

# Сбитое «колесо жизни»: эссе об уроборосах

ДМИТРИЙ УЗЛАНЕР

Главный редактор журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», Российская академия народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС); научный сотрудник, Московская высшая школа социальных и экономических наук (МВШСЭН). Адрес: 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82, стр. 1. E-mail: religion@ranepa.ru.

*Ключевые слова:* гностицизм; христианство; апостол Павел; уроборос; религиозный символизм; психоанализ; Карл Густав Юнг; Жак Лакан; Рене Жирап; *Christus Victor*.

В центре внимания статьи — часто встречающийся в мировой мифологии символический образ гигантского змея или дракона, кусающего собственный хвост. Этот образ принято обозначать древнегреческим словом «уроборос» (*οὐροβόρος*), что в переводе значит буквально «пожирающий [свой] хвост». Текст посвящен интерпретации данного символа, который, по мнению автора, выводит на гораздо более широкую проблематику человеческой несвободы и тех форм, которые она принимает. В первом разделе речь идет о гностицизме и тех уникальных чертах этого религиозного течения, которые делают его востребованным в самые разные времена и в самых разных обстоятельствах. Гностическое мировоззрение как выражение переживания радикальной неотмирности человеческого духа, его отчужденности от Вселенной служит отправной точкой для размышлений автора. Во втором разделе рассматривается символика уробороса и его место в гностиче-

ских построениях как обозначения замкнутого круговорота природы, порабащего дух человека. В третьем разделе предпринимается попытка слой за слоем расшифровать гностические построения, связанные с уроборосом. Выделяются буквальный, мифолого-магический, психологически-аскетический, социально-политический уровни интерпретации. В четвертом разделе автор связывает гностические идеи с христианством через интерпретацию «Посланий» апостола Павла, в частности его идей, касающихся «начальств» и «властей». Анализируется место уробороса во всеобщей истории христианства. Наконец, в пятом разделе, опираясь на идеи Рене Жирапа, Жака Лакана и Алена Бадью, автор иллюстрирует проявления уроборосов в разных измерениях человеческого существования, как индивидуальных, так и коллективных, особое внимание уделяя сфере человеческого желания и его тщетным кружениям.

Природа вращается, человек движется вперед;  
оба вечны, первая — круг, второй — линия.

Эдвард Янг

**В** МИРОВОЙ мифологии и символике часто встречается образ гигантского змея или дракона, кусающего собственный хвост. Этот образ принято обозначать древнегреческим словом «уроборос» (*οὐροβόρος*), в буквальном переводе — «пожирающий [свой] хвост». Это эссе посвящено интерпретации данного символа, которая позволит выйти на более широкую проблематику человеческой несвободы и конкретных ее форм.

Начнем свой анализ с гностицизма, который послужит опорой для дальнейших рассуждений об уроборосе. Прежде всего рассмотрим, что выделяет гностицизм из всего многообразия религиозных учений (I). Затем обратимся к символике уробороса и тому месту, которое она занимает в гностических построениях (II). Далее попытаемся понять, как именно эта символика может быть расшифрована и к каким именно реалиям уроборос и смежные с ним сущности нас отсылают (III). После этого перейдем к рассмотрению уроборосов в христианстве и, прежде всего, в посланиях апостола Павла как ключевой фигуры с точки зрения перевода уроборосов на язык, понятный современному субъекту (IV). Наконец, в пятом, заключительном разделе остановимся на конкретных уроборосах на примере человеческого желания.

## В чем уникальность гностицизма?

После Конгресса 1966 года в итальянской Мессине под «гностицизмом» принято понимать группу религиозных учений, возникших внутри смысловой вселенной христианства в первые несколько столетий его существования<sup>1</sup>. Несмотря на оспари-

1. Le Origini dello Gnosticismo / The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13–18 April 1966 / U. Bianchi (ed.). Leiden: Brill, 1970. P. xx ff.

ваемое единство гностических учений<sup>2</sup>, в этом тексте мы будем придерживаться стандартного набора: радикальный дуализм Бога и мира — «неведомый Бог» абсолютно трансцендентен и не имеет никакого отношения к существующей материально-душевной<sup>3</sup> Вселенной; акосмизм — Вселенная есть результат манипуляций низших сил (псевдобога-Демииурга и его прислужников-архонтов), которые сами возникли в результате трагического отпадения части Бога от самого себя; дух как заложник плотского начала — человек по своей телесно-душевной природе есть творение низших сил, но в нем также присутствуют искры божественного света, духовные частицы Бога; управляющий всем «рок» (*εἰμαρμένη*) и сложная структура «начальств и властей» — частицы света пленены Вселенной, контролируемой очень запутанной иерархией архонтов и подвластных им сущностей, зорко следящих за тем, чтобы дух не пробудился и не бросил вызов космическим «начальствам и властям»; «гнозис» (*γνῶσις*) — спасение приходит благодаря «знанию», посланию из высшего мира, которое дает человеческому субъекту понимание того, кто он и как ему следует действовать, чтобы вырваться из этой тюрьмы материально-душевного Космоса<sup>4</sup>.

Изучение гностицизма подводит к любопытному парадоксу: казалось бы, речь идет о религиозной традиции, безжалостно уничтоженной полторы тысячи лет назад — адептов истребили, книги с «еретическими» идеями по большей части запретили и уничтожили (еще как минимум в IV веке в соответствии с «Пасхальным посланием» Афанасия Великого). Более того, эта традиция, полная фантастических и странных построений, внешне не имеющих ничего общего не только с современной светской на-

2. Некоторые исследователи оспаривают саму правомерность термина «гностицизм», так как он объемлет собой слишком противоречивый корпус идей. См., в частности: *Williams M. Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
3. Определение «душевный» отсылает ко второй составляющей человека в гностицизме из трех: дух, душа и тело. Первый относится к высшему порядку, другие два — к низшему.
4. Введение в гностицизм см.: *Lewis N. Introduction to "Gnosticism": Ancient Voices, Christian Worlds.* Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2012; *Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism.* San Francisco: Harper & Row, 1987; *Йонас Г. Гностицизм.* СПб.: Лань, 1998. Гностические первоисточники см., в частности: *The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts Complete / M. Meyer (ed.).* N.Y.: HarperOne, 2007.

укой, но и со здравым смыслом, подобно призрак, продолжает преследовать человечество на протяжении последних веков. «Гностики захватили весь мир» — так в 1984 году известный румынский историк религии Йоан Кулиану несколько экзальтированно суммировал влияние гностицизма на современный мир<sup>5</sup>. Гностицизм не дает покоя целой плеяде новых инквизиторов<sup>6</sup> XX–XXI веков, начиная с Эрика Фёгелина<sup>7</sup>, которые мыслят себя практически новыми Иринеями Лионскими, бросающими вызов живой гностической ереси<sup>8</sup>.

Этот парадокс недвусмысленно доказывает, что в гностицизме было что-то универсальное, общечеловеческое, что позволяет гностическим мотивам воспроизводиться вопреки усилиям гонителей. Так что же это?

Гностицизм в наиболее острой для всей духовной истории человечества форме выразил переживание радикальной неотмирности человеческого духа, его отчужденности от Вселенной. Он самым радикальным образом обозначил проблему несвободы человека и, соответственно, путей его освобождения. Причем этот вопрос был поставлен не в психологическом или, например, общественно-политическом ключе, но на гораздо более высоком уровне — метафизической порабощенности человеческого духа, для которой телесные, психологические, политические и прочие аспекты составляют лишь частные случаи фундаментального состояния несвободы.

Речь идет не о неких вторичных, ретроспективно вычленяемых элементах гностического мировоззрения, но о самих основаниях гностицизма. Ханс Йонас называл «имманентное переживание разъединенности человека и мира» экзистенциальным «первоначалом» гностицизма<sup>9</sup>. Вселенная — это не большой добрый дом для человека, но гигантский монстр, в недрах темных мрач-

5. *Culianu I.* The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature // *Gnostik und Politik* / J. Taubes (ed.). Munich; Paderborn: Fink-Schoningh, 1984. P. 290–291.
6. О традиции новых инквизиторов см.: *Versluis A.* The New Inquisitions: Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2006. Особенно см.: P. 69 ff.
7. *Voegelin E.* Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays // *Collected Works*. Columbia; L.: University of Missouri Press, 2000. Vol. 5: *Modernity Without Restraint*.
8. Наиболее яркий пример такого подхода: *O'Regan C.* Gnostic Return in Modernity. Albany, NY: State University of New York Press, 2001.
9. *Jonas H.* Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical // *Le Origini dello Gnosticismo / The Origins of Gnosticism*. P. 94.



ных лабиринтов которого блуждает человеческая душа. Строка одного из гимнов насенов гласит: «И вот Она достигает того момента, когда обложенная злом уже не видит выход. Сбитая с толку, она вошла в лабиринт» (Ипполит, Опровержение, кн. V, гл. 5). Сотворенный мир оказывается

...системой власти, ориентированной на порабощение... вземного «Я»: все, начиная от великого космического замысла и вплоть до психофизического устройства человека, служит этой пугающей цели<sup>10</sup>.

По выражению Лео Штрауса, гностицизм вполне можно считать самым радикальным в западной истории восстанием против греческого понятия «природы» (*φύσις*)<sup>11</sup>.

Именно этот радикальный акосмизм и делает гностицизм столь важным для истолкования уробороса и шире — вопросов человеческой несвободы. Эта религиозная традиция занимает уникальное место посредника, переходного явления между благословенным Космосом античного мира и ресакрализацией этого Космоса в постепенно занимающем господствующее положение христианстве<sup>12</sup>. Гностицизм зафиксировал и в максимально радикальной форме поставил проблему Вселенского зла, выветив его во всей многомерности и многогранности. Достигнуто это было благодаря тому, что гностицизм детально и в подробностях сохранил языческую концепцию Космоса, его сложную многоярусную иерархию богов и сущностей с всевластным «роком» (*εἰμαρμένη*) и планетными влияниями («астральный фатализм»). Поменялся лишь знак, и то, что казалось «абсолютным телом, прекрасным и божественным»<sup>13</sup>, «возникло как ужас, единственный выход из которого — полет в трансцендентность и финальное разруше-

10. Jonas H. Delimitation of the Gnostic Phenomenon. P. 98.

11. Цит. по: Lazier B. Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World // Journal of the History of Ideas. October 2003. Vol. 64. № 4. P. 632.

12. Категорическое отделение гностицизма от христианства носит умозрительный характер. Мы считаем гностицизм частью универсума раннего христианства, которая была из него удалена по мере складывания христианской ортодоксии. Очевидные пересечения между гностицизмом и христианством в свете рассматриваемых здесь сюжетов будут проанализированы в той части, где речь пойдет об апостоле Павле.

13. Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре // Он же. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М.: Искусство, 1992; 1994. Т. VIII. Кн. I и II.

ние *cellula creatoris* („клетки творца“: Маркион)<sup>14</sup>. Космос «сменил свой оценочный статус»<sup>15</sup>, не утратив при этом ни толики своей описательной сложности. То, что было детализацией Вселенной, стало детализацией вселенского зла, в плену которого человек оказался<sup>16</sup>. Такой поворот был настоящим скандалом для античного мира — что отразилось, в частности, в негодовании Плотина в «Эннеадах» (II,9), который отказывался понять и тем более принять подобное презрение к Космосу.

Таким образом, постоянное возвращение гностицизма объясняется не влиянием каких-то мистических сил или козней заговорщиков из тайных и подпольных гностических культов. За гностицизмом стоит извечная проблема, волнующая человечество во все времена, — проблема зла и, соответственно, поиска спасения от него.

Ханс Блюменберг совершенно справедливо отмечал, что гностицизм представляет собой лишь реакцию на фундаментальный вопрос о природе Вселенского зла. Вечен не гностицизм, а то, чему ответом он претендует стать. Речь идет о «преемственности проблем, а не решений, вопросов, а не ответов»<sup>17</sup>. Однако Блюменберг ошибается, полагая, будто Новое время вместе с Фрэнсисом Бэконом и революционным научным мировоззрением со второй попытки (первая — христианская, олицетворяемая Блаженным Августином, — потерпела поражение) успешно преодолевает гности-

14. *Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern Age* / R. Wallace (trans.). Cambridge, MA; L.: The MIT Press, 1985. P. 135.

15. *Ibidem*.

16. Готовы согласиться с Николя Льюис, полагающей, что пессимизм гностицизма был излишне преувеличен исследователями, начиная с самого Ханса Йонаса, которые проецировали на эти религиозные учения пессимизм, характерный для их собственной эпохи (см. подробнее: *Lewis N. Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity: Under Pitiless Skies*. Leiden; Boston: Brill, 2013. P. 13 ff). Сами же гностики были вполне жизнерадостны — они детально живописали все злоключения, лишь чтобы острее сознавать собственную свободу от зла, дарованную им спасительным «гнозисом». Однако «новая парадигма» Льюис не отменяет ни гностического акосмизма, ни обостренного переживания мирового зла, пусть и касающегося лишь тех, кто не обладает сокровенным знанием. Мы концентрируемся на негативной стороне не потому, что считаем гностиков крайними пессимистами, но поскольку они сконструировали крайне мрачный образ вселенной, позволяющий наиболее отчетливо продемонстрировать то, чему посвящена данная статья («уроборосы» и духовная несвобода человека).

