

«Царствие Божие — внутри вас и вовне». Семиосфера и Матрица

А. Б. Ковельман

В статье речь идет о гностических мотивах в гуманитарном знании и художественном творчестве. Тема разрыва между мыслимым и реальным мирами объединяет семиотику Ю.М. Лотмана, научную фантастику С. Лема и кино братьев Вачовски. В современной «гностической» традиции добрый творец, которого Платон назвал Демиургом, а Филон Архитектором, становится злым богом, Дьяволом — отцом лжи. Вместо истинного мира идей он творит ложный мир Матрицы. Он управляет человечеством с помощью «хитрости» и прямого обмана. Разрыв между материальным и идеальным мирами влечет за собой молчание Демиурга и молчание человека. Мыслители и художники стремятся к единству и истинности интеллектуальной жизни.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: гностицизм, неоплатонизм, Талмуд, Новый Завет, семиотика, «Матрица», Лотман, С.С. Аверинцев.

КОВЕЛЬМАН Аркадий Бенционович — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой иудаики Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова.

<http://istina.msu.ru/profile/akovelman/arkady.kovelman@gmail.com>
arkady.kovelman@gmail.com

Статья поступила в редакцию 1 октября 2017 г.

Цитирование: *Ковельман А.Б.* «Царствие Божие — внутри вас и вовне». Семиосфера и Матрица // *Вопросы философии.* 2018. № 9. С. 75–89.

За столько лет такого маянья
По городам чужой земли
Есть от чего прийти в отчаянье,
И мы в отчаянье пришли.

Георгий Иванов, 1948

Девяностые годы были печальным временем для тех, кто составил славу русской культуры эпохи Застоя. Кумиры проповедовали в пустых аудиториях, уезжали из страны и уходили из жизни. Их книги перестали раскупаться, всем стало не до того. Попытки осмыслить и остановить этот процесс сами по себе представляют факт исторической значимости.

В 1995 г. на Третьих Лотмановских чтениях М.Л. Гаспаров выступил с докладом «Лотман и марксизм» [Гаспаров 1995]. Суть доклада — защита Ю.М. Лотмана от «новой нарциссической филологии», которой тот «остался чужд». Марксистская догматика в 1995 г. была уже не опасна, а «деконструкция» внушала Гаспарову опасения. Отсюда главный тезис доклада: «В истории нашей культуры 1960–1990-х гг. структурализм Ю. М. Лотмана стоит между эпохой догматизма и эпохой антидогматизма,

противопоставляясь им как научность антинаучности» [Там же, 426].

Этот мотив был подхвачен и развит Н.С. Автономовой в фундаментальной монографии 2009 г. «Главным в Лотмане... было стремление строить науку, забота о научности гуманитарного знания. Сейчас это звучит несколько архаично, как напоминание о далеком прошлом, но на деле это не так» [Автономова 2009, 201]. «Лотман важен нам, прежде всего, тем, что он не сдал позиций рациональной светской мысли даже в таком трудном предмете, как русская культура, и до конца пытался, вопреки распространенному девизу, понять “Россию умом”. Какими бы средствами ни осуществлялась эта программа, она сохраняла свой главный смысл, подтверждая свою преемственность от 1960-х годов до наших дней» [Там же, 255–256]. «Лотман погружается в забвение, но он нужен нам сейчас, и потому мы извлекаем его из этой памяти-забвения и помещаем в память осмысления и реактуализации» [Там же, 223].

