерении, но и в Его развитии [5].

Поскольку не было времени, когда бы Бог не знал Самого Себя, то Он всегда обладает знанием Истины. То есть Бог не только всегда познает Самого Себя, но и сохраняет знание Самого Себя — помнит. В этом смысле Он скорее не познает себя, а узнает. Это значит, что Абсолют помимо прочих способностей обладает еще и памятью. Неслучайно в «Апокрифе Иоанна» (ННС II. 1, 8) память упоминается наряду с другими атрибутами Бога. В потоке изменений память является условием того, что Бог сохраняет знание самого себя во времени [14, с. 178]. В каждое мгновение она обеспечивает Ему тождество с Самим Собой, Его бытие. Ведь быть собой, это и значит удерживать себя в памяти. С этой точки зрения забыть себя — все равно, что перестать существовать. В этом случае забвение равнозначно отпадению в небытие, переходу в за-бытие.

Таким образом, Разум помимо всего прочего выполняет функцию памяти. В этом плане Его можно рассматривать не только как способность Бога познавать Себя, но и как Его способность сохранять Свое знание. На понимание Логоса как памяти указывает и Его сравнение с книгой (ННС I. 3). В этом случае зоны понимаются как имена или буквы, являющиеся ее содержанием. Сравнение памяти с книгой довольно распространено в античности. Например, с книгой сравнивал память Платон [9, с. 54].

Обладая же самостоятельным бытием, Разум является не только памятью Бога, но и памятью самого себя как отдельной личности. В «Апокрифе Иоанна» (ННС II. 1) находится т. н. «Речь Пронои», в которой Проноя (греч. Πρόνοια — предусмотрительность, мудрость, предвидение) названа «Памятью Плеромы» и «Памятью Пронои», т. е. памятью самой себя (ННС II. 1, 30).

Помнят себя и зоны. В этом плане зоны часто сравниваются с сосудами как хранилищами знания. Но поскольку каждый отдельный эон изначально не обладает полнотой знания Отца, он, соответственно, не обладает знанием и своей сущности, что, в конечном счете, равнозначно незнанию самого себя. Изначально память самого себя означает для эонов память своего происхождения и предназначения, т. е. своего пути, удела. Предназначение же эонов состоит в познании Бога во всей Его Полноте и Беспредельности. Это значит, что на первом этапе своего самостоятельного существования эон осознает себя только образом Абсолюта, актом Его самопознания или «местом» на Его пути Самому Себе.

Такая память предполагает внимание к самому себе, заботу о себе и бдительность относительно себя и всего того, что может помешать быть самим собой. Это значит, что память самого себя требует непрерывного усилия. В результате каждый участник теокосмогонического процесса всегда остается собой как существо, способное к выбору и даже к отступлению от себя.

Незнание Абсолюта влечет зоны к Его познанию. Однако достичь полноты знания Истины они могут, только пребывая в единстве Плеромы. Попытка же самостоятельно познать, т. е. качественно определить беспредельную глубину, Отца в ограниченном и обособленном состоянии приводит к разъединению рациональной и иррациональной составляющих, которое часто изображается гностиками как разделение первоначального андрогина на мужской и женский аспекты. При этом гностики сохраняют ветхозаветное понимание греха как брачной измены, нарушения супружеского завета.

Вследствие разделение первоначального андрогина на мужской и женский аспекты зоны впадают в заблуждение относительно Абсолюта, что вместо предполагаемой радости созерцания Отца вызывает в них страдание, образующее материю чувственного космоса. В более распространенном варианте гностического мифа речь идет о падении лишь одного эона Плеромы — Софии, хотя и в этом случае происходит нарушение целостности всей Плеромы.

По причине незнания истинной природы страдания эоны воспринимают материальный мир как нечто внешнее, не зависящее от них самих [11, с. 37–39]. При этом страдания не просто объективируются, а приобретает характер самостоятельных сущностей — архонтов (от греч. ἄρχων начальник, правитель, глава) — владык этого мира, пытающихся насильно сохранить состояние незнания [15, с. 47]. Активность незнания часто выражается в виде метафоры пленения, которая поясняет, что незнание — «не нейтральное состояние, простое отсутствие знания, но представляет собой позитивный противовес знанию, активно вызываемый и сохраняемый материальным миром» [21, с. 71].

В качестве средства пленения эонов выступает забота о вещах этого мира, или т. н. материальная забота. В противоположность памяти самого себя забота о вещах этого мира есть нерадение о вечном, в результате которого эоны забывают свою истинную природу, забывают о своем тождестве с Абсолютом, вследствие чего они начинают отождествлять себя исключительно с физическими телами, а их духовная сущность оказывается заключенной в материи. По этой причине на метафорическом уровне тело, в духе орфиков и пифагорейцев, называется гностиками «темницей» (ННС II. 1, 27) или «оковами забвения» (ННС II. 1, 21; 28).