17. *Wallace R. Introduction* // *Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern Age*. P. xviii.

цизм и, соответственно, снимает эти фундаментальные вопросы. Вместе с Хансом Йонасом можно говорить о третьем возвращении гностицизма и усилиях по его преодолению уже в XX веке, а возможно, даже и четвертом — в XXI столетии. Чувство «отчужденности», это экзистенциальное первоначало гностицизма, так никуда и не делось<sup>18</sup>.

## Уроборос и его место в гностических построениях

Змей, поедающий собственный хвост, — это старинный образ, который восходит к культуре Древнего Востока<sup>19</sup>. Согласно стандартному толкованию, которое предлагают словари религиозных символов, уроборос символизирует космический динамизм, круговорот вселенной, неостановимое «колесо жизни»<sup>20</sup>. Это синоним самого Космоса, Вселенной в той мере, в какой она определяется вращением этого колеса.

Такой круговорот, во-первых, *един и всеохватен*, он вовлекает в себя все сущее. Неслучайно в античной культуре уроборосу соответствовала идея *εν το παν*, то есть «Единое есть Все», или, как гласит подпись под одной из античных алхимических иллюстраций, «Единое есть змея, имеющая две части и яд. Единое есть Все, через которое есть Все и в котором есть Все»<sup>21</sup>. Эту подпись поясняет один из комментаторов:

Циклическая природа Единства Всего дуалистична — отделение Всего от Единого и конечное возвращение Всего в Единое, — следовательно, очень похоже, что аллюзии на две композиции змеиной отравы или яда символизируют две части этого цикла<sup>22</sup>.

Во-вторых, как следует из этого пояснения, динамизм *цикличесен* — это циклическое, вечно вращающееся единство всего сущего. То есть ничто в этом единстве не исчезает, но переходит друг в друга, порождая бесконечное гармоничное кружение по заданным природным орбитам. Смысл уробороса «охватывает все циклические системы (единство, множество и возвращение к един-

18. Подробнее о Йонасе и попытке «третьего преодоления гностицизма» см.: *Lazier B. Overcoming Gnosticism.*

19. Подробнее см., напр.: *Sheppard H. The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: A Study in Origins // Ambix. June 1962. Vol. 10. № 2. P. 83–96.*

20. *Cirlot J. A Dictionary of Symbols. Second Edition / J. Sage (trans.). L.: Routledge, 2001. P. 246–247.*

21. См.: *Sheppard H. Op. cit. P. 87.*

22. *Ibid. P. 94.*

ству; эволюцию и инволюцию; рождение, рост, упадок, смерть и т. д.)»<sup>23</sup>. Таковы жизненные циклы «как вселенной, так и каждого индивидуального существа: циклический танец природы в бесконечном процессе творения и разрушения»<sup>24</sup>. Как пишет Платон, давший в «Тимее» подробнейшее описание уробороса, демиург создал Космос так, чтобы «единообразно вращаться в одном и том же месте, в самом себе, совершая круг за кругом»<sup>25</sup>.

В-третьих, что логично вытекает из предыдущего, вселенский круговорот *замкнут на самого себя и самодостаточен*. В уроборосе воплощен образ

...самооплодотворения или же примитивная идея самодостаточной Природы — природы, которая, а ля Ницше, постоянно возвращается внутри циклического паттерна к своему собственному началу<sup>26</sup>.

И вновь Платон:

...ему не было нужды в каком-либо органе, посредством которого он принимал бы пищу или извергал обратно уже переваренную: ничто не выходило за его пределы и не входило в него откуда бы то ни было, ибо входить было нечему. [Тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления и осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя. Ибо построивший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо<sup>27</sup>.

Казалось бы, что может быть прекраснее подобного Космоса, этой восхитительной, гармоничной, циклической, вечно саму себя воспроизводящей системы? Выражаясь языком Чарльза Тейлора, уроборос — это «имманентная рамка»<sup>28</sup>, столь импонирующая сторонникам секулярного мировоззрения и поклонникам естественно-научной картины мира: неслучайно уроборос периодически всплывает в работах современных ученых<sup>29</sup>.

23. *Cirlot J.* A Dictionary of Symbols. P. 48.

24. *Ibid.* P. 273.

25. Платон. Тимей // Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 436.

26. *Cirlot J.* *Op. cit.* P. 247.

27. Платон. Указ. соч. С. 436.

28. См.: Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.

29. См., напр.: *Primack J., Abrams N.* The View From the Center of the Universe: Discovering Our Extraordinary Place in the Cosmos. N.Y.: Riverhead Books, 2006. P. 156–178.

Так почему же в некоторых религиозных традициях (в частности, в гностицизме) уроборос вдруг становится чем-то негативным, пугающим, угрожающим? Апофеозом этой тенденции становится христианство, где уроборос превращается в гигантского Левиафана — чудовище, семиглавого дракона, символизирующего Сатану, сходящего в «Откровении Иоанна Богослова» на Землю, дабы после недолгого торжества оказаться в конечном счете низвергнутым в бездну ангелом. Что же зловещего увидели христианские гностики в этом кусающем себя змее? Какое дело до этого древнего символа может быть современному человеку? Можно ли увидеть за символом нечто, имеющее непосредственное отношение к повседневному человеческому существованию?

Неприятие уробороса в принципе явствует уже из первого раздела, в котором речь шла об уникальности гностицизма: если гностики меняли знаки Космоса с плюса на минус, то, соответственно, они должны были поменять знаки и в символе, который выражал идею вечной, самодостаточной, замкнутой на саму себя Вселенной. Рассмотрим это отрицание чуть подробнее, взяв за основу дальнейших рассуждений так называемую диаграмму офитов. Офитская диаграмма известна нам благодаря сочинению Оригена «Против Цельса»<sup>30</sup>. В своем апологетическом труде Ориген критиковал философа-платоника Цельса, написавшего обличительный труд против христиан, в котором и привел эту диаграмму (что любопытно, Цельс считал ее христианской<sup>31</sup>). О самих офитах известно из трактата «Против всех ересей» (I, 30) Ириния Лионского. Наиболее знаменитая реконструкция этой диаграммы представлена в монографии Курта Рудольфа (схема 1)<sup>32</sup>.

30. См. обзор: *Grant R. The Ophite Diagram // Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings From the Early Christian Period. N.Y.: Harper and Brothers, 1961. P. 89–92.* Исчерпывающую библиографию исследований, посвященных истолкованию этой диаграммы, см.: *DeConick A. The Road for the Souls Is Through the Planets: The Mysteries of the Ophians Mapped // Practicing Gnosis. Ritual, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson / A. DeConick et al. (eds). Leiden; Boston: Brill, 2013. P. 37–74.*

31. Судя по всему, небезосновательно — см.: *DeConick A. The Road for the Souls Is Through the Planets. P. 52–53.*

32. См.: *Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism. San Francisco: Harper, 1987. P. 68.* Реконструкция не принадлежит самому Рудольфу, он заимствовал ее из более ранних исследований.

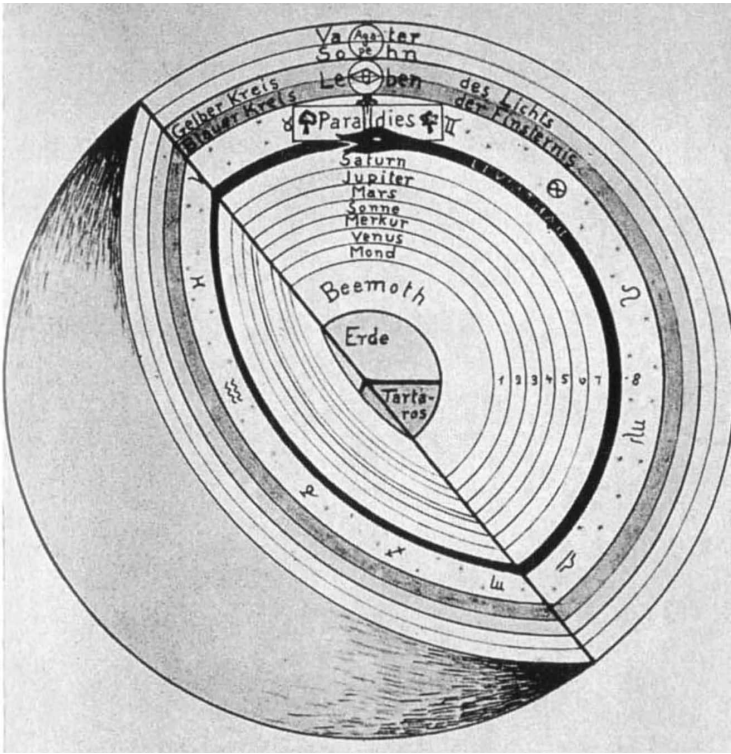


Схема 1. Диаграмма офитов.

На схеме мы видим три измерения: опоясанная Левиафаном самая большая часть в центре (низшая вселенная), промежуточное измерение и, наконец, высшая сфера. Так как нас интересует вопрос порабощенности, сфокусируемся на схеме низшей вселенной, внося в нее две поправки.

Во-первых, дракон Левиафан и Бегемот (*Beemoth*), судя по всему, представляют собой единую сущность или же две составляющие единой сущности, где Левиафан — это женское начало («душа всех вещей», по выражению Оригена (Против Цельса, гл. 25)), а Бегемот — мужское<sup>33</sup>. Их битва, описанная в «Книге Иова», подобна столкновению мужского и женского начал<sup>34</sup>. То есть это гигантское существо, объемлющее собой весь Космос, на что ясно указывает Ориген, когда сообщает, что

33. О возможной идентичности Бегемота и Левиафана см.: *Botterweck G. Behe-mah // Theological Dictionary of the Old Testament / G. Botterweck et al. (eds). Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. Vol. 2. P. 19–20.*

34. См. знаменитую гравюру Уильяма Блейка к «Книге Иова» (№ 15).

...создатель этой проклятой диаграммы вписал левиафана как в окружность этой диаграммы, так и в ее центр, таким образом поместив его имя в два разных места (Против Цельса, кн. VI, гл. 25).

Левиафан — это внешнее кольцо, обрамляющее Вселенную, и одновременно ее внутренний контур.

Во-вторых, вслед за одним из интерпретаторов мы бы поместили линии Тартара/Геены не внутрь земли, а над Левиафаном, в виде того самого «барьера зла», который отделяет низший эон от высших духовных эонов<sup>35</sup>. Такое решение лучше сочетается с текстом самого Оригена («диаграмма была „разделена толстой черной линией, и эта линия, по его утверждению, называлась Геенна, то есть Тартар“»), а кроме того, лучше соответствует гностическому мировоззрению: зачем помещать ад под землю, если сама Вселенная и есть ад? Как пишет Рудольф, в гностицизме

...сфера антибожественного измерения очень сильно расширена: она простирается даже в видимые небеса и включает мир и правителей, которые держат его в рабстве, в частности творца мира с его вспомогательными войсками, планеты и знаками зодиака<sup>36</sup>.

В центре Вселенной мы видим Землю, окруженную концентрическими кругами, на которых изображены известные в древности семь планет (включая Луну и Солнце). Этим семи планетам соответствуют семь «архонтов» во главе с Ялдабаофом, отождествлявшимся с Сатурном<sup>37</sup>. Чрезвычайно важным для нашего анализа словом «архонт» (др.-гр. ἄρχων — «начальник») в Античности называли чиновников, должностных лиц, высокопоставленных вельмож, а в христианско-гностических текстах — начальства всех родов, от земных бюрократов до духовных существ, контролирующих отведенный им сектор мироздания<sup>38</sup>. Наконец, окружает всю земную вселенную уроборос, который тут называется Ле-

35. См.: *Vassallo M. The Diagram of the Ophites: A Synthesis // Australian Religion Studies Review. 1997. Vol. 10. № 1. P. 17–20.*

36. *Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism. P. 58.*

37. Конкретные имена этих архонтов разнятся от интерпретации к интерпретации, но они очевидным образом привязаны к планетам и к тем качествам, силам и субстанциям, которые с этими планетами ассоциировались. См., напр.: *Welburn A. The Identity of the Archons in the “Apocryphon Johannis” // Vigiliae Christianae. December 1978. Vol. 32. № 4. P. 241–254.*

38. См. подробный анализ этого понятия: *Wink W. Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament. Philadelphia: Fortress Press, 1984. Appx. 1.*



виафаном, то есть «драконом» на иврите, причем окружает как с внешней стороны, так и с внутренней. Тем самым эту Вселенную можно представить как гигантского дракона о семи головах (по числу планет/архонтов).

