

УДК 008(363)

ФАУСТ И ГНОСИС ЭПОХИ РЕФОРМАЦИИ

Е.К. СЕЛЬЧЁНОК

(Белорусский государственный университет, Минск)

Рассматривается вопрос о гностической сущности образа Фауста, который определяется ключевым для раскрытия гностических мотивов в немецкой культуре Нового времени. Анализируется, как образ Фауста аккумулировал представление о сокровенном знании в германской культуре Поздней античности, Средневековья, объединяя в себе всех его искателей эпохи Ренессанса и Реформации, которые выходили за грани дозволенного, включая Мартина Лютера, а также Одина и Христа. Впервые, вопреки традиционному мнению, согласно которому Фауст и Мартин Лютер выступают антагонистами, Лютер представлен как один из прототипов образа Фауста из народной книги «История о докторе Фаусте...» И. Шписа.

Ключевые слова: гностицизм, гносис, Реформация, Фауст, Лютер, Симон-маг, Елена.

Введение. Изучение рецепции гностицизма – культурного (религиозно-философского) феномена, оформившегося в результате эллинистического культурного синтеза – позволяет выявить универсалии (топосы) европейских культур, которые выкристаллизовались в процессе христианизации и последующего их становления. Влияние гностицизма ярче всего прослеживается в германской культуре, в которой гностические топосы можно обнаружить на разных этапах ее развития, в мифологии, философии, литературе, религиозной мысли, политике и т.д.

Цель статьи – обоснование связи между образом Фауста из народной книги И. Шписа с сюжетами, образами и топосами гностицизма, что обусловлено актуальностью гностических топосов в культуре Реформации в целом. В отечественной науке такое исследование предпринимается впервые, хотя на рецепцию гностицизма в «Фаусте» И.В. Гёте исследователи уже обращали внимание. Впервые предлагается рассматривать образ Мартина Лютера не в качестве антагониста легендарному Фаусту (общепринятая трактовка), а в качестве одного из прообразов Фауста эпохи Реформации.

Основная часть. Особенно ярко специфика германской народной культуры, включающая и гностические топосы, проявилась в период Реформации в ходе борьбы с римской церковью, противостояние которой здесь напоминало борьбу гностиков со «злым демиургом». Одной из причин востребованности гностических топосов в культуре Реформации можно считать то, что основой Германского Возрождения стал ренессансный неоплатонизм. Гностицизм мы рассматриваем как дуальную версию римского неоплатонизма. По наблюдению В.В. Видемана, «в отдельных случаях неоплатонизм и гностицизм сосуществуют в нераздельно-неслиянном симбиозе, когда, говоря «гностики», подразумевают «неоплатоника», говоря «неоплатоник» – подразумевают «гностика»» [3].

В отличие от Италии, в Германии распространились не столько философские, сколько оккультные модели неоплатонизма. В первой половине XV в. в Германии появилось несколько влиятельных сочинений по оккультизму [11, с. 22]. Император Максимилиан I поддерживал Германское Возрождение, покровительствовал Тритемию, Агриколе, а оккультист Агриппа Неттесгеймский служил его секретарем. В первой половине XVI в. в Германии был напечатан ряд работ пифагорейско-платонической тематики. «Магия, как переходная форма от теософии к натурфилософии и естествознанию, сделалась предметом изучения, но в то же время в глазах большинства она оставалась колдовством, дьявольским делом, как на нее смотрели в средние века. Поэтому все выдающиеся ученые считались колдунами. Существуют сказания о волшебстве аббата Триттенгейма, Парацельса, Иеронима Кордана, Агриппы Неттесгейма и пр. Точно такой же репутацией пользовались и простые шарлатаны, выдававшие себя за ученых. Изменение направлений науки повлекло за собой соответствующую перемену в сказании о магах. Они занимаются дьявольским искусством, вступают в союз с дьяволом для того, чтобы узнать более, чем дано человеку. Является новая причина к союзу, и волшебник становится *титаном*, восстает против Бога, ограничившего познающую способность человека», – отмечает М. Корелин [7, с. 269].