«Реактуализация» рациональной светской мысли предстает почти как воскрешение логоса. В предыдущей статье я уже пытался писать о перипетиях логоса в послевоенной мысли. Логосу вменили в вину катастрофы двадцатого столетия. В книге «Два образа веры» (1950 г.) М. Бубер обрушился на Павла и Гегеля за то, что они приветствовали принесение человека в жертву «мировому прогрессу». По мысли Павла, Бог дал евреям неисполнимый Закон (Тору) и ожесточил сердца евреев, обрекая их на страшные бедствия, чтобы умножить милость в мире и спасти язычников, а затем и самих евреев. Бог скрыл свои планы от «князя мира сего», чтобы тот безбожно распял Иисуса. Гегель, оторвав теорию Павла от ее религиозных корней, пересадил ее в систему, где абсолютный разум, бог философов, «хитростью» подчиняет себе силы, управляющие историей, чтобы те, сами того не ведая, способствовали ее счастливому концу. [Бубер 1995, 287–288]. Эту книгу Бубер написал в осажденном Иерусалиме в ходе войны, которая была для него тяжелее, чем две мировые. В обстоятельствах менее трагических, но достаточно катастрофических была написана и книга Лотмана «Культура и взрыв» [Лотман 1992]. Случайно ли мы находим у профессора из Тарту мысли, прямо совпадающие с мыслями Бубера? Лотман ставит вопрос: был ли взрыв, уничтоживший «реальный социализм», неизбежностью? Последует ли за взрывом спокойная эволюция, или Россия обречена путешествовать от одной революции к другой? По мнению Лотмана, возможны оба варианта. Мы не приговорены ни к вечному возвращению, ни к прорыву в иное.

... все исторические описания катастрофических взрывных моментов, войн или революций, строятся с целью доказать неизбежность их результатов. История, верная своему апостолу Гегелю, упорно доказывает, что для нее не существует случайного и что все события будущего втайне заложены в явлениях прошедшего. Закономерным следствием такого подхода является эсхатологический миф о движении истории к неотразимому конечному результату [Там же, 246].

Хитрый разум Гегеля тайно от людей заложил будущее в прошедшем, любой ценой добываясь конечного результата. Что такой подход означает презрение к человеку, Лотман вслед за Бубером понимал и формулировал:

Некогда Игнатий Лойола имел смелость сказать, что цель оправдывает средства, но этот принцип широко был известен до появления иезуитов и руководил людьми, никогда об иезуитах не слыхавшими и не думавшими. Он является основой оправдания истории и привнесения в нее Высокого Смысла. Однако он есть факт истории, а не инструмент ее познания. И не случайно каждое подобное событие — «соль соли истории» — отменяется следующим взрывом и предается забвению [Там же, 34].

Метафорически можно «представить себе Господа как великого педагога, который с необычайным искусством демонстрирует (кому?) заранее известный ему процесс» [Там же, 246]. Взамен Лотман предлагает другую модель, которая «может быть проиллюстрирована образом творца-экспериментатора, поставившего великий эксперимент, результаты которого для него самого неожиданны и непредсказуемы» [Там же, 246–247]. Преодолению «фатального выбора между застоём и катастрофой» препятствует тяготение русской культуры «к полярности и максимализму», её «этический максимализм» [Там же, 265]. В русской культуре «...мы сталкиваемся с идеей полного и безусловного уничтожения предшествующего развития и апокалипсического рождения нового» [Там же, 268]. «Переход от мышления, ориентированного на взрывы, к эволюционному сознанию приобретает сейчас особое значение, поскольку вся предшествующая привычная нам культура тяготела к полярности и максимализму» [Там же, 265]. За критикой Гегеля у Лотмана ощущается преданность Канту, философскому антиподу Гегеля. Чтобы объяснить механику истории, Лотман вводит понятие *семиотического пространства*, которое толкует в кантианских тонах.

Семиотическое пространство предстает перед нами как многослойное пересечение различных текстов, вместе складывающихся в определенный пласт, со сложными внутренними соотношениями, разной степенью переводимости и пространствами непереводимости. Под этим пластом расположен пласт «реальности» — той реальности, которая организована разнообразными языками и находится с ними в иерархической соотнесенности. Оба эти пласта вместе образуют семиотику культуры. За пределами семиотики культуры лежит реальность, находящаяся вне пределов языка. Слово «реальность» покрывает собой два различных явления. С одной стороны, это реальность феноменальная, по кантовскому определению, то есть та реальность, которая соотносится с культурой, то противостоя ей, то сливаясь с нею. В ином, но-уменьном смысле (по терминологии Канта), можно говорить о реальности как пространстве, фатально за пределами культуры. Однако все здание этих определений и терминов меняется, если в центре нашего мира мы поместим не одно изолированное «я», а сложно организованное пространство многочисленных взаимно соотнесенных «я». Итак, внешняя реальность была бы, согласно представлениям Канта, трансцендентальной, если бы пласт культуры обладал одним-единственным языком. Но соотношения переводимого и непереводимого настолько сложны, что создаются возможности прорыва в запертое пространство. Эту функцию также выполняют моменты взрыва, которые могут создавать как бы окна в семиотическом пласте. Таким образом, мир семиозиса не замкнут фатальным образом в себе: он образует сложную структуру, которая все время «играет» с внележащим ему пространством, то втягивая его в себя, то выбрасывая в него свои уже использованные и потерявшие семиотическую активность элементы [Там же, 42].