Отождествление уробороса с Левиафаном вызывало особое недоумение у Оригена: почему «этот левиафан, который так отчетливо принижается автором Псалмов», называется «душой, которая проходит через все вещи»?<sup>39</sup> Почему уроборос становится символом Сатаны, зла, которому Господь в псалмах «сокрушил голову... отдал его в пищу людям пустыни» (Пс. 73:14), который встает в «Откровении Иоанна Богослова» («выходящий из моря зверь с семью головами» (Откр. 13:1)), чтобы быть поверженным Богом в финальной битве? Ответ гностиков очевиден: вопреки античному принципу «Единое есть Все» они провозглашали благую весть, что мир есть лишь провинциальный эон, периферия существования, казенный дом для человеческого духа. Уроборосом вовсе не исчерпывается все сущее; есть что-то выше этого нескончаемого «колеса жизни». Этот Космос не есть родина для собственно человеческого в человеке, то есть для духа, а его скитания по лабиринтам орбит уробороса вовсе не вечны — есть выход, есть путь наверх.

Уроборос обретает зловещее измерение именно потому, что символизирует смыкание горизонта над человеком, пытается самозванно заместить собой все сущее, запустив бесконечную карусель, кружение в которой призвано убедить субъекта, что не существует ничего, кроме навязанных ему карусельных орбит. «Тьма внешняя» — это «великий дракон, чей хвост находится у него во рту, находящийся вне всего мира и окружающий собой весь мир» (Пистис София, кн. IV, гл. 126). Единство становится псевдоединством, вечность — псевдовечностью, а гармония — псевдогармонией.

Суть этой псевдогармонии, которая и исключает ее подлинность, в том, что в своих циклических колебаниях она полностью лишена духовного начала, то есть того, собственно, что делает человека человеком, а не телесно-душевной машиной<sup>40</sup>. Дух уподобляется затерянной в темных глубинах жемчужине, «опоясанной

39. Эйприл ДеКоник также упоминает Левиафана-уробороса среди необычных (*unconventional*) элементов этой диаграммы, отличающей ее от стандартных античных «космических карт» (*DeConick A. The Road for the Souls Is Through the Planets. P. 54*).

40. Одна из самых пронзительных идей в гностических трактатах — это представление о том, что самое близкое человеку, то есть его душа и тело во всех деталях их конституции, есть творение архонтов, часть этого Эона, едва ли намеренная разрывать связь с целым (см., например, «Апо-



пожирающей змеей»<sup>41</sup>. Дух оказывается третьим лишним в этом танце человека и Космоса, микрокосма и макрокосма. Дух нарушает эту гармонию, бросает вызов ее единству и в конечном счете изобличает ее ничтожность. Именно в этом состоит парадокс двойственности Демиурга и его архонтов, а значит, и уробороса, в частности, согласно гностическому трактату «Ипостась Архонтов»<sup>42</sup>. Они сильны и слабы одновременно: «...их сила ограничена сферой материального (*ύλη*) и душевного (*ψυχή*). Присущая им слабость раскрывается в тот момент, когда они сталкиваются с духовным (*πνεύμα*)». С духовной точки зрения они слабы, с материально-душевной — всеильны<sup>43</sup>. Они слепы и зрячи одновременно:

...архонт «видит» материальный, нижний уровень существования, но он слеп относительно мира духовного. Его слепота проявляется в том, что он видит, и в том, какие выводы он из этого делает<sup>44</sup>.

Неслучайно одно из имен Демиурга — Самаэль, что в переводе с сирийского значит «слепой Бог»<sup>45</sup>.

Двойственность архонтов заставляет их бояться разоблачения, предстать в своем истинном духовном свете. Вот почему эта псевдогармония не просто пассивна — она защищает себя, намеренно удерживает человеческий дух в недрах своего лабиринта. В «Гимне о жемчужине» из «Деяния Иуды Фомы апостола» сказано:

Но не ведаю, как прознали они,  
что родом я не из их земли,  
и лукаво сотворили они со мной,  
и дали мне вкусить от яств своих.  
И я забыл, что я царский сын,  
и поработился их царю,  
и забыл о жемчужине оной,  
за коей был от родивших послан,  
и от дебелисти их яств  
поникнул в тяжелом сне.

криф Иоанна», где с анатомическими подробностями описывается процесс сборки этой душевно-телесной машины).

41. См. «Гимн о жемчужине» из «Деяния Иуды Фомы апостола».

42. *Gilhus I. The Nature of the Archons: A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise From Nag Hammadi.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1985. P. 38.

43. *Ibidem.*

44. *Ibid.* P. 40.

45. Так, в частности, он называется в «Тайной книге Иоанна» (*The Secret Book of John*).

«Я Господь, Бог твой» — таково основное послание Демиурга, пытающегося всеми силами скрыть наличие высших по отношению к нему эонов. Отсюда его ревность к иным богам, к поклонению чему-либо, кроме него самого.

Назовем «Уроборосом» (с большой буквы) сам принцип этого псевдогармоничного циклического вращения по обесчеловеченным орбитам, где дух присутствует лишь негативно, как нечто исключенное, вынесенное вовне, не рассматриваемое. Уроборос — это замкнутая на саму себя Вселенная, превращенная в страшный самопитающийся агрегат, напоминающий огромные фермы из фильма «Матрица», где спящие люди подпитываются переработанными останками человеческих же существ. Под «уроборосами» (с маленькой буквы) здесь понимаются конкретные циклы и микроциклы, управляющие этой гигантской псевдогармонией. Каждый из этих циклов лежит в зоне ответственности своего «начальника», или «архонта», подчиненного Демиургу, творцу и блюстителю этой псевдогармонии.

Пантеон этих начальств, их иерархия дают общее представление о структуре того лабиринта, в который заключен человеческий дух.

## **Как расшифровать гностические построения?**

Пока мы наметили лишь самые абстрактные мифолого-символические аспекты гностических построений и дали общее концептуальное определение уроборосу. Теперь более подробно остановимся на тех реальностях, которые могут за этими построениями стоять, возможных подходах к интерпретации гностических идей. Это позволит наполнить наше толкование Уробороса более конкретным содержанием.

Самый простой и примитивный подход — буквальный, позитивистский. Гностические фантазии — это те идеи, с помощью которых древние люди пытались постичь устройство Вселенной. В частности, приведенная выше диаграмма представляет собой примитивную космологическую модель, которая при критическом рассмотрении методами современной науки может быть легко отброшена как устаревшая и не имеющая никакого отношения к действительности. Древние считали Землю центром Вселенной, окруженной океаном, в котором плескался «небесный дракон» Левиафан-Уроборос. Наши предки знали лишь семь планет (включая Луну и Солнце), что и отражено на диаграмме, однако после того, как в XVIII веке был открыт Уран, а затем и другие планеты,

не говоря уже об опровержении геоцентрической картины мира, данную модель можно просто игнорировать вместе со всеми ее фантастическими сущностями как имеющую отношение в лучшем случае к истории человеческих заблуждений.

Этот подход хотя и убедителен, но неудовлетворителен, поскольку гностические, равно как и другие религиозные, идеи воспроизводятся на протяжении всей человеческой истории, а значит, не могут быть отброшены простым и прямолинейным указанием на их буквальную фальсифицированность. В случае гностических построений речь идет о целом комплексе, в качестве своего элемента включающем физическую космологию. Фальсифицирование этого элемента позволяет не принимать гностическую космологию всерьез как буквальное описание Вселенной, однако элемент — лишь часть, не исчерпывающая целого, а значит, другие элементы этого комплекса заслуживают изучения.

Интерес для нас представляют те аспекты данного подхода, которые связаны с пониманием гностического настроения как непосредственного переживания самых очевидных законов природы на телесном уровне — циклов рождения и неизбежного умирания, голода и прочих физиологических потребностей, которые невозможно удовлетворить раз и навсегда. Эти и другие базовые законы человеческого существования переживались гностиками как гнет Космоса, чьих законов они не понимали и негативного влияния которого стремились избежать с помощью своих мифолого-магических построений.

Отсюда легко перейти к следующему уровню понимания — как раз мифологическо-магическому. Разные персонажи гностических построений, в частности диаграммы офитов, становятся мифологическими существами, с которыми субъект имеет дело, например, после своей смерти. Здесь есть заметное преимущество по сравнению с буквальным космологическим прочтением, так как раскрывается совершенно иное нематериальное измерение жизни. После своей смерти душа совершает путешествие, в ходе которого ее ждет целый ряд встреч на каждом из ярусов небесной иерархии. Ориген дает описание тех заклинаний, которые необходимо было произносить при прохождении каждого из семи правящих демонов (Против Цельса, кн. VI, гл. XXXI)<sup>46</sup>.

46. См. детальный и очень убедительный разбор карты восхождения/нисхождения души в офитской диаграмме: *DeConick A. The Road for the Souls Is Through the Planets*. P. 55–65.

Скорее всего, именно это мифолого-магическое понимание разделяли сами гностики. Такой точки зрения, в частности, придерживался Ханс Йонас, считавший, что для гностиков «миф — это избранный [ими] способ рассуждения»<sup>47</sup>. По крайней мере первое поколение гностиков в буквальном смысле видели в этой модели путь души после смерти, то есть «объективное, пространственное путешествие души»<sup>48</sup>, которая встречается с реальными мифологическими сущностями и должна их преодолеть путем называния их имен и произнесения специальных магических заклинаний, хранимых в многочисленных «Книгах Мертвых». Эта диаграмма есть карта движения души по небесным сферам.

В таких построениях нет ничего уникального, мотив путешествия души — достаточно традиционный для античных верований<sup>49</sup>. Франц Кюмон так описывает стандартный путь души в представлениях поздней Античности (это описание еще пригодится нам при рассмотрении следующего уровня интерпретации гностических идей):

После смерти она отправляется обратно в свой небесный дом... Затем, по мере того как она пересекает зоны на небе, она разоблачается от страстей и способностей, которые приобрела во время своего спуска на землю, как если бы это были одежды. Луне она отдает свою жизненную и пищевую энергию, Меркурию — свою алчность, Венере — свои любовные желания, Солнцу — свои интеллектуальные способности, Марсу — свой воинственный пыл, Юпитеру — свои амбициозные мечты, Сатурну — свои ленивые наклонности. Она была обнаженной, избавленной от всякой чувственности в тот момент, когда достигла восьмого неба, чтобы там наслаждаться как возвышенная сущность в вечном свете, в котором живут боги, благословенная без всякого конца<sup>50</sup>.

47. См.: *Jonas H. Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical*. P. 101.

48. *Ibid.* P. 107.

49. Как, впрочем, и для раннего христианства, о чем, например, свидетельствует молитва из ранней версии апокрифа «Деяния Филиппа»: «Не позволяй их темному воздуху покрыть меня, так чтобы я мог пройти воды огня и всю бездну. Одень меня в твои славные одежды и твою печать света, которая вечно сияет, до тех пор пока я не пройду мимо всех правителей мира и злобного дракона, который противостоит нам» (см.: *James M. The Apocryphal New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1924. Это вариант текста до находок 1974 года на горе Афон).

50. *Cumont F. After Life in Roman Paganism. Lectures Delivered at Yale University on the Silliman Foundation*. New Haven: Yale University Press, 1922. P. 106.

Хотя мифолого-магический подход также недостаточен, он все же предлагает гораздо более глубокую картину в сравнении с первым, позитивистским. Выражаясь словами Уолтера Уинка, мифологическое воображение с его символами — это единственный доступный человеку способ «чувственного восприятия сверхчувственного»<sup>51</sup>. Именно поэтому Карл Густав Юнг рассматривал гностические построения как ценный ресурс, содержащий аутентичный психологический опыт: через мифы человек не узнаёт что-то новое, но проживает в них происходящее в его бессознательном, видит на экране сознания проекцию того, что разворачивается в совсем другом, недоступном для его восприятия плане<sup>52</sup>. Однако в этом состоит как преимущество мифологического подхода, так и его слабость, поскольку эффект здесь достигается помимо человеческого понимания. Субъект трансформировался благодаря мистериальному проживанию этой мифологии, но эта трансформация никак не обогатила его представления о том, чему данная мифология соответствует.

Следующий, еще более глубокий уровень понимания — психологически-аскетический, затрагивающий нечто предельно близкое, наглядное и понятное любому. Речь идет о той трансформации, которую субъект претерпевает в ходе работы над собой, в процессе своего духовно-психологического развития.

Самую известную психологическую интерпретацию гностицизма предложили Юнг и созданная им школа аналитической психологии. Согласно этой интерпретации, архонты и прочие сущности — лишь проекции архетипов бессознательного, которые древние люди в силу своей общей «непсихологичности» принимали за нечто реально существующее во внешнем мире. Древний человек, как считал Юнг,

... является непсихологическим. Психические события происходят вне его объективным образом. Даже те вещи, о которых он видит сны или мечтает, представляются ему реальными; это единственная причина, по которой он обращает внимание на сны и мечтания<sup>53</sup>.