Актуализации гностических топосов в XVI в. способствовала и атмосфера в немецком обществе, предчувствие приближающегося конца света было характерно для массового сознания в Германии XV–XVI вв. «Любимой песней немецких бюргеров становится средневековый плач «Посреди жизни осажены смертью», любимой гравюрой, которая украшает стены домов и мастерских, дюреровское

изображение четырех всадников, предвестников антихриста, одетых в костюмы <...> императора и папы» [12].

По наблюдению И.Л. Фокина, на протяжении всего своего существования учение римской церкви больше всего сопротивления встречало именно со стороны германских народов [14, с. IX], потому «основной религиозной идеей Реформации является национальная религиозная идея» [14, с. 17]. События, происходящие в Германии в период Реформации, были обусловлены предшествующим развитием немецкой духовности: идеи Мартина Лютера и реакция немцев на эти нововведения восходили к еретическим движениями Средневековья (амальриканы, катары, «братья свободного духа», табориты, анабаптисты), о чем свидетельствуют слова папского нунция на рейхстаге в Вормсе: «Большинство твоих учений это уже отринутые ереси беггардцев, вальденсов, лионских бедняков, виклефитов и гуситов» [15].

Именно в такой атмосфере оформляется легенда о докторе Фаусте, и в случайность этого трудно поверить...

В легенде Фауст собирает в свой послужной список все чудеса величайших магов, ученых, волшебников немецкой (и даже догерманской) христианской истории: Симона-мага, Альберта Великого, Агриппы, Парацельса, Одина (Отина). Парацельс странствовал как чудесный врач *Wundardoctor*, богослов и алхимик (делатель золота), отзывы о котором во многом совпадают с отзывами о Фаусте. Астролог, богослов и опять же врач Агриппа (кстати, был «уличаем богословами» в протестантизме) ходил с верным учеником и с демоническим спутником в виде черной собаки. Полеты по воздуху (противоестественные человеку), вызывание умерших (преодоление смерти), создание *ex nihilo* чудесных замков и садов (творение «из ничего» фактически на уровне Бога) – все это делает самого мага богом. Именно Богу подвластна жизнь и смерть, изменение законов природы и творение единой волей. Столь завышенные представления о человеке, превосходящие даже ренессансные, созвучны гностическому обожествлению избранного «пневматика», открывшего в себе гносис – нечто, недоступное другим. Это нечто в христианском сознании того времени не могло трактоваться иначе как бесовское наваждение (лишь позже у Гёте духовный порыв Фауста обретает иной статус); но показательно, что даже в такой демонологической трактовке Фауст был наполовину оправдан, что подтверждает весь тон заключительной части народной книги И. Шписа «История о докторе Иоганне Фаусте...». Оправдание Фауста эпохи Просвещения (как в трагедии Гёте) было еще немыслимо для XVI в.

Свидетельство о гностическом прообразе Фауста – Симоне-маге – есть в трактате гольштинского пастора Самуила Мейгеруса, вышедшем в 1587 г. «Одним из таких [чернокнижников] был Симон-маг... Ему в наши времена подобен был Иоганнес Фаустус из Кюндинга, которого следовало бы скорее называть *Infastus**»; «почти то же самое [что с Симоном-магом] случилось и с Иоганном Фаустом, когда он, находясь в Венеции, собрался лететь без крыльев» [8, с. 26]. *Faustus* – прозвище Симона-мага – означает «счастливый», «благодатный». Иронично, что именно такое имя носит герой легенды о Фаусте. Как отмечает Г. Бедненко, в XVI в. в Германии появляются люди, называющие себя Фаустус, в честь мага – соперника апостолов. Германские Фаусты путешествуют, составляют гороскопы, рассказывают о своих магических подвигах. В народе живет образ странствующего колдуна с дурным характером [2].

Кроме прямых параллелей с признанным «отцом всех ересей» гностиком Симоном-магом среди современников встречались и прямые отсылки к манихейству Фауста, родственному гностицизму учению. Так в 1531 г. Себастиан Франк писал: «Фауст, мистификатор, вместе с Манихеем предполагал, что Христос не мог в действительности ни родиться, ни умереть... Он говорил, что Бог Ветхого Завета – злой Бог. Он порицал закон, потому что он исходит от злого Бога; допускал двух Богов, два начала всех вещей, и слышали, как он повторял это часто» [4, с. 113]. Подобное представление о соотношении сил во вселенной соответствует и гностической онтологии.