В другой работе Лотман подробно разбирает *семиосферу* — мыслящий мир, частью которого мы являемся. «Мы — и часть и подобие огромного интеллектуального механизма... Мы познаем разные механизмы единой интеллектуальной жизни человечества. Мы находимся внутри нее, но и она вся находится внутри нас» [Лотман 1996, 386]. Откуда же берется возможность взрыва, «окна в семиотическом пласте»? Семиосфера включает в себя две «сферы культуры» — периферийную и центральную. Центральная «строится по принципу интегрированного структурного целого», периферийная «организуется как кумулятивная цепочка», представляет собой «своеобразный архив эксцессов» [Там же, 223–224]. «Законообразующий центр культур, генетически восходящий к первоначальному мифологическому ядру, реконструирует мир как полностью упорядоченный, наделённый единым сюжетом и высшим смыслом... Си-

стема периферийных текстов реконструирует картину, в которой господствует случай, неупорядоченность...» [Там же, 224]. Лотман проводит аналогию с *биосферой* В.И Вернадского [Там же, 163, 178]. Вслед за Вернадским Эдуард Леру и Пьер Тейяр де Шарден разрабатывали идею *ноосферы* (сферы разума). Отсюда недалеко до «Эннеад» Плотина и до ноуменального мира Платона. Можно сколько угодно очищать логос от мифа, механизм от организма — миф проявится сквозь сциентистскую мембрану, чтобы обернуться художественным вымыслом.

Семиосфера, играющая с пространством, то втягивая его в себя, то выбрасывая в него свои отходы (экскременты?), напоминает мыслящий океан планеты Солярис. Если же всерьез принять гипотезу о трансцендентальной, запредельной реальности, самое существование которой можно поставить под сомнение, то нам явится другое сочинение Станислава Лема — «Странные ящики профессора Конкорана» (1960 г.). В этом рассказе звездный путешественник Ийон Тихий принимает приглашение сумасшедшего кибернетика, профессора Конкорана, посетить его лабораторию. По стенам огромного пыльного цеха стоят металлические ящики, подключенные проводами к вращающемуся барабану. В каждом ящике — электронный мозг, а в барабане — целый мир: рокот волн, тела зверей, грохот пальбы и бредовые галлюцинации. Ящики кажутся себе людьми. Они обладают свободой воли, получают импульсы из барабана и посылают их обратно, определяя тем самым повороты своей судьбы. У них даже есть возможность усомниться в реальности, когда происходит сбой контактов, вызванных, например, муравьями, пробравшимися в барабан. Один из ящиков отважился подумать о своем боге, «...который раньше, будучи еще наивным, творил чудеса, но потом созданный им мир воспитал его, создателя, научил его, что он может делать лишь одно — не вмешиваться, не существовать, не менять ничего в своем творении, ибо внушать доверие может лишь такое божество, к которому не зывают. А если воззвать к нему, оно окажется ущербным и бессильным...». И этот бог — «...тоже ящик, построенный другим, еще более высокого ранга ученым, обладателем оригинальных и фантастических концепций... И так до бесконечности».