51. Wink W. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
52. Подробнее о взаимоотношениях Юнга и гностицизма см. в замечательном издании: Jung C. G. *The Gnostic Jung: Selections From The Writings of C. G. Jung and His Critics* // R. Segal (ed.). L.; N.Y.: Princeton University Press, 1992.
53. *Idem*. *Archaic Man* // *Collected Works of C. G. Jung* / R. F. C. Hull (trans.). Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005 [1933]. Vol. 10: *Civilization in Transition*. P. 128.

То, что в гностическом мировоззрении казалось событиями вселенского масштаба, в юнгианской интерпретации становится символизацией процессов, происходящих в человеческой психике. Божественное становится бессознательным, материя и Демург — человеческим эго, воссоединение Высшего Бога с божественными искрами — «самостью» или новым синтезом сознательного эго с бессознательным<sup>54</sup>. Иначе говоря, гностическая метафизика «на самом деле представляет собой психологическое погружение»<sup>55</sup>.

Аскетическое понимание сходно с психологическим и может быть рассмотрено как его обратная сторона, поскольку предполагает сознательные усилия по очищению собственной души. Карта посмертных приключений становится картой аскетического самопреображения — начальства этого мира, властители семи планет, символизируют те страсти и пороки, которыми охвачена человеческая душа. Ее вознесение становится метафорой очищения. Прохождение каждой из планет соответствует преодолению одной из семи ключевых страстей, которые терзают человеческий дух, вовлекая его в свои бесконечно повторяющиеся циклы. Конкретные перечни страстей и соответствующих им планет разнятся<sup>56</sup>, но в целом могут быть обобщены следующим образом: Луна — чревоугодие с его орбитами голода и насыщения; Меркурий — сребролюбие с его орбитами бесконечной погони за все большей наживой; Венера — похоть с ее орбитами возбуждения и удовлетворения; Солнце — лень с ее орбитами бесплодных мечтаний; Марс — гнев с его орбитами вспышек и остывания; Юпитер — тщеславие с его орбитами погони за все большей славой; Сатурн — гордыня с ее орбитами возвеличения и унижения. Именно концепция семи планет, семи демонов, семи пороков, судя по всему, лежит в основе позднейшей христианской концеп-

54. Jung C. G. *Gnostic Symbols of the Self*// *Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 9. Pt. 2: *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*.

55. *Idem*. *The Gnostic Jung*.

56. См., например, приведенную выше цитату из Франца Кюмона. Вот описание из трактата «Поймандр»: «...человек возносится через строение кругов, оставляя в первом из них способность расти и уменьшаться; во втором — лишается своей силы источник злобы и коварства; в третьем — обессиливается наваждение похоти; в четвертом — тщеславие власти; в пятом — безбожное высокомерие и дерзость; в шестом исчезает привязанность к богатству; в седьмом — лукавая ложь» (Поймандр I: 25).

ции семи или восьми смертных грехов, сформировавшейся в монашеско-аскетической среде<sup>57</sup>.

Психологически-аскетическая интерпретация при всех ее достоинствах все же имеет очевидный недостаток: уроборосы интегрируются, утрачивают внешнее социальное измерение. Космос сжимается до внутреннего мира отдельного человека<sup>58</sup>. Такой дефект сугубо психологического подхода был осознан уже самим Юнгом на поздних этапах развития его учения. В 1950-е годы он выдвинул теорию синхронии<sup>59</sup>, согласно которой происходящее во внутреннем мире человека есть отражение внешнего мира и наоборот, а значит, нет события частной индивидуации, но есть событие коллективной человеческой индивидуации. Ин-

57. См. подробнее: *Bloomfield M.* The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins // *The Harvard Theological Review.* April 1941. Vol. 34. № 2. P. 121–128.

58. Такое игнорирование внешней реальности приводит в психологической — по крайней мере в юнгианской — логике к регармонизации, к новому смыканию Уробороса. Уроборос (символ материнской утробы), преодолеваемый в момент становления и укрепления эго, возвращается на высшей завершающей стадии индивидуации, становясь символом человеческой «самости». Эрик Нойманн, написавший самый подробный юнгианский анализ этой символики, отмечал: «Тот же самый уроборический символизм, который встречается нам в самом начале, до того как начинается развитие эго, вновь появляется в конце, когда развитие эго заменяется развитием самости, или индивидуацией». Уроборос, «прослеживаемый во всех эпохах и культурах... возникает как самый последний символ индивидуального психического развития, обозначая округленность психики, жизненную целостность, вновь обретенное совершенство» (*Нойманн Э.* Происхождение и развитие сознания / Пер. с англ. А. П. Хомика. М.; Киев: Рефл-бук; Ваклер, 1998). Псевдогармония вновь смыкает свои челюсти над человеческой жизнью: «Великий Круг уробороса смыкается над жизнью человека, охватывая его раннее детство и получая его снова, в измененной форме, в конце» (Там же). Естественно, это не тот же самый уроборос, который был в начале процесса индивидуации. Это преображенный уроборос: «в начале он предстает в мифологической форме рая; в конце — в форме Небесного Иерусалима» (Там же). Однако это иллюзия: «Небесный Иерусалим» недостижим сугубо психологическими трансформациями — его достижение требует куда более фундаментальных, почти космических трансформаций. Именно по этой причине последующие поколения психоаналитиков пришли к пониманию, что индивидуальное лечение до определенной степени тщетно без кардинальных социальных преобразований — претерпевший изменения субъект возвращается в ту же среду, которая, собственно, и заставила его искать помощи у психологов.

59. *Jung C. G.* Synchronicity: An Acausal Connecting Principle // *Collected Works of C. G. Jung.* Vol. 8: The Structure and Dynamics of the Psyche; *Idem.* On Synchronicity [1951] // *Collected Works of C. G. Jung.* Vol. 8: The Structure and Dynamics of the Psyche.

дивидуальная проекция становится надывидуальной — сам индивид и мир в целом есть проекция чего-то высшего<sup>60</sup>. Жиль Квиспел писал: «Всю свою жизнь он [Юнг] изучал коллективное бессознательное, но теперь ему удался прорыв из души в космос»<sup>61</sup>.

Выход к внешнему измерению позволяет логично перейти если не к Космосу в целом, то как минимум к социально-политическим аспектам гностических построений. При таком подходе силы Космоса, господствовавшие над гностиками, представляли собой мистифицированное отражение бюрократических иерархий Римской империи. В логике подобной интерпретации «агрессия против греков и римлян смещается и переносится на архонтов. Соответственно, мифологические события отражают события политические»<sup>62</sup>.

Очищенная от вульгарных материалистических подтекстов эта интерпретация позволяет увидеть социальную подоплеку уроборосов. Именно это предпринимает Уолтер Уинк, когда предлагает «социальное прочтение глубинной психологии»<sup>63</sup>. Описываемые гностиками «начальства и власти» оказываются при таком подходе внутренним духовным слепком политических, общественных, экономических институтов, «внутренней формой внешних вещей»<sup>64</sup>. Согласно Уинку, у каждого социального института, каждой структуры есть своя проекция в духовной сфере. То, что гностики

... называли начальствами, властями, тронами, силами, ангелами, элементами и так далее... было реальным переживанием духовного измерения монолитных политических, экономических и социальных сил, которые доминировали и зачастую тиранили их в повседневной жизни<sup>65</sup>.

Речь идет не о каких-то абстрактных сущностях, но о тех социальных практиках, габитусах, институтах, внутри которых субъект находился, что переживалось им в духовном плане как пребывание под властью чуждых и враждебных сил («падших анге-

60. Quispel G. Gnosis and Psychology // The Gnostic Jung.

61. Ibidem.

62. Kippenberg H. Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus // Numen. 1970. Vol. 17. P. 220–221.

63. Wink W. Cracking the Gnostic Code. The Powers in Gnosticism. Atlanta, GA: Scholars Press, 1993. P. 9.

64. Ibid. P. 7.

65. Ibid. P. 4.



лов»). К ним можно также отнести корпорации, сосредоточенные лишь на получении прибыли, государства, ставящие национальные интересы выше истины, и науку, стремящуюся замкнуть над человечеством очередную «имманентную рамку» позитивистского мировоззрения и т. д.

Если объединить все рассмотренные подходы, то получится довольно многомерная картина, раскрывающая конкретные содержания уроборосов в разных пластах и измерениях. В самом простом физическом измерении это базовые орбиты телесного существования — рождения и неминуемой смерти, голода, холода, болезней и прочих очевидных для каждого материального существа реалий. В душевном измерении это орбиты психических метаморфоз со всеми их страстями и аффектами. Наконец, это не только индивидуальное, но социальное измерение — человеческие сообщества, включая экономические, политические, социальные, правовые и иные их измерения, также следуют своим орбитам, вовлекаящим как отдельных индивидов, так и все человечество в целом.

Мы намеренно выносим за скобки метафизическое (мифологическое) измерение, связанное с духовными сущностями, которые «пасут» Вселенную, пользуясь всеми ресурсами иных измерений. Наиболее разумной в этом отношении выглядит позиция Юнга, который постоянно подчеркивал, что вопрос о метафизической природе гностической или, например, христианской мифологии находится за пределами его рассмотрения, — он может лишь рассуждать о *психологической* истинности этого опыта<sup>66</sup>. Попробуем распространить этот тезис на все перечисленные измерения. Лабиринт существует, а все телесные, духовные, социальные и прочие орбиты служат его зримыми стенами. При этом вопрос о метафизической природе этого лабиринта остается за рамками нашего рассмотрения.

## **Апостол Павел против «начальств» и «властей»**

Чтобы конкретизировать уроборосы, необходимо покинуть почву гностицизма и перейти к христианству. Первый, как уже говорилось, накладывает определенные ограничения на свою возможную интерпретацию, поскольку речь идет об эксплицитно

66. Jung C. G. Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber // Collected Works of C. G. Jung. Vol. 18: The Symbolic Life. Miscellaneous Writings of C. G. Jung.

мифологических построениях<sup>67</sup>. Наше прочтение состоит в попытке расшифровать эти построения, перевести их на язык слов и образов, очевидных для современного рационального субъекта. Подтверждение выдвигаемых трактовок требует обращения к тому первоисточнику и той фигуре, которые представляют эти уроборосы в расшифрованном или хотя бы полурасшифрованном виде. Ключевая фигура тут — св. Павел, «апостол язычников», чье учение о «начальствах и властях» позволит не только наглядно проиллюстрировать уроборосы, но и перекинуть мост к соответствующим актуальным рефлексиям.

Переход от гностицизма к христианству лишь на первый взгляд выглядит произвольным. В современной литературе гностицизм принято считать частью (иудео-)христианского универсума, позднее из него исторгнутой как ересь, а затем сформировавшей практически отдельную религию<sup>68</sup>. В ключевом аспекте — неприятии античного Космоса — раннее христианство не сильно отличалось от гностицизма, пусть неприятие уробороса гностиками и было гораздо более радикальным. Как пишет Николая Льюис,

...как христиане, так и язычники признавали, что небесные *δαίμονες* оказывают непосредственное влияние на человеческие действия, однако только в христианстве мы встречаем убеждение, что эти *δαίμονες* являются злом, «демонами» в прямом смысле этого слова<sup>69</sup>.

Выше мы уже отмечали, что христианская концепция семи или восьми смертных грехов восходит к «астрологическому фатализму»<sup>70</sup>. Даже сама идея Демиурга, или верховного архонта, судя по всему, имеет иудейские, а значит, общие с христианством корни: Сатана как восставший против Бога ангел, пытающийся присвоить себе лавры Высшего божества и Творца мира<sup>71</sup>. Напомним также, что Цельс, которому мы обязаны диаграммой офитов, по-

67. См.: *Jonas H. Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical.*

68. См. в качестве примера такого подхода: *Lewis N. Introduction to “Gnosticism”: Ancient Voices, Christian Worlds.* Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2012.

69. *Idem. Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity: Under Pitiless Skies.* Leiden; Boston: Brill, 2013. P. 36.

70. См.: *Bloomfield M. The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins.*

71. См.: *Quispel G. The Origins of the Gnostic Demiurge // Gnostic Studies.* Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1974. Vol. 1.

лагал, будто это именно христианская модель, то есть критиковал офитов как христиан.

Наконец, самая прямая связь — через фигуру самого Павла, чрезвычайно близкого гностикам, которые считали его своим, а его послания называли «первичным источником по гностической теологии»<sup>72</sup>, черпая в них вдохновение и считая, что в этих посланиях есть как минимум два смысловых измерения — для посвященных (то есть гностиков) и для непосвященных. Можно говорить о существовании

... двух конфликтующих образов Павла: с одной стороны, антигностический Павел, знакомый нам из церковной традиции, а с другой — гностический Павел как учитель мудрости для посвященных в гнозис<sup>73</sup>.