На связь с Симоном-магом указывает и сюжет с Еленой. Жиль Куиспел предположил, что автор народной книги «История о докторе Иоганне Фаусте...» был знаком с романом «Узнавания» Климента Римского, в котором «Симон описывается как еврей-гностик. Но он тоже был магом, во многом похожим на Фауста в Народной книге: он летал по воздуху, общался с духами, призывал духов мертвых, в конце романа он даже принимает облик другого человека, и – он был женат на Елене» [17]. Первый раз роман «Узнавания» был опубликован под редакцией Лефевра д'Эстаплеса в 1504 г., затем под редакцией Джонса Сичардуса в 1526, 1541 и 1568 гг., затем в новой редакции Грутеруса Бенрадинуса в 1569 г.

* Несчастный

Образ Елены непосредственно связан с гностической традицией. Так, по сообщениям Псевдо-Климентин Елена была блудницей в городе Тир. Как отмечает С.С. Аверинцев, Симон «утверждал, что сам он предвечный верховный Бог, а Елена – его первая творческая мысль («Энной»), его Премудрость – София» [1, с. 73], представляя, что некогда она была Еленой Троянской. Предполагалось, что через ее освобождение освобождается страждущее духовное начало во всем мире. По мнению ученого, этот миф представляет собой вариант гностического мифа о падшей Софии [1, с. 73]. Самым ярким вариантом этого мифа является версия Валентина: охваченный дерзостью и устремившийся к Отцу тридцатый эон в плероме (София) разрушил гармонию, для восстановления которой Софии пришлось расстаться со своей аффективной частью, Энтимесой, и исторгнуть ее в кеному, где она получила имя Ахамот. Но это лишило Софию совершенства, так как в ней не оказалось восторженного творческого принципа. Спасти отторгнутую и поруганную часть Софии, а также всех носителей ее духа («пневматиков»), от материального мира призван Спаситель (Иисус, Жених), который должен пробудить забытое знание об истинном свете и восстановить плерому, вернув ей утраченную часть света.

«Толкование о душе» – текст рукописей библиотеки из Наг-Хаммади, греческий оригинал которого утерян. В основе этого симонианского текста лежит гностически интерпретированный орфико-пифагорейский миф о душе: «До тех пор, пока она находилась у Отца одна, была она девой и андрогинном... а когда упала в тело и вошла в эту жизнь, тогда оказалась в руках разбойников... Одни пользовались ею насильно, другие же убеждали ее ложным даром. Она... стала блудодействовать <...> Когда же отец взглянет вниз на нее и увидит ее в... позоре и кающуюся в своем блуде... <...> послал ей Отец с неба ее мужа, который «и» брат ее первородный... Оставила она свой прежний блуд... и обновилась для брака» [13, с. 205–208]. Упоминание имени Елены в «Толковании о душе» позволяет считать образ Елены воплощением этой души, в т.ч. и в гностицизме: «Так же еще говорит Елена: «Мое сердце отвернулось от меня, и я хочу вернуться опять в мой дом» [13, с. 210]. Представление о Елене как о душе (психе) есть и у пифагорейцев. На гностическую природу образа Елены уже в последующем переосмыслении сюжета о Фаусте у Гёте указывал К.Г. Юнг в работе «Психологические типы». «То, что сначала появилось в лице Гретхен и потом, на более высокой ступени, стало Еленой, возвышается в конце до Mater gloriosa... Я только хочу указать на то, что мы имеем здесь дело с тем исконным образом, которым усердно занимались уже гностики, а именно с идеей божественной блудницы – Евы, Елены, Марии и Софии-Ахамот» [16].