Как давно было замечено, есть совпадения по сути и в деталях между текстами Лема и культовым фильмом-трилогией братьев Вачовски «Матрица» (1999–2003). Сам пан Станислав не был уверен в том, что Вачовски знали его книги [Lem 2005], так что оставим этот вопрос открытым. Матрица — виртуальный мир, внутри которого находятся люди, превращенные искусственным интеллектом в батарейки. Им кажется, что они живут в Нью-Йорке конца XX в. Люди в Матрице обладают свободой воли, могут погибнуть, поскольку здесь находится их сознание, не менее уязвимое, чем тело. Иногда случается сбой Матрицы, человек замечает странные явления (дежавю, призраки, ангелы) и начинает подозревать, что дело нечисто. Так оно и есть — Матрица прячет реальность, и это реальность — ужасна. Земля безвидна и пуста, над руинами небоскребов сверкают молнии, люди распяты на трансформаторах или укрываются в Сионе — подземной крепости, которой суждено пасть. В русской версии фильма Сион назван *Зионом* — ошибка, скрывающая смысл. Творец (и отец) Матрицы, которого зовут Архитектор, сам является компьютерной программой, написанной искусственным интеллектом. Мать Матрицы — Оракул, добрая программа. Только Единственный может спасти Сион и только ценой смертной жертвы. Спасая Сион, он спасает и Матрицу от злокозненного вируса — агента Смита, который когда-то был антивирусом. Братья Вачовски изображают переход из Матрицы в реальность как падение в нору вслед за Белым Кроликом из «Алисы в Стране чудес». Сказка превращается в апокалипсис. И так — не только в «Матрице», но и в фильме Тима Бёртона «Алиса в Стране чудес» (2010 г.) и в других недавних кинематографических версиях старых сказок.

Виртуальная реальность Матрицы напоминает перевернутый с ног на голову умопостижимый мир Платона, созданный Демииургом (Ремесленником) как образец для творения мира чувственного («Тимей», 30е). Филон Александрийский называет Демииурга Архитектором (как в «Матрице») («О сотворении мира», 17–22), а мидраш, восходящий к

александрийской традиции, видит в Торе чертеж, с помощью которого был создан мир.

Царь земной, если строит дворец, не сам строит его, но зовет Ремесленника, а Ремесленник тоже не сам строит, но заглядывает в свитки и вошенные таблички и так узнает, как возвести комнаты, как устроить двери. Так и Святой, благословен Он, смотрел в Тору и творил мир («*Берешит рабба*», 1:1).

Мрачный мир «Матрицы» относится к миру Филона, Платона и Плотина как гностицизм к платонизму. Напомним, что корни гностицизма все чаще видят в иудаизме, и в Новом Завете [Quispel 1965]. Неоплатонизм, отрицающий субстанцию зла, и гностицизм, видящий в мире «власть тьмы» (Лк. 22:53) переходят друг в друга. У гностиков добрый платоновский Демииург стал злым богом, творцом материального мира. У христиан он оказался Дьяволом, «отцом лжи» (Ин. 8:44), а в «Матрице» и вообще обернулся компьютерной программой, Архитектором. Истинный мир идей сомкнулся с миром ложных образов, с тенями на стене пещеры.

По Лотману, время от времени открываются «окна в семиотическом пласте», и мы можем заглянуть в реальность. Происходит это в результате повреждения ядра мыслящего мира. С периферии в центр вторгаются иные языки, не всегда переводимые на старые. Обетования кажутся ложными, картина мира, чередующая «трагическое напряжение сюжета с конечным умиротворением» [Лотман 1996, 224], трещит по швам. Результат — молчание, неспособность объясниться, невозможность быть понятым. Ниже я попытаюсь привести два примера «сбоя матрицы». Один пример взят из трактата «Гиттин» Вавилонского Талмуда, другой — из Евангелия от Иоанна. В обоих случаях речь идет о царской власти и о государственной измене. Оба допроса имели место в первом столетии христианской эры. Реальность допросов нас не будет здесь интересовать. И Евангелие, и Талмуд сформировались на основе устной традиции, но являются самостоятельными текстами со своей системой мыслей. Именно эту систему мыслей мы и можем извлечь из текстов.