То есть не только в теологии Павла были гностические элементы, но сами гностики опирались на те построения, которые находили в его посланиях. Теологический язык Павла был «впоследствии... усвоен и превращен валентинианами (и прочими гностиками) в технический теологический концептуальный аппарат»<sup>74</sup>. В конечном счете и интуиция «комического пессимизма»

... в христианстве II–IV веков (в частности, но не только, в «гностическом» христианстве) уходит своими корнями не просто в доминирующие греко-римские концепции злого космоса, но также и в позднейшие экзегезы текстов апостола Павла<sup>75</sup>.

Послания Павла испещрены отсылками к начальствам/началам (*αρχή*), властям (*ἐξουσία*), космократорам (*κοσμοκράτωρ*) и прочим элементам Вселенной со сбившейся схемой (*σχημα*). В современной теологической литературе развернулась целая дискуссия вокруг того, как именно следует эти «начальства» понимать<sup>76</sup>. Едва ли удивительно, что подобные интерпретации мало отличаются от тех подходов, с помощью которых мы пытались расшифровать гностические начальства, поскольку речь идет об одном и том

72. *Пейджелс Э.* Гностические евангелия / Пер. с англ. Н. Падунова. М.: Карьера Пресс, 2014.

73. Там же.

74. Там же.

75. *Lewis N.* Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity. P. 53.

76. Подробнее о дискуссии на эту тему см.: *Moses R.* Practices of Power: Revisiting the Principalities and Powers in the Pauline Letters. PhD Thesis. Fortress Press, 2014.

же феномене. Традиционную спиритуалистско-мифологическую трактовку отстаивает, в частности, Клинтон Арнольд, противостоящий попыткам демифологизации начальств<sup>77</sup>. Для Арнольда «начальства и власти» — это реальные духовные сущности, с которыми человек имеет дело, например, в моменты одержимости или, наоборот, высшего блаженства. На противоположном конце интерпретационного спектра находится Рудольф Бультман со своим проектом «демифологизации» христианства, предлагающий включить в круг мифологических элементов, которые подлежат демифологизации, и те злые и добрые духовные сущности, о котором говорится в Писании.

После демифологизации демоны превращаются в порабащющие нас внутренние (психолого-экзистенциальные) и внешние (социально-политические) процессы. Социально-политическое измерение уроборосов лучше всего представлено в работе Хендрика Беркхофа «Христос и начальства». Согласно его интерпретации, «начальства» св. Павла — это «структуры земного существования... холст, который невидимым образом поддерживает картину жизни людей и общества»<sup>78</sup>. Причем холст по преимуществу именно социально-политический, состоящий из

... различных человеческих традиций, течения земной жизни, обусловленных небесными телами, нравственностью, зафиксированными религиозными или этическими правилами, отправлениями правосудия и порядками государства<sup>79</sup>.

Психолого-экзистенциальные аспекты «властей» наиболее ярко и убедительно описаны самим Павлом, который в этом смысле куда интереснее самих гностиков, оставшихся на уровне мифолого-магических представлений. Прежде чем перейти к рассмотрению этого экзистенциального измерения, касающегося жизни, смерти, греха и закона, необходимо сделать одно уточнение. Выше было сказано о «демифологизации» как процедуре расшифровки религиозных текстов, близкой к тому, что предпринимается здесь в отношении Уробороса. Вместе с тем наш подход более скромнен и не отрицает духовного метафизического измерения Уроборо-

77. См.: *Arnold C. Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters.* Downer's Grove, IL: Intervarsity Press, 1992.

78. *Berkhof H. Christ and the Powers / J. Yoder (trans.).* Scottdale, PA; Waterloo, ON: Herald Press, 1977. P. 24.

79. *Ibidem.*

са и тех сил, которые он в себе заключает. Мы лишь смещаем акценты на те его орбиты, которые наиболее наглядны и бесспорны с точки зрения современного субъекта. Такой подход вполне отвечает духу самого апостола Павла, который

... верил в духовные силы и относился к этой теме с безмерной серьезностью. Однако те духовные силы, на которых он концентрировал свое теологическое и пасторское внимание, были не «начальства и власти», но силы греха и смерти. А это скорее экзистенциальные, чем онтологические, реальности, персонификации или опредмечивания или, лучше сказать, признание сил, которые были (и по-прежнему остаются) более чем реальными в плане человеческого опыта<sup>80</sup>.

Именно такое смещение фокуса мы и пытаемся здесь предпринять.

Говоря о «начальствах и властях» у Павла, следует четко зафиксировать принципиальное отличие христианского понимания этого явления от гностического. В отличие от онтологической демонизации властей в гностицизме, в христианстве действует иная логика: «власти по своей сути благи; власти пали; власти должны быть искуплены/исправлены»<sup>81</sup>. Христианство не демонизирует Космос как таковой, лишь признает его на время захваченным враждебными силами, исказившими его «образ», нарушившими его «схему». Пришествие Христа-Спасителя знаменует собой «примирение космоса» (*καταλλαγή κόσμου*) (Рим. 11:15) с Самим Собой (*εαυτω*) (2 Кор. 5:19), то есть с духовным началом, возвращение Космоса на должные орбиты. Левиафан изгоняется под землю, в Ад, где он и находится до самых апокалипсических событий. Отныне он уже не замыкает землю в свое кольцо, так что душе остается только надеяться, что с помощью молитв и заклинаний можно будет заставить этого Дракона «вынуть хвост из своего рта и пропустить эту душу» (Пистис София, IV, гл. 128). Эфир свободен и, несмотря ни на какие остаточные козни врагов,

... ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем (Рим. 8:38–39).

80. *Dunn J.* The Theology of Paul the Apostle. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998. P. 110.

81. *Wink W.* The Powers That Be: Theology for a New Millennium. N.Y.; L.: Galilee Doubleday, 1984. P. 31.

Здесь Космос и Уроборос расходятся: Космос не тождествен Уроборосу, последний — лишь определенная форма существования Космоса, замкнутая на саму себя в псевдогармоничной системе. В этом смысле христианское решение проблемы зла занимает срединную позицию между язычеством и гностицизмом. Язычество в оптимистическом порыве пытается примириться с неискупленным Космосом, гностицизм бежит от него в высшие духовные зоны, а христианство настаивает на преображении Космоса, чтобы мирно в нем существовать.

Однако здесь возникает парадокс: Левиафан как бы уже повержен смертью и воскресением Христа, но при этом его окончательное преодоление откладывается на неопределенное время. Боговоплощение «лишь создало возможность того, что христиане могут быть спасены благодаря его вмешательству»<sup>82</sup>. Христиане как бы зависают в ожидании перехода к окончательной победе. Сам Павел сетует, что так полностью и не преодолел тяготение «схемы» нынешнего эона:

... по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? (Рим. 7:22–24.)

Это промежуточное состояние оказывается благоприятной средой для уроборосов. «Начальства» подчинены Богу и по своей сущности благи, но они могут отвернуться от Бога, отгородиться от него, замкнуться на самих себе и, достигнув достаточного масштаба, снова окольцевать Творение.

Именно так выглядит процедура возникновения социально-политических уроборосов в описании Беркхофа, которую можно понимать и как описание уроборосов в целом:

Власти уже более не инструменты, посредники между божественной любовью, открытой в Христе, и видимым миром творения. Они сами стали богами (Гал. 4:8), они ведут себя так, как если бы были предельным основанием существования, они требуют от человека соответствующего почитания... Эти власти уже более не связывают Бога и человека; они разделяют их. Они стоят как блокпосты между Творцом и его творением<sup>83</sup>.

82. *Lewis N. Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity.* P. 68.

83. *Berkhof H. Christ and the Powers.* P. 30.

## Тем самым «власти»

... продолжают выполнять лишь половину своих обязанностей. Они все еще структурируют человеческую жизнь и общество, они сохраняют их от хаоса. Однако, скрепляя мир вместе, они отделяют его от Бога<sup>84</sup>.

Что же имеется в виду под «недоброжелательностью» Космоса? Прежде всего, речь идет о Вселенной с искаженным «образом», со сбитой «схемой» (*σχῆμα*) (1 Кор. 7:31). Само понятие *κόσμος* используется Павлом «в теологическом смысле... как находящееся в состоянии противодействия Богу и его спасительной благодати»<sup>85</sup>. Это понятие ассоциируется у него «с падшим миром, с плотью и с поврежденностью»<sup>86</sup>. В этой Вселенной царят враждебные человеку сущности — «начальства», «власти», «мироправители тьмы века сего», «духи злобы поднебесные», — с которыми христианам надлежит вести борьбу, представ «во всеоружии Божиим» (Эф. 6:11–12). Во главе этих сущностей стоит «Бог века сего» (*ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*) (2 Кор. 4:4), или «князь, господствующий в воздухе» (Эф. 2:2). Однако Никола Льюис поясняет:

Павел в своей космологии не говорит о фигуре, эквивалентной Сатане. Вместо этого архонты и начальства коллективно управляют космосом вплоть до Эсхатона. ИмPLICИТНАЯ предпосылка Павла заключается в том, что власть архонтов над человечеством встроена в сам космический порядок<sup>87</sup>.

В этой Вселенной человек превращается в раба «вещественных начал (*στοιχεῖα*) мира» (Гал. 4:3). Понятие *στοιχεῖα* представляет особый интерес. Это не только «вещественные начала мира», но нечто более широкое — «фундаментальные образующие начала для вещи». Сюда входят не только материальные первоначала (земля, воздух, огонь, вода), но и те традиции, законы, которым следуют люди (например, иудейский Закон)<sup>88</sup>. Другой оттенок смысла — «персонализированные духовные силы» или «распорядители

84. *Berkhof H.* Christ and the Powers. P. 30.

85. *Reicke B.* The Law and this World According to Paul: Some Thoughts Concerning Gal 4:1–11 // *Journal of Biblical Literature*. 1951. Vol. 70. № 4. P. 264–265.

86. *Ibid.* P. 265.

87. *Lewis N.* Cosmology and Fate in Gnosticism. P. 58.

88. Разбор см.: *Wink W.* Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament. Philadelphia: Fortress Press, 1984; а также: *Lewis N.* Cosmology and Fate in Gnosticism. P. 60–64.

астрального фатализма»<sup>89</sup>, то есть *στοιχεῖα* как то, через что реализуется Закон (*νόμος*). Под Законом Павел понимает не только иудейский закон, но использует это понятие шире, как синоним Космоса. Льюис обращает внимание на разительную особенность в интерпретации Павла: «Закон (а) как предписанный не Богом, но ангелами и (б) как механизм человеческого порабощения» (Гал. 3:23). Он содержит в себе проклятие (Гал. 3:10), а его приверженцы порабощены (Гал. 4:24)<sup>90</sup>, закон — это «демоническая порабощающая сущность, прямо противостоящая божественному правлению»<sup>91</sup>. Сама сущность вещей, причем не только природная, но и социальная, оказывается сбита вместе с теми основаниями, онтологическими принципами, на которых зиждется все сущее.

В этом космосе со сбитой до фундамента схемой сам человек как по рельсам движется по искаженным орбитам, которые Павел описывал на языке дихотомий тело/дух, закон/благодать, закон/дух, смерть/жизнь, грех/любовь<sup>92</sup>. Первая часть двоицы соответствует существованию в падшем Космосе, вторая — в Космосе после его «примирения» во Христе. Нас здесь, естественно, будет интересовать именно первая часть этих парных категорий, в частности «плоть», «закон» и «грех».

«Плоть» — та часть человека, которая подчинена Космосу, то в нем, что подчиняется порабощающему Закону разлаженного мироздания. Законы плоти вопреки благим намерениям человека ставят его на путь греха, длинный список которых можно найти в посланиях Павла, перечисляющего «дела плоти»:

... прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны,) ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное (Гал. 5:19–21).

Льюис поясняет:

Неспособный победить те законы, которые управляют плотью, попавший в ловушку рабства, — такова непреклонно нигили-

89. *Reicke B.* The Law and this World According to Paul: Some Thoughts Concerning Gal 4:1–11 // *Journal of Biblical Literature*. 1951. Vol. 70. № 4. P. 264.

90. *Lewis N.* Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity. P. 71.

91. *Ibid.* P. 72.

92. *Gager J.* Some Notes on Paul's Conversion // *New Testament Studies*. 1981. Vol. 27. № 5. P. 703.



стическая картина человеческого бремени, которую Павел представляет своим слушателям<sup>93</sup>.

Одна из ловушек этой «плоти» детально прописывается Павлом при рассмотрении двух других элементов обозначенных дихотомий: закона и греха. Диалектика закона и греха привлекла повышенное внимание к апостолу уже в наше время, причем парадоксальным образом зачастую со стороны тех мыслителей, кто позиционировал себя как откровенных атеистов<sup>94</sup>. Описанию уроборосов, которые можно обнаружить в работах современных авторов, будет посвящен следующий, заключительный раздел.