Двойственность и противоречивость Фауста заложена уже в Народной книге. Несмотря на изначальную установку создать «поучение тем, у кого спесивые, гордые, высокомерные и упрямые мысли и голова» [9, с. 101], сам автор показывает Фауста как натуру мятущуюся, ищущую, противоречивую, в равной мере сочетающую в себе свет и тьму, добро и зло, склонную и к ошибкам, и к раскаянию. В уста Фауста он вкладывает слова: «Ибо я умираю как дурной и как добрый христианин...» [9, с. 101]. Такое сочетание немислимо для церковного мировоззрения. Фауст раскаивается и хочет спасти свою душу. Смерть его выглядит не как заслуженное наказание, но как трагедия, постигшая ищущего человека. Это не осуждение Фауста, а фактически описание его прощания – почти гимн сильной личности. Потому друзьям о своей участи и ошибках Фауст рассказывает «с душевной твердостью, чтобы они не оробели и не пали духом», и принимает мученическую смерть [9, с. 101].

По наблюдению А.И. Белецкого, в процессе складывания единой легенды о Фаусте из разрозненных сведений в книге оказались несогласованно сосуществующими сразу несколько версий прочтения его истории – нижнерейнская, вюртенбергская и эрфуртская [4, с. 14]. Согласно эрфуртской версии, Фауст является ученым, гуманистом и волшебником в духе Агриппы Неттесгеймского, а по вюртенбергской – «шарлатан низшего разряда» и союзник черта. При всей противоречивости текста уже из глубин самой германской культуры образ вобрал в себя потенциал и стремление к возвеличиванию личности подобной Фаусту. История Фауста – это не самостоятельный сюжет об очередном колдуне, а квинтэссенция германского восприятия сверхчеловека, выходящего за рамки законов церкви, законов морали, законов природы, устрашающего могуществом и дерзостью, и при этом вызывающего восхищение, который «положил себе исследовать первопричины всех вещей» [9, с. 43]. Можно согласиться с А.И. Белецким, что «во всех этих чудесах Фауст предстает перед нами с величественными чертами древних чудотворцев, преодолевающих смерть, пространство, время и природу своей сверхчеловеческой силой» [4, с. 147]. По сути он «преодолевает человека в себе» согласно будущей ницшеанской концепции. В этом презрении к установленным физическим и моральным законам Фауст проявляет гностическую, пневматическую природу. Периодически проявляющееся в германской культуре стремление к осмыслению мира, который находится за пределами человеческого и неподвластен его законам – к сверхчеловеческому, начинает явно проявляться именно в этом образе. В этом смысле Фаусту предшествовал в немецкой культуре образ Парцифалья: «Парцифаль – Фауст XIII века. Это все тот же бессмерт-

ный человеческий тип, высший тип человечества, не удовлетворяющийся настоящим, вечно стремящийся вперед к совершенно неясному, но смутно чувствуемому идеалу» [5]. Парсифаль в итоге становится королем Грааля, к чему он неустанно стремился – постичь сокровенную тайну волшебного камня.

Но был и более реалистический персонаж-прообраз. Почти сверхчеловеком, сумевшим восстать против незыблемого – римской католической церкви – был для умов XVI в. Мартин Лютер. Лютер появлялся в сюжетах о Фаусте не только в качестве слушателя истории о чернокнижнике, но и как участник самой легенды. Так, по описанию одного из чудес Фауста в Эрфурте, некий монах сорвал Фаусту чудодейство, произнеся заклинание, обратившее воз сена в соломинку. Этим монахом называется Лютер [4, с. 15], фактически выступающий в этом эпизоде таким же магом и чародеем, как и сам Фауст, соперник ему в магии. В этом сюжете Лютер ничем не отличается от Фауста. Об атмосфере брожения в немецком обществе, которую спровоцировал своей деятельностью Лютер, говорит всплеск активности и популярности «странствующих схоластов», из среды которых якобы вышел исторический Фауст: «Когда Лютер стал волновать и зажигать умы, они ухватились за разрушительную часть работы религиозной революции и, прикрываясь протестантизмом, простерли свое отрицание, быть может слишком далеко... Одни проповедовали полный скептицизм... Другие пропагандировали смутные доктрины, сильно отзывающиеся манихейством» [4, с. 112].