Пространственно-временная ограниченность вещей материального мира предполагает их конечность, т. е. смертность. Поэтому все, что пребывает в материальном мире, подвержено распаду и разложению. Это касается и человеческих тел. Человек, отождествлявший себя всю свою жизнь с телом, словно призрак исчезает вместе со смертью последнего, переходит в полное небытие.

Согласно же некоторым гностическим текстам, после физической смерти души грешников попадают в загробный мир, где в течение определенного времени проходят серию пыток, уготованных им за их прегрешения. Затем

архонты дают им испытать воду забвения, дабы они не могли вспомнить о своих мучениях. В «Пистис Софии» (Pistis Sophia III, 131) Иисус говорит Марии о том, что душе перед ее воплощением в материальное тело архонты дают испытать из «сосуда забвения», полного «всяческих разных страстей и всяческих забвений». В этом случае забвение предшествует воплощению.

Так как внешний мир — это объективированное страдание падших эонов, то, согласно гностикам, его существование призрачно. Он является лишь иллюзией, наваждением, плодом заблуждения и обладает лишь мнимым бытием. А это значит, что душа, будучи заключенной в материальное тело, влечит мнимое, иллюзорное существование, подобное сну или опьянению. Такое состояние расценивается гностиками как духовная смерть. И действительно, гностики часто отождествляют забвение со смертью [20, с. 129]. Поэтому не удивительно, что, опять-таки вслед за орфиками и пифагорейцами, они называют тело не просто «темницей» или «оковами», но «могилой» (ННС II, 1, 21).

Отождествление забвения и смерти характерно для всей античной культуры. Так, в традиционных представлениях греков души людей после смерти должны были пить из реки забвения, дабы забыть о своем земном существовании. То есть умершие — это люди, которые потеряли память [20, с. 164]. Стало быть, если изначальное незнание дарует эонам индивидуальное бытие, то забвение лишает всякого бытия. Таким образом, целью эонов становится воспоминание самих себя и возвращение к подлинной жизни, к бытию, т. е. воскресение [15, с. 37]. В «Подлинном учении» (ННС VI, 3, 34) сказано: «Ищи и стремись узнать пути, по которым тебе следует идти, ибо нет ничего лучше этого» [17, с. 219].

Вспомнив свою истинную природу, эоны прозревают в себе божественную сущность, осознают свое тождество с Абсолютом. Тождество с Абсолютом понимается гностиками как воссоединение со своим подлинным Я, со своим «внутренним человеком» [4]. Это событие можно рассматривать как облачение в свои одеяния, как воссоединение со своим именем или как возвращение блудной жены в дом своего мужа, которое изображается гностиками как брачный чертог. Поскольку же каждый эон тождествен Богу-Отцу, то воспоминание эоном самого себя тождественно воспоминанию Бога о нем.

В качестве источника таких представлений о памяти исследователи обычно называют орфико-пифагорейскую традицию. И действительно, для орфиков и пифагорейцев конечной целью являлось возвращение к первоначальному состоянию, которое достигалось посредством обретения памяти о божественном начале человеческой души [18, с. 7]. Однако несмотря на явное влияние орфико-пифагорейской традиции на представления гностиков [20, с. 315], их учения существенно разнятся. Кажется очевидным, что в большинстве случаев гностики строго разделяют познание Абсолюта и действие памяти. В отличие от орфиков и пифагорейцев, гностики учили, что душа изначально не обладает знанием Истины, следовательно, Ее познание не тождественно возвращению души к первоначальному состоянию. Это не движение по кругу. Воспоминание — это всего лишь первая ступень к познанию. Оно возвращает эон только к тому моменту, когда ему удастся распознать собственное незнание и тем самым различить возможность знания.

После того, как эоны вспоминают себя, а Бог вспоминает эоны, Он дарует им познание Истины во всей Ее полноте. Тем самым с принятием откровения эоны получают новое качественное содержание, которым они изначально не обладали и отсутствие которого послужило причиной их падения. Обретя в себе всю полноту Имени Отца, каждый эон отныне несет в себе богатство всей Плеромы, сам становится всей Плеромой, а стало быть, и всеми эонами. Соответственно происходит переход Плеромы на качественно иной уровень. Поэтому можно говорить, что результатом теокосмогонического процесса является не просто апокатастасис («восстановление»), но обогащение, качественное преумножение самой божественной природы [15, с. 39]. Таким образом, само по себе воспоминание является не познанием Абсолюта, а только одним из необходимых (но отнюдь не достаточных) условий Его познания.

Отличается учение гностиков и от платоновской теории анамнезиса. Ведь хотя Платон и утверждает, что душа человека бессмертна и что познание равно припоминанию того, что душа знала вначале своего существования, для него душа никогда не достигает окончательного познания Истины. Душа познает идеи только «по мере своих сил» [8, с. 190]. Возможно, это одна из причин, по которой гностики считали, что и сам Платон не сумел постичь всей полноты абсолютной реальности [10, с. 433].