### Современный человек и уроборосы желания

Уроборосы не есть нечто, характерное исключительно для людей, живших тысячи лет назад, — по этим орбитам люди следуют во все времена. Многочисленные примеры уроборосов и их проявления в различных измерениях человеческого существования можно найти в работах, посвященных изучению как человеческой психологии, так и человеческих сообществ. В данном разделе будут рассмотрены те уроборосы, которые касаются *желания*, его бесконечного, беспощадного и в конечном счете тщетного кружения. Мы начнем с антропологических идей Рене Жиара и закончим психоаналитическими идеями Жака Лакана и его последователей.

В своих многочисленных работах Рене Жирар по большому счету описывал один и тот же циклический механизм «козла отпущения», который, судя по количеству книг ему посвященных<sup>95</sup>, волновал его сильнее всего. Руководствуясь в том числе христианскими апологетическими соображениями, Жирар прочерчивал ту орбиту насилия, которой следуют человеческие сообщества в их неискупленном жертвой Христа состоянии.

93. Lewis N. *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity*. P. 76.

94. Причины такого внимания к Павлу со стороны атеистически мыслящих исследователей заслуживают отдельного рассмотрения.

95. См., напр.: *Жирар Р. Насилие и священное* / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000; *Он же. Козёл отпущения* / Пер. с фр. Г. Дашевского. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010; *Он же. Я вижу Сатану, падающего как молния* / Пер. с фр. А. Лукьянова, О. Хмелевской. М.: ББИ, 2015.

Цикл начинается со стадии «миметического желания»<sup>96</sup>, когда субъект выбирает свой объект, руководствуясь тем, что желает ближний. Желание, как пишет Жирар, ни объективно, ни субъективно, но «покоится на „другом“»<sup>97</sup>. Это желание того же, чего желает ближний, приводит к появлению соперника: я могу получить желаемое, только преодолев волю того, для кого этот объект также является желаемым. Присутствие соперника приводит к следующей стадии — «миметическому соперничеству», когда желание чего-то распаляется тем сильнее, чем больше этого хочет соперник:

...соперничество желаний не только вызывает наше взаимное раздражение, но, раздражая, оно рассеивается вокруг, передается третьим, жадным до дурной бесконечности так же, как и мы<sup>98</sup>.

Неминуемым следствием соперничества становится насилие, а его результатом — «полное слияние насилия и миметизма»<sup>99</sup>. Разрастаясь и «скандализируя» все новых и новых членов сообщества, включая детей, это насилие грозит перерасти в войну «всех против всех»: очень быстро «двойники забывают предмет своей ссоры и с яростью оборачиваются друг против друга»<sup>100</sup>. Отдельные двойники-соперники превращаются в «толпу взаимозаменяемых существ», и уже «в этой однородной массе миметические импульсы не встречают больше никакого препятствия и распространяются со своей скоростью»<sup>101</sup>. Отдельные частные скандалы сливаются, меньшие вытесняются большими, пока наконец «на сцене [не] остается лишь один — вызывающий наибольшую поляризацию — скандал»<sup>102</sup>.

В этот момент и возникает фигура «козла отпущения» как «громоотвода» ненависти, грозящей разнести все общество:

Место миметизма, который разделяет, дробит и расчленяет сообщества, заступает миметизм, собирающий всех поддавшихся скандалу в противостоянии единственной жертве, возведенной в ранг всеобщего скандала<sup>103</sup>.

96. Жирар Р. Насилие и священное. С. 176 слл.

97. Он же. Я вижу Сатану, падающего как молния. С. 16.

98. Там же. С. 17.

99. Там же. С. 24.

100. Там же. С. 29.

101. Там же. С. 30.

102. Там же.

103. Там же. С. 28.

Благодаря «козлу отпущения», или невинной жертве, происходит быстрое

...превращение ситуации *все-против-всех*, дробящей сообщества, в ситуацию *все-против-одного*, их собирающую и объединяющую. <...> Жертва миметического нагнетания выбирается самим миметизмом, ею *замещаются* все прочие жертвы, которых толпа могла бы выбрать, если бы события развивались иначе<sup>104</sup>.

Следом наступает ситуация насилия *всех-против-одного*, то есть расправы над «козлом отпущения», которая спасает от неконтролируемого разрастания насилия и восстанавливает единство сообщества. Воцарение мира ведет к финальной метаморфозе: поверженный «злодей» превращается в божественного благодетеля, спасшего общество от кризиса, в учредителя нового порядка<sup>105</sup>, который, в свою очередь, служит декорацией для нового цикла миметического соперничества и насилия.

Эту логику Жиран прослеживает во всех мифологических сюжетах, которые при детальном рассмотрении оказываются мистификацией кровавой расправы над невинной жертвой. В наши расколдованные времена мифы замещаются тем, что Жиран называл «гонительскими репрезентациями», когда гонители рисуют героический образ себя, растерзавших очередную жертву, которая якобы несла с собой беды и погибель. В качестве примера он приводит средневековый антисемитизм с его нарративами, оправдывающими насилие над евреями<sup>106</sup>. По логике Жирана «козел отпущения» — это универсальный механизм, лежащий в основе *любого* сообщества. Люди, пишет он, «не придумывают своих богов, они обожествляют своих жертв»<sup>107</sup>.

Этот «миметический цикл» Жиран называет Сатаной, который парадоксальным образом оказывается «принципом порядка, так же как и беспорядка»<sup>108</sup>. Эта сила одновременно дестабилизирует сообщество и восстанавливает его благодаря закланию невинной жертвы. Как пишет Жиран,

...Сатана всегда может восстановить порядок в мире в достаточной степени, чтобы предотвратить полное уничтожение своей собственности, не лишая себя чересчур надолго своего любимого

104. Жиран Р. Я вижу Сатану, падающего как молния. С. 29, 32.

105. Там же. С. 74.

106. См.: Он же. Козел отпущения. Гл. 1, 2.

107. Он же. Я вижу Сатану, падающего как молния. С. 78.

108. Там же. С. 42.

го времяпрепровождения, состоящего в том, чтобы сеять беспорядок, насилие и бедствия среди своих подданных<sup>109</sup>.

Для Жирара этот миметический цикл есть сущность Сатаны, «его фокус номер один, его, быть может, единственный ресурс»<sup>110</sup>.

Тезис Жирара наглядно иллюстрирует предложенную концептуализацию уроборосов. Приводные ремни человеческих сообществ пропитаны кровью невинных жертв, мир и спокойствие куплены загубленными жизнями. «Козел отпущения» — это совершенный «гармоничный» цикл, при котором ничто не остается лишним, ничто не сходит с орбиты. Страдания жертвы обеспечивают ее последующее обожествление, которое, в свою очередь, гарантирует стабильность нового порядка, в котором, в свою очередь, разворачивается очередной кровавый цикл. Единственное возражение Жирару может состоять в том, что в распоряжении Сатаны, или сбившегося мироздания, далеко не один такой ресурс. «Козел отпущения» лишь частный пример более общего явления — порочного цикла, дурной спирали, символизируемой змеем, кусающим собственный хвост.

Рене Жирар размышлял о желании с точки зрения его разворачивания вовне, в сферу человеческих сообществ. Жак Лакан, а вместе с ним и психоаналитическая традиция рассматривали желание в перспективе его разворачивания внутрь субъекта. Лакан с его «темным видением отношений между людьми»<sup>111</sup> заслуживает отдельной статьи в контексте рассматриваемой темы. Петер Слотердайк справедливо отмечал наличие в лакановских построениях стойких гностических мотивов<sup>112</sup>: субъект теряет себя в другом, будь то другой как образ, отраженный в зеркале («стация зеркала»), или же Другой как символическая система, прицепляющая субъекта к означившим, которые затем, подобно сорвавшейся вагонетке американских горок, несут его куда-то, подчиняясь лишь своему гиперрациональному алгоритму. Все собственно человеческое, что по этой логике остается в человеке, собственно субъективное в субъекте — это «имманентное самодистанцирование „субстанции“», субъект — это «имя того пустого места,

109. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего как молния. С. 44.

110. Там же. С. 51.

111. Badiou A., Roudinesco E. Jacques Lacan, Past and Present: A Dialogue / J. Smith (trans.). N.Y.: Columbia University Press, 2014. P. 25.

112. Слотердайк П. Сферы. Микросферология. СПб.: Наука, 2005. Т. 1: Пузыри. С. 552–553.

с которого субстанция может воспринимать себя как нечто „чуждое“»<sup>113</sup>. Лишь в переживании своей «отчужденности» человек открывает человеческое в себе (гностики бы сказали «духовное»). Наконец, топологические модели Лакана (лента Мёбиуса, борромеев узел, торы) даже в сугубо образном плане напоминают причудливо переплетенных уроборосов<sup>114</sup>.

Остановимся на размышлениях Лакана о человеческом желании, причем в связи с диалектикой закона и греха апостола Павла. В самом грубом приближении суть этой диалектики состоит в том, что благодаря закону мы понимаем, что есть грех («я не иначе узнал грех, как посредством закона»). Но это понимание мгновенно «оживляет» грех («когда пришла заповедь, то грех ожил»), приковывает к нему внимание, позволяет ему свершаться вопреки осознанию закона. В результате возникает парадоксальным образом расколотый субъект, терзаемый своей греховностью: «не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:7–23).

Лакан показывает универсальный характер этой логики, ее укорененность в самой природе человеческого желания, ее психологическую истинность, поскольку «закон и подавленное желание есть одна и та же вещь»<sup>115</sup>. Как поясняет этот момент Брюс Финк, «мы учимся желать ту самую вещь, которую закон запрещает»<sup>116</sup>. Как только появляется закон, запрещающий нечто делать, это нечто тут же этим законом подсвечивается, гальванизируется, становится центром нашего желания: «диалектика отношений между желанием и Законом такова, что желание вспыхивает в нас только в связи с Законом»<sup>117</sup>. Однако

... будучи описанным — или скорее обремененным — языком, воплощающим закон, [желание] уже изначально обречено на про-

113. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Пер. с англ. В. Софронова. М.: Художественный журнал, 1999. С. 225.

114. См. подобное сравнение с прямой отсылкой к Лакану в: *Killinger J. Uroboros // Encyclopedia of Psychology and Religion / D. A. Leeming et al. (eds). N.Y.: Springer, 2010. P. 934–937.*

115. *Lacan J. Kant with Sade // Idem. Ecrits. The First Complete Edition in English / V. Fink (trans.). N.Y., L.: W.W. Norton & Company, 2006. P. 660.*

116. *Fink B. An Introduction to “Kant with Sade” // Idem. Against Understanding. N.Y.: Routledge, 2014. Vol. 1: Commentary, Cases and Critique in a Lacanian Key.*

117. *Лакан Ж. Этика психоанализа // Семинары: Кн. 7 (1959–1960) / Пер. с фр. О. Игнатьева. М.: Гнозис, 2006. С. 112.*

вал: в той степени, в какой желание позволяет себе желать трансгрессии, наказание уже становится неизбежным<sup>118</sup>.

Желание, пропущенное через закон, становится уже изначально греховным, трансгрессивным, будучи связано с тем, что запрещено и что лишь в запрещенном виде становится по-настоящему желанным. В результате субъект постоянно испытывает чувство вины, преследуем неизбывным ощущением пребывания во грехе, на что так отчетливо жалуется Павел.

Более того, желание не просто трансгрессивно и вовлекает в неостановимый круговорот вины и трансгрессии, оно еще и тщетно. Субъекту никогда не получить того, чего он действительно хочет, каждый момент достижения объекта желания будет омрачен парадоксальным осознанием, что вовсе не этот объект был ему по-настоящему нужен. Таков фундаментальный принцип желания, в основе которого лежит стремление к Вещи (матери), «и сегодня остающейся связанной с открытой, зияющей брешью в сердцевине человеческого желания»<sup>119</sup>. Эта Вещь есть навсегда утраченный объект желания, находящийся под абсолютным изначальным запретом/законом, который, в свою очередь, составляет корень любого другого морального закона. Собственно, сама эта Вещь и становится столь манящей именно в силу запрещающего ее закона. Не имея возможности получить то, что находится в самом ядре желания, это желание постоянно кружится, перебирая один объект за другим, каждый раз убеждаясь, что оно получает вовсе не то, что ему нужно (а нужное ему по определению недостижимо, по определению находится по ту сторону достижимости).

Размышления о диалектике закона и греха подхватывает Ален Бадью, долгое время учившийся у Лакана. В книге «Святой Павел: основания универсализма» Бадью развивает логику желания. Будучи связанным с законом, желание не просто тщетно и трансгрессивно, но убивает субъекта (о чем и говорит Павел). Закон

... в субъективной композиции [это] одно из имен смерти. <...> ... закон (и единственно он) предоставляет желанию достаточную автономию, чтобы субъект желания, ввиду этой автономии, занял место смерти<sup>120</sup>.

118. *Fink B.* An Introduction to “Kant with Sade”.

119. *Lacan J.* The Ethics of Psychoanalysis. P. 84 (рус. пер.: Лакан Ж. Этика психоанализа. С. 112).