Допрос рабби Йоханана бен Заккая в талмудическом трактате «Гиттин» — часть повествования о бедствиях Иудейской войны. Рабби бежит из осажденного Иерусалима с помощью своего племянника, которого зовут Абба Сикара (отец-сикарий). По-видимому, это предводитель повстанцев — сикариев. На упрек рабби Йоханана «Доколе вы будете морить всех голодом?» Абба Сикара отвечает: «А что я могу сделать? Если скажу им, сразу убьют меня!». Повстанцы не дадут своему командиру заключить мир с римлянами. Рабби Йоханан просит его: «Покажи мне, как устроить, чтобы я выбрался отсюда. Может, хоть небольшое удастся спасти». Абба Сикара советует, и его совет принят. На погребальных носилках ученики выносят рабби, притворившегося мертвым, из города, и тот сразу направляется к Веспасиану, которого приветствует словами: «Мир тебе, царь! Мир тебе, царь!» («Гиттин», 55б).

Здесь необходимы разъяснения. Веспасиан Флавий был назначен Нероном подавлять восстание в Иудее. Ему удалось покорить Галилею, северную часть провинции, и взять в плен ее губернатора Иосифа, сына Маттафии, будущего Иосифа Флавия (Веспасиан дал ему свое родовое имя вместе с римским гражданством). После гибели Нерона в империи началась борьба за власть, в которой Веспасиан принял активное участие. Летом 70 г. он находится вовсе не под стенами Иерусалима, а в Риме, где и принял бразды правления. Очевидно, что встреча рабби с Веспасианом не могла состояться. Рассказ о ней — литературный факт.

Приветствие, с которым рабби якобы обратился к Веспасиану, становится основанием для обвинения. Веспасиан говорит рабби Йоханану: «Дважды ты заслужил смерть. Во-первых, не царь я, а ты назвал меня царем. А во-вторых, если царь я, почему ты не явился ко мне раньше?» Это блестящий пример софистики, в которой упраж-

нялись как греческие риторы, так и еврейские рабби. Если Веспасиан — кесарь, то преступно не явиться к нему, а если он — не кесарь, то назвать его кесарем — государственное преступление! Апология рабби Йоханана еще более изящна, чем предъявленное ему обвинение. На первый тезис обвинителя рабби отвечает так:

Что касается слов твоих «не царь я», то воцарился ты, ведь если бы не был ты царем, Иерусалим не был бы отдан в руки твои, ибо написано: «И Ливан перед могучим падет» (Ис. 10:34), — а могучий — это царь, ибо написано: «И некто могучий произойдет из него, и правитель его выйдет из его среды» (Иер. 30:21), — а Ливан — это Храм, ибо написано: «Гору прекрасную эту и Ливан» (Втор. 3:25). («Гиттин» 55а–б).

Иными словами, Веспасиан — царь, поскольку Иерусалим будет отдан ему в руки. Иерусалимский Храм — это Ливан, который «перед могучим падет», а Веспасиан — могучий. Разберем аргументы рабби Йоханана подробно. Он ссылается на пророчество Исаяи, которое относится к нашествию ассирийского царя Синаххериба на Иудею в 701 г. до н.э. В глазах пророка Синаххериб — орудие Божьего суда. Поскольку он не понимает, что вся его сила — от Господа, он не сумеет взять Иерусалим.

Еще день простоит он в Нове; грозит рукою своею горе Сиону, холму Иерусалимскому. Вот, Господь, Бог воинств, страшною силою сорвет ветви дерев, и величающиеся ростом будут срублены, высокие — повержены на землю. И посетит чащу леса железом, и Ливан перед могучим падет (Ис.10:32–34).

О взятии Иерусалима чужеземным царем здесь нет ни слова. Напротив, царь Ассирии и есть тот самый Ливан, который «перед могучим падет», то есть перед Богом, ибо могучий — это и есть Бог (*адип*), а вовсе не Санаххериб. Чужеземный царь попадет в руки Бога, а не Иерусалим — в руки чужеземного царя! Следующие стихи Исаяи цитировались и толковались бесчисленное число раз:

И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его; и почит на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом Господним исполнится, и будет судить не по взгляду очей своих и не по слуху ушей своих решать дела. Он будет судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине; и железом уст Своих поразит землю, и духом уст своих убьет нечестивого. И будет препоясанием чресл его праведность, и препоясанием бедр его — истина. Тогда волк будет жить вместе с ягненокм, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море. И будет в тот день: к корню Иессееву, который станет как знамя для народов, обратятся язычники, — и покой его будет слава (Ис. 11:1–10).