Несмотря на то, что традиционно Фауст представлялся антагонистом Мартина Лютера, мы полагаем, что эти образы находятся в иных отношениях. Лютер осужден как «архиеретик». Об этом говорит реакция церковников на его смерть. В Риме смерть Лютера отпраздновали как победу добра над злом, как смерть великого врага и еретика. Секретарь одного из папских сановников писал другому: «Архиеретик Мартинус Лютер умер, и прощание с ним было ужасным. Многие бесы кружили над грешником в час смерти и вытворяли такое, что уже никто больше не пожелает именоваться лютеранином» [12].

Лютер – «главный еретик эпохи», для католической церкви он тот же искатель недопустимого, заключивший договор с дьяволом; его можно считать одним из прообразов Фауста, в духе Реформации, как и в образе Фауста, актуализирована гностическая составляющая германской культуры. У Фауста Народной книги и Мартина Лютера было общее место пребывания – Виттенберг. Здесь Фауст получил степень доктора теологии. Как и Лютер, Фауст перед смертью выезжает из Виттенберга, где остается его верный фамулус Вагнер, похожий на «секретаря виттенбергской Реформации» Филиппа Меланхтона.

Несоответствие цели и содержания Народной книги бросилось в глаза уже современникам. Так, Августин Лерхеймер в первом издании своей книги о колдовстве, вышедшей в 1585 г. (т.е. за два года до Народной книги), пересказывает некоторые легенды о Фаусте, совпадающие с содержанием Народной книги; в третьем же издании (1597 г.) выступает против составителя Народной книги о Фаусте, отстаивает репутацию Виттенбергского университета и его традиции, связанные с именами Лютера и Меланхтона. Автора Народной книги Лерхеймер называет «негодяем», «ибо он изрыгает хулу и клевету на виттенбергскую школу и церковь» [6]. Как отмечает В.М. Жирмунский, «связь Фауста, согласно легенде, с Виттенбергским университетом вызывала еще в 18 веке протесты ортодоксальных лютеран» [8, с. 377], когда после постановки во Франкфурте пьесы с названием «Распутная жизнь и ужасающая смерть всемирно прославленного и всякому хорошо известного архиколдуна доктора Фауста, профессора теологии в Виттенберге» в магистрат города поступила жалоба от евангелического духовенства с требованием удалить из названия «грубую ложь и бессовестную клевету на один из лучших университетов» [8, с. 134] евангелической церкви. Лерхеймер пытался доказать несоответствие описанных фактов действительности, вроде несуществующей деревни, где он скончался, и несуществующего пригорода в Шергассе, не понимая художественного замысла повествователя. Ведь наделять чернокнижника званием доктора теологии Виттенбергского университета без умысла было просто невозможно: самым известным доктором теологии в Виттенберге был Мартин Лютер, почему и отреагировали так быстро и эмоционально его приверженцы.

Так, «народными» в книге Шписа были только сказания о свершенных чудесах и различные подробности легенды, восходящие к общей традиции европейской средневековой демонологии. Но в сюжете и описании чернокнижника появились события и фразы, никак не вязавшиеся с историческим Фаустом, но напоминавшие о другом не менее известном персонаже – о Мартине Лютере. Лерхеймер закономерно вопрошает: «Как можно поверить, что человека, которого Меланхтон называл зловонным вместилищем многих бесов, университет произвел не только в магистры, но даже и в доктора теологии?» [6, с. 21]. Его печалит такое «поругание славнейшего и достойнейшего университета и праведных мужей – Лютера и Меланхтона» [6, с. 29]. Правда, Лерхеймер не указывает, в чем именно проявляется поругание того же Лютера и Меланхтона.

Антилютеранский пафос Народной книги возмущал на закате XVII в. и Иоганна Георга Неймана – профессора богословия в Виттенберге. Он защитил диссертацию о Фаусте, в которой доказывал, что

исторического Фауста не существовало. Однако, по замечанию А.И. Белецкого, «главным мотивом отрицания Неймана является не отсутствие всяких доказательств, а уязвленное самолюбие виттенбергского богослова и патриота, считающего за великое поругание родного города, где была некогда кафедра Лютера, чтобы он являлся местом рождения и жизни такого человека как Фауст» [4, с. 78]. При этом очевидно влияние «Застольных речей» Лютера на книгу Шписа, например, в главах, излагающих демонологические и космографические беседы Фауста с чертом, вплоть до почти буквального совпадения [4, с. 129]. Мефистофель знает Лютера наизусть и нередко говорит словами, взятыми из «Застольных речей». В своих рассказах и рассуждениях Мефистофель Народной книги скорее протестант, чем католик.