Таким образом, в своем учении о памяти гностики сочетают две концепции — платоновскую и орфико-пифагорейскую, — трансформируя их согласно своим представлениям. Благодаря этому время гностиков, в отличие от античного времени, оказывается не циклично, но обретает направленность, смысл и цель. Тем самым гностиками был привнесен в античную культуру неведомый ей прежде историзм. И действительно, для гностицизма очень важной является концепция линейного развития мирового процесса, которой античное мышление дохристианской эпохи не знало. Как пишет отечественный исследователь гностицизма Е. В. Афонасин,

история, таким образом, имеет конец и в глобальном смысле развивается линейно, хотя локально возможны некоторые циклы и повторения, такие как перевоплощение душ или регулярно повторяющиеся мировые катаклизмы. Повторение глобального мирового цикла не допускается. По крайней мере, ни один из известных гностических источников не говорит об этом [2, с. 10].

В некоторых текстах познание Отца и воспоминание эоном своей природы следуют в ином порядке. В этом случае воспоминание является результатом богопознания. Так, в «Евангелии Истины» (ННС I. 3, 18) именно познанием Отца преодолевается забвение. Однако и в этом случае речь идет не о круговом движении времени, а о линейном.

Между тем, в плане вечности, эоны всегда обладают знанием Абсолюта. В этом смысле Его познание может действительно пониматься гностиками как возвращение прежнего знания. Поэтому когда в гностических текстах в отношении эонов говорится о воспоминании, то может иметься в виду не только возвращаемое знание их пути, но и познание их божественной сущности [16, с. 254–265].

Исходя из всего сказанного, можно прийти к заключению, что, несмотря на некоторые различия гностических учений, память для гностиков имеет

важную онтологическую функцию — она является условием сохранения самосознания. Именно благодаря памяти сознание Абсолюта и всех его порождений сохраняет себя как одно и то же сознание. В результате каждый участник теокосмогонического процесса всегда остается собой как существо, способное к выбору и даже к отступлению от самого себя. Это подразумевает тождество памяти и бытия [15, с. 37].

ЛИТЕРАТУРА

1. Акатушев В. Н. Онтологическая проблематика гностических учений на основе текстов из Наг-Хаммади // Вестник Оренбургского государственного педагогического университета. Гуманитарные и естественные науки. — 2006. — № 2 (44). — С. 11–19.
2. Афонасин Е. В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. — СПб., 2008.
3. Васильев А. Г. Memory studies: единство парадигмы — многообразие объектов (Обзор англоязычных книг по истории памяти) // Новое литературное обозрение. — 2012. — № 117. — С. 461–480.
4. Гараджа А. В., Протопопова И. А. Химера, лев и «внутренний человек»: коптский перевод Платона (NH VI, v — Государство 588b1–589b6) // Вестник РХГА. — 2013. — Т. 14, вып. 3. — С. 9–19.
5. Евлампиев И. И. Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX — начале XX века. — СПб., 2008.
6. Климент Александрийский. Извлечения из Теодота и так называемой восточной школы времен Валентина. / пер. Е. В. Афонасина // Афонасин Е. В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. — СПб., 2008. — С. 201–224.
7. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. — М., 2000. — Кн. 1.
8. Платон. Федр // Платон. Соч.: в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. — СПб., 2006. — Т. 2. — С. 161–228.
9. Платон. Филеб // Платон. Соч.: в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. — СПб., 2006. — Т. 3. — С. 11–96.
10. Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М. Л. Гаспарова. 2-е изд. — М., 1986. — С. 427–440.
11. Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. — СПб., 1998.
12. Светлов Р. В. Иов, Плотин, Платон // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16, вып. 3. — С. 137–147.
13. Светлов Р. В. Сократ и «спартанский мираж» // Мнемон: исследования и публикации по истории античного мира. — 2011. — № 10. — С. 363–374.
14. Трофимова М. К. Гностические апокрифы из Наг-Хаммади. // Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии: И. С. Свенцицкая, М. К. Трофимова. — М., 1989. — С. 161–334.
15. Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. — М., 1979.
16. Трофимова М. К. Проблема гносиса в свете коптских рукописей первых веков нашей эры // РАН. Ин. философии. Центр по изучению немецкой философии и социологии. Научные и вненаучные формы мышления. — М., 1996. — С. 254–265.
17. Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). — М., 1991.

18. Щетников А. И. Возникновение теоретической математики и пифагорейская сотериология воспоминания // Пифагорейская гармония: исследования и тексты. — Новосибирск: АНТ, 2005.

19. Элиаде М. Аспекты мифа. — М., 2010.

20. Элиаде М. История веры и религиозных идей. — М., 2002. — Т. 2.

21. Jonas H. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. — Boston, 1958.

22. Johnson P. A History of Christianity. — London, 1976.