Исаяя, по всей видимости, не думал, что в ближайшем будущем корова действительно будет пастись с медведицей, а лев есть солому. Он просто нанизывал метафору на метафору. Под «отраслью от корня Иессеева» он, скорее всего, имел в виду сына царя Езекии, потомка Давида, который, в свою очередь, был сыном Иессея. Но в римскую эпоху евреи и христиане видели в «отрасли» мессию, царя-помазанника. На греческом языке помазанник — Христос. С его приходом (или с его вторым пришествием) все чудеса, предсказанные пророком, должны произойти на самом деле, а не метафорически. Все звери вернуться в Эдем и перестанут пожирать друг друга.

Второй стих, на который сослался рабби Йоханан бен Заккай, принадлежит пророку Иеремии (30:18–21). Стих содержит слова утешения.

Так говорит Господь: «Вот, возвращу плен шатров Иакова и селения его помилую; и город опять будет построен на холме своем, и храм устроится по-прежнему. И вознесутся из них благодарение и голос веселящихся; и Я умножу их, и не будут умяляться, и прославлю их, и не будут унижены. И сыновья его будут как прежде, и сонм его будет предстоить предо Мною, и накажу всех притеснителей его. И будет могучий (*адир*) его из него самого, и владыка (*машаль*) его произойдет из среды его; и Я приближу его, и он приступит ко Мне; ибо кто отважится сам собою приблизиться ко Мне?» — говорит Господь.

Смысл утешения — возрождение народа, города и царства. Во главе царства будет стоять не иноземный правитель, но потомок царя Давида. Он назван могучим (*адир*) и владыкой (*машаль*). Если *адир* и *машаль* — одно и то же, то *адир* — не просто «могучий», но «владыка», «царь». Отсюда следует, что Ливан падет не просто перед «могучим», но перед царем. Значит, Веспасиан — царь, хотя он — чужеземный владыка, а вовсе не из среды Израиля, как предсказывал Иеремия. А откуда мы знаем, что Ливан — это Иерусалимский Храм? Из просьбы Моисея, обращенной к Богу: «Дай мне перейти и увидеть ту добрую землю, которая за Иорданом, гору прекрасную эту, и Ливан» (Втор. 3:25). Какая же гора прекраснее Храмовой Горы?

Все это можно было бы считать подтверждением мнения, распространенного среди исследователей: мудрецы Талмуда игнорировали библейский контекст, вырывали из него отдельные фразы и даже слова, чтобы построить произвольную цепь доказательств. Такое мнение предполагает школярскую наивность законоучителей. Но в «наивности» есть удивительная система. Вместо восстановления Иерусалима — его утрата, вместо возвращения из плена — новый плен, вместо мессиянской эры — разрушение города и Храма, вместо царя, происходящего из среды Израиля, — чужеземный владыка. Стихи, якобы вырванные из контекста, не игнорируют контекст, а отрицают его. Пророчества Исайи и Иеремии относятся к Веспасиану, которому суждено стать императором!

Точно такое толкование мы встречаем у Тацита («История» V, 13, 2). По словам римского историка, большинство евреев

...верило в пророчество, содержащееся в древних жреческих книгах, что именно в это время Восток возвеличится, а из Иудеи выйдут те, кто предназначен властвовать над миром. Это двусмысленное предсказание относилось к Веспасиану и Титу, но большинство, по свойственной людям пристрастности, толковали пророчество так, будто это именно им предназначена столь высокая судьба, и даже несчастья не могли их заставить увидеть правду [Штерн 2000, 29].

Легко было Тациту издеваться над еврейскими суевериями. Но каково еврейскому мудрецу толковать пророчества как предсказание власти кесаря? Будучи прижатым к стенке, мудрец прибегает к последнему средству — молчанию. Рабби должен ответить на второй вопрос Веспасиана: «Если царь я, почему ты не явился ко мне раньше?» Ответ таков: «Разбойники, которые есть у нас, не позволяли мне». Веспасиан не возражает, но развивает тему: «Если змея обвилась вокруг горшка с медом, не следует ли разбить горшок из-за змеи?» Иными словами, следует разрушить Храм и город, чтобы истребить зелотов и сикариев. Мы ожидаем от рабби Йоханана бен Заккай веских и хитроумных возражений. Но вместо этого он «промолчал» (*иштик*) («Гиттин» 56б). Молчание рабби Йоханана вызвало недоумение у мудрецов, живших в последующих