Говоря о специфичности немецкого образа чернокнижника, заключившего договор с дьяволом, А.И. Белецкий отмечает, что «в нем идет непрерывная борьба, вечное колебание. Этими чертами сказание обязано перенесением его на германскую почву. Фауст <...> мог быть создан только германской нацией. Ни в одном гуманисте романского возрождения мы не найдем его подобия» [4, с. 75]. В этом Фауст неожиданно близок раннему Лютеру – тому, каким он был вплоть до Варбурга, Лютеру, не постеснявшемуся выказать сомнения в собственной позиции даже в самый решающий момент исповедания своей веры в Вормсе (после чего и последовало издание Вормского эдикта и бегство реформатора в Варбургский замок). Тот молодой Лютер одержим поиском истины, пламенем познания, тот Лютер постоянно был одолеваем сомнениями и не стеснялся их высказывать, в отличие от постварбургского периода, когда он уже прочно утвердился в своей позиции и любое колебание воспринимал как искушение дьявола, чьим детищем и считал папизм.

Если говорить о смерти Фауста, то по мнению Ж. Куиспела, «неизвестный автор считает, что тело Фауста принадлежит дьяволу, но его душа может обрести прощение и благодать. Его Фауст не осужден, но оправдан. И это философия Лютера». «Лютер был обеспокоен не человеческой природой, а проблемой испорченности христиан. Он спрашивал: есть ли там хоть какая-то надежда для такого плохого христианина как я? И он отвечал: *simul Justus et peccator* – я одновременно и грешник, и праведник, поскольку я оправдан верой. И для автора Народной книги Фауст, будучи безбожником, тем не менее оправдан» [18].

Образ Фауста – стремящегося, неутомимо ищущего, ошибающегося – был создан, оправдан и санкционирован по сути самим Лютером. До него церковь активно продвигала идею дара, вдохновения, озарения как благодати, дарованной свыше, как дара, исходящего от Бога. Но творцы и гуманисты Ренессанса знали совсем иной процесс вдохновения, иное состояние творческого поиска, порой мучительного и болезненного. Это входило в противоречие с церковным представлением о вдохновении и заставляло сомневаться в источнике озарения: если легко – то от Бога, если мучительно – то от дьявола, т.е. «трагическая мучительность его обнаружения свидетельствует о его «темной природе» [12]. Не будем комментировать, что в таком случае Бог и Дьявол практически уравнивались по творческой мощи (созвучно дуалистическому, почти манихейскому мировоззрению). Переживание вдохновения больше соответствовало языческому (сократовскому) учению о личном демоне, что несомненно вступало в противоречие с христианским мировоззрением. Лютер же в своих ранних работах переосмысливает концепцию благодати: «Своим учением о воскрешающем страдании молодой реформатор санкционировал мирские муки творчества. Его новая теология была ренессансной не только по методу, но в какой-то мере и по общему нравственному пафосу: она отдавала должное натурам ищущим, смятанным, самокритическим и трудно удовлетворяющимся» [12]. Получается, что в идее Лютера возрождается, актуализируется образ страдающего ради получения знания Бога. Идея выстраданного откровения, воплощенная в древнегерманской мифологии в девятидневном самораспятии Одина (Вотана) ради получения тайного знания – рун (германской версии гносиса), вновь раскрывается в эпоху Реформации и трансформируется в образе Фауста, приносящего себя в жертву дьяволу ради выхода за пределы дозволенного и возможно – тайного знания (в случае Фауста оно в алхимии, астрологии, магии, в целом в чернокнижии).