120. *Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головая. М.: Университетская книга, 1999. С. 68.

Что здесь имеется в виду? Закон запускает механизм желания («Я желаю то, что Закон запрещает»), которое отныне обретает автономию от воли субъекта. С точки зрения этой автономии субъекта не существует — он находится в состоянии смерти, в состоянии «мертвого» наблюдателя за автоматизмом «живого» желания. А если желание трансгрессивно, значит, этот автоматизм превращается в автоматизм греха: «не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:15). Грех грешит сам себя в умерщвленном законом субъекте. Человеческое существо живет, но собственно человеческое в нем мертво, бессильно, тогда как плотское греховное начало полно сил и увлекает субъекта по своим орбитам трансгрессии, зафиксированным законом.

Эти связи можно проследживать и дальше, например указав на идентичность психоаналитической логики желания с логикой прибавочной стоимости в капиталистической экономике<sup>121</sup>, что позволило бы перейти в экономическую сферу, где уроборосы не менее наглядны<sup>122</sup>. Однако оставим эти ходы для дальнейших исследований.

## Заключение

Мы попытались концептуально развернуть переживание «отчужденности», «потусторонности», которое вечно преследует человека в тщетных поисках своего места во Вселенной. Сделано это было с опорой на древний мифологический образ, Уроборос, который в нашей интерпретации превратился в религиозно-символическое воплощение принципа циклического самодостаточного кружения всего сущего, переживаемого вращающимся в нем человеком как собственную поработченность «начальствами», «властями», «законами» и прочими «вещественными началами» Вселенной. Орбиты этого кружения охватывают как самые фундаментальные основания Космоса (фатум, неизбежность гибели и смерти, нависающие над всем сущим), так и максимально приближенные к непосредственному существованию человека измерения (его психофизическое устройство, например).

Циклы Уробороса беспокоят субъекта в силу того, что в них, во-первых, исключается собственно человеческое в человеке,

121. Подробнее см.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 56–60.

122. Отчасти это уже было проделано Джоном Милбанком также в связи с апостолом Павлом. См.: *Milbank J. Paul Against Biopolitics // Theory, Culture & Society*. 2008. Vol. 25. № 7–8. P. 125–172.

на религиозном языке обозначаемое понятием «духа», на светском — как субъективное в субъекте, тот аспект его конституции, который не исчерпывается различными объективирующими его «детерминизмами» (например, объективация субъекта как производного от экономических процессов или от нейробиологии). В этих циклах человек в человеке переживает себя как умерщвленный, как безжизненный, безвольный наблюдатель за чем-то внутри, что само себя вершит, подчиняясь без-человечной логике замкнутой на себя Вселенной. Во-вторых, это сбитые циклы, имеющие червоточину, какой-то дефект. Джорджо Агамбен в одной из своих книг приводит иудейскую притчу о том, что в Царстве Божиим все будет так же, как сейчас, но только чуть-чуть иначе. Не хватает лишь «небольшого смещения», чтобы все сущее встало на свои места<sup>123</sup>. Это «чуть-чуть» и является указанной червоточинной. Все идет как должно — динамичный круговорот жизни, почти «вечный двигатель», гармония, способная восхитить восторженных естествоиспытателей, но что-то не так. Кровь, насилие, невинные жертвы, неутолимое желание — все это проявления червоточины. Будто бы нарушен некий фундаментальный код, будто смещены орбиты в результате каких-то катастрофических событий.

Гностицизм ценен именно своим упорством, нежеланием забывать об этом вселенском изъяне и всем том, что из него вытекает. Раннее христианство, частью которого и были гностические учения, также несло в себе это переживание испорченности гнущего человека мироздания. Христиане понимали и силу «рока», и «астральный фатализм», и могущество коварных «архонтов», как земных, так и небесных<sup>124</sup>. Христос мыслился как тот, кто «исправляет Космос», кто подчиняет себе орбиты «начальств» и «властей», переделывает «схему» этого Космоса (концепция *Christus Victor*<sup>125</sup>).

Однако постепенно эта интуиция начинает слабеть в христианском сознании, не в последнюю очередь в результате успешной интеграции Церкви в структуры этого мироздания, олицетворяемые, в частности, Римской империей, а затем и любой властью вообще:

... разговоры о начальствах и властях становятся помехой для возникающей «Великой Церкви». После сокрушения гностицизма

123. Agamben G. *The Coming Community* / M. Hardt (trans.). Minneapolis, L.: University of Minnesota Press, 1993. P. 52–55.

124. Lewis N. *Cosmology and Fate*. P. 185.

125. См. подробнее: Aulén G. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement* / A. G. Herber (trans.). N.Y.: Macmillan, 1969.



властями «христианского» государства, понятие Властей исчерпывает как инструмент этического распознавания<sup>126</sup>.

Вместо того чтобы стать благой вестью о преодолении уроборического Космоса, евангельские события начали рассматриваться как сугубо индивидуальные отношения между верующим и Богом. Теология

... более не рисовала космическо-историческо-политическо-духовный конфликт между Христом и властями на земле, но скорее она вела речь о борьбе индивида и дьявола, Дьявол представлял собой... *восстание против церкви и государств* и всех их законов, гражданских, уголовных и моральных, несмотря на то, насколько несправедливыми, бесчеловечными и унижительными они не были. *То, что ранние христиане называли бы «поклонение Цезарю» или же «соучастие в делах Сатаны», отныне стало са-мой сутью набожности*<sup>127</sup>.

Дьявол-Левиафан и подконтрольные ему «архонты» все больше спиритуализовались, переносились в далекое эфирное пространство. «Начальства» оказались «редуцированы до бестелесных демонов в воздухе, лишенных всяческих институциональных привязок»<sup>128</sup>. А когда естественно-научное мировоззрение сделало веру в духовные сущности затруднительной, христианская картина начала неминуемо осыпаться. Христианство само загнало себя в патовую ситуацию: чем плотнее Церковь встраивалась в мир, сама превращаясь в одно из «начальств», тем сложнее ей становилось объяснять, в чем же заключаются те напасти, от которых христианство собирается спасти человека. Еще во II–III веках гностики

... подобно предупредительному радару... могли предвидеть то направление, к которому двигалось понятие о Боге: к Богу, неотличимому от мирового монарха, безжалостному в своей ненависти к моральной слабости и неповиновению, и предельному гаранту сложившегося *status quo*<sup>129</sup>.

Однако пронизательность гностицизма и его упорство в неприятии Космоса обернулись его самой большой слабостью. Могуще-

126. Wink W. Cracking the Gnostic Code. P. 28. Также см.: Weaver D.J. Atone-ment for the Non-Constantinian Church // Modern Theology. 1990. Vol. 6. № 4. P. 307–323.

127. Ibid. P. 28.

128. Ibidem.

129. Wink W. Cracking the Gnostic Code. P. 29.

ство «сил», повелевающих Космосом, казалось гностикам столь значительным, что исключало какое-либо конструктивное решение кроме духовного бегства, капитуляции перед этой реальностью. Обратной стороной гностического акосмизма стало общественное и политическое бессилие гностиков, в конечном счете равносильное принятию статуса-кво, поскольку ничего принципиально исправить все равно не получится. Радикализм гностицизма заканчивается крайним консерватизмом и принятием зла как чего-то по определению неизбежного<sup>130</sup>.

### *Библиография*

- Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головая. М.: Университетская книга, 1999.
- Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Пер. с англ. В. Софронова. М.: Художественный журнал, 1999.
- Жирав Р. Козёл отпущения / Пер. с фр. Г. Дашевского. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010.
- Жирав Р. Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
- Жирав Р. Я вижу Сатану, падающего как молния / Пер. с фр. А. Лукьянова, О. Хмелевской. М.: ББИ, 2015.
- Йонас Г. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998.
- Лакан Ж. Этика психоанализа // Семинары: Кн. 7 (1959–1960) / Пер. с фр. О. Игнатъева. М.: Гнозис, 2006.
- Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре // Он же. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М.: Искусство, 1992; 1994. Т. VIII. Кн. I и II.
- Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания / Пер. с англ. А. П. Хомика. М.; Киев: Рефл-бук; Ваклер, 1998.
- Пейджелс Э. Гностические евангелия / Пер. с англ. Н. Падунова. М.: Карьера Пресс, 2014.
- Платон. Тимей // Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3.
- Слотердайк П. Сферы. Микросферология. СПб.: Наука, 2005. Т. 1: Пузыри.
- Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
- Agamben G. The Coming Community / M. Hardt (trans.). Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 1993.
- Arnold C. Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters. Downer's Grove, IL: Intervarsity Press, 1992.
- Aulén G. Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement / A. G. Herber (trans.). N.Y.: Macmillan, 1969.
- Badiou A., Roudinesco E. Jacques Lacan, Past and Present: A Dialogue / J. Smith (trans.). N.Y.: Columbia University Press, 2014.
- Berkhof H. Christ and the Powers / J. Yoder (trans.). Scottdale, PA; Waterloo, ON: Herald Press, 1977.

130. Ibid. P. 49–52.

- Bloomfield M. The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins // The Harvard Theological Review. April 1941. Vol. 34. № 2. P. 121–128.
- Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern Age / R. Wallace (trans.). Cambridge, MA; L.: The MIT Press, 1985.
- Botterweck G. Behemah // Theological Dictionary of the Old Testament / G. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (eds). Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. Vol. 2.
- Cirlot J. A Dictionary of Symbols. Second Edition / J. Sage (trans.). L.: Routledge, 2001.
- Culianu I. The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature // Gnostik und Politik / J. Taubes (ed.). Munich; Paderborn: Fink-Schonigh, 1984.
- Cumont F. After Life in Roman Paganism. Lectures Delivered at Yale University on the Silliman Foundation. New Haven: Yale University Press, 1922.
- DeConick A. The Road for the Souls Is through the Planets: The Mysteries of the Ophians Mapped // Practicing Gnosis. Ritual, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson / A. DeConick, G. Shaw, J. Turner (eds). Leiden; Boston: Brill, 2013. P. 37–74.
- Dunn J. The Theology of Paul the Apostle. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998.
- Fink B. An Introduction to “Kant with Sade” // Idem. Against Understanding. N.Y.: Routledge, 2014. Vol. 1: Commentary, Cases and Critique in a Lacanian Key.
- Gager J. Some Notes on Paul’s Conversion // New Testament Studies. 1981. Vol. 27. № 5.
- Gilhus I. The Nature of the Archons: A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise From Nag Hammadi. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1985.
- Grant R. The Ophite Diagram // Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings From the Early Christian Period. N.Y.: Harper and Brothers, 1961. P. 89–92.
- James M. The Apocryphal New Testament. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Jonas H. Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical // Le Origini dello Gnosticismo / The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13–18 April 1966 / U. Bianchi (ed.). Leiden: Brill, 1970.
- Jung C. G. Archaic Man // Collected Works of C. G. Jung. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. Vol. 10: Civilization in Transition.
- Jung C. G. Gnostic Symbols of the Self // Collected Works of C. G. Jung. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. Vol. 9. Pt. 2: Aion: Researches into the Phenomenology of the Self.
- Jung C. G. On Synchronicity [1951] // Collected Works of C. G. Jung. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. Vol. 8: The Structure and Dynamics of the Psyche.
- Jung C. G. Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber // Collected Works of C. G. Jung. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. Vol. 18: The Symbolic Life. Miscellaneous Writings of C. G. Jung.
- Jung C. G. Synchronicity: An Acausal Connecting Principle // Collected Works of C. G. Jung. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. Vol. 8: The Structure and Dynamics of the Psyche.
- Jung C. G. The Gnostic Jung: Selections From The Writings of C. G. Jung and His Critics // R. Segal (ed.). L.; N.Y.: Princeton University Press, 1992.
- Killinger J. Uroboros // Encyclopedia of Psychology and Religion / D. A. Leeming, K. Madden, S. Marlan (eds). N.Y.: Springer, 2010. P. 934–937.
- Kippenberg H. Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus // Numen. 1970. Vol. 17.
- Lacan J. Kant with Sade // Idem. Ecrits. The First Complete Edition in English / B. Fink (trans.). N.Y., L.: W.W. Norton & Company, 2006.