В христианском восприятии многие языческие персонажи и боги стали отождествляться с волшебниками, колдунами и нечистой силой. Та же участь постигла и Одина, превратившегося в христианской культуре из странствующего бога в странствующего волшебника. Как волшебник – волхв Othin, творящий схожие чудеса – он попадает в число прототипов народного Фауста: «Волхв Othin (без сомнения бог Один), по свидетельству одной северной хроники перенес через море по воздуху датского короля Гаддинга» [4, с. 145]. Преемственность Фауста и Одина можно видеть и в названии приписываемого Фаусту гримуара – «Черный ворон», не говоря уже о вороне как спутнике Фауста. Один (одно из традиционных имен Одина (др.-сканд. Gaur), означающее в переводе «посвященный»), преобразившийся в первые века нашей эры под влиянием гностического христианства и арианства и получивший в жертвенном откровении руны тайное знание, является собственно германской основой образа Фауста (наряду с раннехристианской и легендарной) [10].

Хотя идея заключения договора с дьяволом ради получения знания появляется в культуре гораздо раньше (например, в легенде о римском папе Сильвестре II (999–1003) – математике Герберте Орильянском, жившем в конце X в.), случай с Фаустом иной. По справедливому замечанию А.И. Белецкого «Фауст ищет и не находит в себе способностей не на обычные знания, а на недозволенные, запретные. Он хочет стать выше не своего ума, но и ума человеческого» [4, с. 156]. Это тайное знание – нерациональное, недоступное простому разуму – Фауст и получает: о причинах падения Люцифера, об иерархии демонов и их управлении, о внешнем образе падших ангелов, их жилище, о могуществе злых духов и т.д. То, что речь идет не об обычном знании и могуществе – очевидно. Откровение Фауста схоже с откровением об истинном устройстве вселенной под властью архонтов, по приказу Злого Бога закабаливших душу человека. В этих описаниях «классики, талмудисты, каббалисты, Лютер» перемешались вместе. Автор Народной книги несомненно вдохновлялся ренессансными образами и, конечно же, в первую очередь образом самого реформатора Лютера: «*Духовная атмосфера немецкого гуманизма, типы Парацельса, Лютера, Гуттена, Агриппы, Рейхлина нашли себе символический образ в Фаусте, смелом исследователе, в своем преступном высокомерии забывшем о спасении души*» [4, с. 76].

Нечто, противоречащее общепринятой церковной морали (аллюзии на Лютера, завышенный антропологизм, аллюзии на Христа, сочувствие к трагической участи Фауста, что противоречило заявленной дидактической цели книги И. Шписа) почувствовали сами лютеране, в назидание которым была написана книга И. Шписа. Поэтому уже к концу XVI века издание Шписа исчезает с книжного рынка и уступает место более скучному, но более «правильному» тексту Видмана, в котором отсутствует многое, имеющее гностические корни, в т.ч. и эпизод с Еленой. Возможно, именно поэтому впоследствии И.В. Гёте при создании «Фауста» ориентировался не на книгу Видмана, но Шписа, в которой Фауст несет тот гностический заряд, который был заложен в нем изначально. О выборе издания Шписа свидетельствует и эпизод с Еленой, и имя ученика Фауста (Вагнер), которого у Видмана зовут Иоганн Вейгер (Weiher), возможно, с намеком на ученика Агриппы Иоганна Вира.

Заключение. Парадоксальный и противоречивый образ легендарного Фауста объединяет в себе всех искателей откровенного знания периода Ренессанса и Реформации, выходивших за грани дозволенного, включая и Мартина Лютера. Ассоциация жертвенно познающего Фауста с Христом (в сцене смерти) и параллель с Одним, приобретшем в первые века н.э. характеристики спасителя, приносящего себя в жертву ради знания, еще раз подчеркивают гностическую составляющую образа Фауста и указывают на рецепцию гностических топосов в культуре немецкой Реформации.

Вопрос о гностической сущности образа Фауста можно считать ключевым для раскрытия гностических мотивов в немецкой культуре Нового времени, поскольку в процессе последующей саморефлексии ее субъекты постоянно обращались к образу Фауста как наиболее важному для всей немецкой культуры (а позднее, с подачи О. Шпенглера, и европейской культуры в целом). Аккумулировав представления о сокровенном знании в германской культуре периода поздней античности, Средневековья и Реформации, образ Фауста стал зеркалом, в котором последовательно отражены периоды развития немецкой национальной культуры и самосознания немецкой нации. Каждая эпоха создавала своего Фауста, принимая вместе с образом элементы гностицизма (гностические топосы) и встраивая их в новый мировоззренческий контекст.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев, С.С. Собр. соч. : в 4 т. / С.С. Аверинцев. – Киев : Дух і Літера. – Т. 1 : София-Логос: Словарь. – 2001. – 461 с.
2. Бедненко, Г. Симон маг [Электронный ресурс] / Г. Бедненко. – Режим доступа: <http://a-pomalia.narod.ru/aaSimon.htm>. – Дата доступа: 25.03.2018.
3. Видеман, В.В. Платонизм и гностицизм [Электронный ресурс] / В.В. Видеман. – Режим доступа: <http://platonizm.ru/content/videman-v-platonizm-i-gnosticizm>. – Дата доступа: 25.03.2018.
4. Белецкий, А.И. Легенда о Фаусте в связи с историей демонологии / А.И. Белецкий // Записки Неофилологического общества. – № 5-6. – СПб., 1911-12.
5. Иванов, К. Трубадуры, труверы, миннезингеры [Электронный ресурс] / К. Иванов. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/ivanov/03.php. – Дата доступа: 25.03.2018.
6. Жирмунский, В.М. Исторические и легендарные свидетельства о докторе Фаусте / В.М. Жирмунский // Легенда о докторе Фаусте. – М. : Наука, 1978. – С. 9–34.
7. Корелин, М. Западная легенда о докторе Фаусте: Опыт исторического исследования / М.С. Корелин // Вестник Европы. – С. 263–294, 699–734.
8. Легенда о докторе Фаусте. – М. : Наука, 1978. – 430 с.
9. Народная книга о докторе Иоганне Фаусте / Легенда о докторе Фаусте. – М. : Наука, 1978.

10. Сельчёнок, Е.К. Влияние эллинистического гнозиса на древнегерманскую мифологию (пути рецепции) / Е.К. Сельчёнок // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия Е, Педагогические науки. – 2017. – № 15. – С. 142–147.
11. Симаков, М. Пифагореизм в эпоху Возрождения / М. Симаков. – М. : Самообразование, 2005. – 111 с.
12. Соловьев, Э.Ю. Непобежденный еретик [Электронный ресурс] / Э.Ю. Соловьев. – Режим доступа: <http://e-libra.ru/read/351437-nerobezhdennij-eretik-martin-lyuter-i-ego-vremya.html>. – Дата доступа: 25.03.2018.
13. Хосроев, А.Л. Толкование о душе / А.Л. Хосроев // Александрийское христианство: по данным текста из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). – М. : Наука, 1991. – С. 205–214.
14. Фокин, И. Мартин Лютер и немецкая Реформация / И. Фокин // 95 тезисов. – СПб. : Роза мира, 2002. – С. III–XLIV.
15. Шафаревич, И.Р. Социализм как явление мировой истории [Электронный ресурс] / И.Р. Шафаревич. – Режим доступа: <http://shafarevich.voskres.ru/a1.htm>. – Дата доступа: 24.03.2018.
16. Юнг, К.Г. Психологические типы [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.bookap.by.ru/psyanaliz/ungtip/gl27.shtm>. – Дата доступа: 24.03.2018.
17. Quispel, G. Faust: symbol of western man [Электронный ресурс] / G. Quispel. – Режим доступа: <https://castalia.ru/images/pdf/GILLESQUISP1966.pdf>. – Дата доступа: 24.03.2018.

Поступила 27.04.2018

FAUST AND GNOSIS OF THE REFORMATION EPOCH

H. SELCHENOK

The article is devoted to the question of the gnostic nature of the image of Faust, which is defined as the clue to revealing the Gnostic motifs in the German culture of modern times. In the article the author analyzes how the image of Faust accumulated the Germanic gnosis of Late Antiquity, the Middle Ages and united all seekers of revelation knowledge of the Renaissance and Reformation that went beyond the Beyond the permitted boundaries of the permitted, including Martin Luther, as well as Odin and Christ. Contrary to the traditional view that Faust is represented as an antagonist of Martin Luther, Luther is regarded in the article as one of the prototypes of Faust.

Keywords: *Gnosticism, gnosis, the reformation, Faustus, Luther, Simon the magician, Helena.*