- Lazier B. Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World // *Journal of the History of Ideas*. October 2003. Vol. 64. № 4.
- Le Origini dello Gnosticismo / The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13–18 April 1966 / U. Bianchi (ed.). Leiden: Brill, 1970.
- Lewis N. *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity: Under Pitiless Skies*. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Lewis N. Introduction to “Gnosticism”: Ancient Voices, Christian Worlds. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2012.
- Milbank J. Paul Against Biopolitics // *Theory, Culture & Society*. 2008. Vol. 25. № 7–8. P. 125–172.
- Moses R. *Practices of Power: Revisiting the Principalities and Powers in the Pauline Letters*, PhD Thesis, Fortress Press, 2014.
- O’Regan C. *Gnostic Return in Modernity*. Albany, NY: State University of New York Press, 2001.
- Primack J., Abrams N. *The View From the Center of the Universe: Discovering Our Extraordinary Place in the Cosmos*. N.Y.: Riverhead Books, 2006. P. 156–178.
- Quispel G. *Gnosis and Psychology // The Gnostic Jung: Selections From The Writings of C. G. Jung and His Critics / R. Segal (ed.)*. L.; N.Y.: Princeton University Press, 1992.
- Quispel G. *The Origins of the Gnostic Demiurge // Gnostic Studies*. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1974. Vol. 1.
- Reicke B. The Law and this World According to Paul: Some Thoughts Concerning Gal 4:1–11 // *Journal of Biblical Literature*. 1951. Vol. 70. № 4.
- Rudolph K. *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- Sheppard H. The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: A Study in Origins // *Ambix*. June 1962. Vol. 10. № 2. P. 83–96.
- The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts Complete / M. Meyer (ed.). N.Y.: HarperOne, 2007.
- Vassallo M. The Diagram of the Ophites: A Synthesis // *Australian Religion Studies Review*. 1997. Vol. 10. № 1. P. 17–20.
- Versluis A. *The New Inquisitions: Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2006.
- Voegelin E. *Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays // Collected Works*. Columbia; L.: University of Missouri Press, 2000. Vol. 5: *Modernity Without Restraint*.
- Wallace R. Introduction // Blumenberg H. *The Legitimacy of the Modern Age / R. Wallace (trans.)*. Cambridge, MA; L.: The MIT Press, 1985.
- Weaver D. J. Atonement for the Non-Constantinian Church // *Modern Theology*. 1990. Vol. 6. № 4. P. 307–323.
- Welburn A. The Identity of the Archons in the “Apocryphon Johannis” // *Vigiliae Christianae*. December 1978. Vol. 32. № 4. P. 241–254.
- Williams M. Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Wink W. *Cracking the Gnostic Code. The Powers in Gnosticism*. Atlanta, GA: Scholars Press, 1993.
- Wink W. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Wink W. *The Powers That Be: Theology for a New Millennium*. N.Y.; L.: Galilee Douleday, 1984.

## THE CORRUPTED “WHEEL OF LIFE”: AN ESSAY ON THE OUROBOROS

DMITRY UZLANER. Editor-in-Chief, “State, Religion and Church” Journal; Research Fellow, religion@ranepa.ru.

Russian Academy of National Economy and Public Administration (RANEP),  
82 Vernadskogo Ave., Bldg 1, 119571 Moscow, Russia.

Moscow School of Social and Economic Sciences (MSSSES), 3-5 Gazetny Lane, 125009 Moscow, Russia.

*Keywords:* Gnosticism; Christianity; ouroboros; religious symbolism; Jacques Lacan; psychoanalysis; Carl Gustav Jung; Saint Paul; René Girard; Christus Victor.

The focus of this article is a symbolic image often found in world mythology — a giant snake or a dragon biting its own tail. This image is usually denoted by the Greek word “ouroboros” (οὐροβόρος), which means literally “eating its own tail.” This essay is devoted to an interpretation of this symbol, which the author sees as leading to the much broader topic of human unfreedom and the forms that this unfreedom takes. The first section deals with the unique features of Gnosticism which have made it appealing in extremely varied times and situations. The author’s reflections start from understanding the Gnostic worldview as an expression of apprehensiveness about the radical otherworldliness of the human spirit and its alienation from the universe. The second section deals with the symbolism of the ouroboros and its place in Gnostic conceptual schemes as a reference to the closed cycle of nature that enslaves the human spirit. The third section attempts to decipher layer by layer the Gnostic conceptions associated with the ouroboros. Various levels of interpretation are identified: literal, mythological-magical, psychological-ascetic and socio-political. In the fourth section, the author connects Gnostic ideas with Christianity by interpreting St. Paul’s *Epistles*, particularly his ideas concerning rulers and authorities. The place occupied by the ouroboros in the Christian universe is analyzed. The last section relies on the ideas of René Girard, Jacques Lacan and Alain Badiou to illustrate the manifestations of the ouroboros in different dimensions of human existence, both individual and collective, with special emphasis on human desire and its futile circlings.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-6-239-278

### References

- Agamben G. *The Coming Community*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1993.
- Arnold C. *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul’s Letters*, Downer’s Grove, IL: Intervarsity Press, 1992.
- Aulén G. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, New York, Macmillan, 1969.
- Badiou A. *Apostol Pavel. Obosnovanie universalizma* [Saint Paul: The Foundation of Universalism], Moscow, Universitetskaya kniga, 1999.
- Badiou A., Roudinesco E. *Jacques Lacan, Past and Present: A Dialogue*, New York, Columbia University Press, 2014.
- Berkhof H. *Christ and the Powers*, Scottsdale, PA, Waterloo, ON. Herald Press, 1977.
- Bloomfield M. *The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins*. The Harvard Theological Review, April 1941, vol. 34, no. 2, pp. 121–128.

- Blumenberg H. *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MA, London, The MIT Press, 1985.
- Botterweck G. *Behemah. Theological Dictionary of the Old Testament* (eds G. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1995, vol. 2.
- Cirlot J. *A Dictionary of Symbols*, 2nd ed., London, Routledge, 2001.
- Culianu I. *The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature. Gnostik und Politik* (ed. J. Taubes), Munich, Paderborn, Fink-Schoningh, 1984.
- Cumont F. *After Life in Roman Paganism. Lectures Delivered at Yale University on the Silliman Foundation*, New Haven, Yale University Press, 1922.
- DeConick A. The Road for the Souls Is through the Planets: The Mysteries of the Ophians Mapped. *Practicing Gnosis. Ritual, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson* (eds A. DeConick, G. Shaw, J. Turner), Leiden, Boston, Brill, 2013, pp. 37–74.
- Dunn J. *The Theology of Paul the Apostle*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998.
- Fink B. An Introduction to “Kant with Sade”. *Against Understanding*, New York, Routledge, 2014, vol. 1: Commentary, Cases and Critique in a Lacanian Key.
- Gager J. Some Notes on Paul’s Conversion. *New Testament Studies*, 1981, vol. 27, no. 5.
- Gilhus I. *The Nature of the Archons: A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise From Nag Hammadi*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1985.
- Girard R. *Ia vizhu Satanu, padaiushchego kak molniia* [Je vois Satan tomber commel l’éclair], BB, 2018.
- Girard R. *Kozel otpushcheniia* [Le bouc emissaire], Saint Petersburg, Izdatel’stvo Ivana Limbakha, 2010.
- Girard R. *Nasilie i sviashchennoe* [La violence et le sacré], Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2000.
- Grant R. *The Ophite Diagram. Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings From the Early Christian Period*, New York, Harper and Brothers, 1961, pp. 89–92.
- James M. *The Apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1924.
- Jonas H. *Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical. Le Origini dello Gnosticismo* (ed. The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13–18 April 1966 (ed. U. Bianchi). Leiden: Brill, 1970.
- Jonas H. *Gnostitsizm* [Gnosticism], Saint Petersburg, Lan, 1998.
- Jung C. G. *Archaic Man. Collected Works of C. G. Jung*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005, vol. 10: Civilization in Transition.
- Jung C. G. *Gnostic Symbols of the Self. Collected Works of C. G. Jung*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005, vol. 9, pt. 2: Aion: Researches into the Phenomenology of the Self.
- Jung C. G. *On Synchronicity [1951]. Collected Works of C. G. Jung*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005, vol. 8: The Structure and Dynamics of the Psyche.
- Jung C. G. *Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber. Collected Works of C. G. Jung*, vol. 18: The Symbolic Life. Miscellaneous Writings of C. G. Jung.
- Jung C. G. *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle. Collected Works of C. G. Jung*, vol. 8: The Structure and Dynamics of the Psyche.
- Jung C. G. *The Gnostic Jung: Selections From The Writings of C. G. Jung and His Critics*. R. Segal, Lobdon, New York, Princeton University Press, 1992.
- Killinger J. Uroboros. *Encyclopedia of Psychology and Religion* (eds D. A. Leeming, K. Madden, S. Marlan), New York, Springer, 2010, pp. 934–937.

- Kippenberg H. Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus. *Numen*, 1970, vol. 17.
- Lacan J. Etika psikhoanaliza [L'ethique de la psychanalyse]. *Seminary: Kn. 7 (1959–1960)* [Le Séminaire. Livre IIX (1959–1960)] (ed., trans. O. Ignat'e), Moscow, Gnozis, 2006.
- Lacan J. Kant with Sade. *Ecrits*. The First Complete Edition in English (ed. B. Fink), New York, London, W.W. Norton & Company, 2006.
- Lazier B. Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the *Natural World*. *Journal of the History of Ideas*. October 2003, vol. 64, no. 4.
- Le Origini dello Gnosticismo* (ed. *The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13–18 April 1966* (ed. U. Bianchi), Leiden, Brill, 1970.
- Lewis N. *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity: Under Pitiless Skies*, Leiden, Boston, Brill, 2013.
- Lewis N. *Introduction to "Gnosticism": Ancient Voices, Christian Worlds*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2012.
- Lovev A. F. Dvenadsat' tezisov ob antichnoi kul'ture [Twenty Theses on Ancient Culture]. *Istoriia antichnoi estetiki. Itogi tysiacheletnego razvitiia* [History of Ancient Aesthetics. *Summaries of Millinial Devlopment*], Moscow, *Iskusstvo*, 1992; 1994, vol. VIII, bks I–II.
- Milbank J. Paul Against Biopolitics. *Theory, Culture & Society*, 2008, vol. 25, no. 7–8, pp. 125–172.
- Moses R. *Practices of Power: Revisiting the Principalities and Powers in the Pauline Letters*, PhD Thesis, Fortress Press, 2014.
- Neumann E. *Proiskhozhdenie*. *Fortress Press, 2014. i razvitie soznaniia* [Ursprungsgeschichte des Bewusstseins], Moscow, Kyiv, Refl-buk, Vakler, 1998.
- O'Regan C. *Gnostic Return in Modernity*, Albany, NY, State University of New York Press, 2001.
- Pagels E. *Gnosticheskie evangeliia* [The Gnostic Gospels], Moscow, Kar'era Press, 2014.
- Plato. *Timei* [Timaeus]. *Sobr. soch.: V 4 t.* [Collected Works: In 4 vols], Moscow, Mysl', 1994, vol. 3.
- Primack J., Abrams N. *The View From the Center of the Universe: Discovering Our Extraordinary Place in the Cosmos*, New York, Riverhead Books, 2006, pp. 156–178.
- Quispel G. *Gnosis and Psychology. The Gnostic Jung: Selections From The Writings of C. G. Jung and His Critics* (ed. R. Segal), London, New York, Princeton University Press, 1992.
- Quispel G. *The Origins of the Gnostic Demiurge. Gnostic Studies*. Istanbul: Netherlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1974, vol. 1.
- Reicke B. The Law and this World According to Paul: Some Thoughts Concerning Gal 4:1–11. *Journal of Biblical Literature*, 1951, vol. 70, no. 4.
- Rudolph K. *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco, Harper & Row, 1987.
- Sheppard H. The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: A Study in Origins. *Ambix*. June 1962, vol. 10, no. 2, pp. 83–96.
- Sloterdijk P. *Sfery. Mikrosferologija* [Sphären. Mikrosphärologie], Saint Petersburg, Nauka, 2005, vol. 1: Puzyri [Vol.1: Bubbles].
- Taylor Ch. *Sekuliarnyi vek* [A Secular Age], Moscow, BBI, 2017.

- The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts Complete* (ed. M. Meyer), New York, HarperOne, 2007.
- Vassallo M. The Diagram of the Ophites: A Synthesis. *Australian Religion Studies Review*, 1997, vol. 10, no. 1, pp. 17–20.
- Versluis A. *The New Inquisitions: Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2006.
- Voegelin E. Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays. *Collected Works*. Columbia, London, University of Missouri Press, 2000, vol. 5: Modernity Without Restraint.
- Wallace R. Introduction. In: Blumenberg H. *The Legitimacy of the Modern Age* (ed. R. Wallace), Cambridge, MA, London, The MIT Press, 1985.
- Weaver D. J. Atonement for the Non-Constantinian Church. *Modern Theology*. 1990, vol. 6, no. 4, pp. 307–323.
- Welburn A. The Identity of the Archons in the “Apocryphon Johannis”. *Vigiliae Christianae*, December 1978, vol. 32, no. 4, pp. 241–254.
- Williams M. *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996.
- Wink W. *Cracking the Gnostic Code. The Powers in Gnosticism*, Atlanta, GA, Scholars Press, 1993.
- Wink W. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- Wink W. *The Powers That Be: Theology for a New Millennium*, New York, London, Galilee Doubleday, 1984.
- Žižek S. *Vozvyshennyi ob’ekt ideologii* [The Sublime Object of Ideology], Moscow, Khudozhestvennyi zhurnal, 1999.