поколениях. Рав Йосеф (а по мнению других — рабби Акива) отнес к рабби Йоханану слова Исаяи: «Поворачивает мудрецов вспять и знание их делает глупостью» (Ис. 44:25). Если бы рабби Акива и рав Йосеф были на месте рабби Йоханана, они знали бы, что ответить Веспасиану: «Надо взять клещи, взять змею клещами и убить ее, а горшок оставить целым». То есть Иерусалим оставить целым, а зелотов и сикариев — истребить. За этим следует комический эпизод, раскрывающий мудрость рабби Йоханана бен Заккая.

Тут прибыл к Веспасиану из Рима щитоносец и сказал ему: «Встань, ибо умер кесарь и решили знатные римляне поставить во главе тебя». В это время Веспасиан надевал башмаки. Один башмак надел, хотел надеть другой и не смог натянуть его. Хотел снять первый и не смог сташить его. Спросил он: «Что это?» Ответил рабби Йоханан бен Заккай: «Не печалься, добрая весть стала причиной этому, ибо написано: “От доброй вести человек раздается в кости”» (Прит. 15:30) — «Как же исправить дело?» — «Позови человека, которым ты недоволен, и пусть пройдет перед тобой, ибо написано: “А дух унылый сушит кость” (там же, 17:22)». Так он и сделал, и натянул башмак. Сказал Веспасиан: «Если мудрость твоя столь велика, почему ты не явился ко мне раньше?» — «Разве я не ответил тебе?» — «И я уже сказал тебе!» («Гиттин» 56б).

Вновь рабби Йоханан молчит и вновь заслуживает осуждения живших после него мудрецов.

Сказал Веспасиан рабби Йоханану бен Заккаю: «Я уйду и поставлю человека вместо себя, но ты проси у меня, и исполню твою просьбу». Сказал ему рабби Йоханан бен Заккай: «Дай мне [город] Явне и его мудрецов, род раббана Гамлиэля и лекарство, чтобы лечить р. Цадока». Рав Йосеф (а некоторые говорят, рабби Акива) прочел о рабби Йоханане бен Заккае стих: «Поворачивает мудрецов вспять и знание их делает глупостью» (Ис. 44:25). Рабби Йоханану бен Заккаю следовало просить, чтобы весь Иерусалим был сохранен, но он полагал, что так [Веспасиан] и всего не исполнит, и немного спасти не удастся («Гиттин» 56б).

Мудрости мудреца хватает ровно на то, чтобы спасти немного. И вновь мы видим собой Матрицы. Талмуд издевательски переворачивает стих Второзакония.

Ушел Веспасиан и поставил вместо себя Тита-злодея. Тот сказал: «Где Бог их, твердыня, на которую они полагались?» (Втор. 32:37). Это тот самый Тит-злодей, что хулил и поносил Всевышнего. Что он сделал? Схватил блудницу, вошел в Святая святых, расстелил свиток Торы, и лег с блудницей, и взял меч, и рассек завесу, и совершилось чудо, и проступила кровь, и подумал он, что убил самого [Бога] («Гиттин» 56б).

Тит цитирует слова Моисея, сказанные в назидание Израилю. За поклонение чужим богам евреи будут наказаны. Бог тогда скажет: «Где боги их, твердыня, на которую они надеялись, которые ели тук жертв их пили вино возлияний их? Пусть они восстанут и помогут вам, пусть будут для вас покровом!» (Втор. 32:37–38). «Боги» (*элохим*) — языческие божества, которым поклонялся Израиль, забывший своего Бога. Но в иврите существительное во множественном числе может быть собственным именем еврейского Бога (*Элохим*) и согласовываться с глаголами и другими частями речи в единственном числе. Именно так цитирует этот стих Тит в Талмуде. Евреи наказаны вовсе не за то, что понадеялись на чужих богов, но за то, что понадеялись на своего Бога! Богу необходимо оправдаться, но он молчит.

Абба Ханан [об этом] сказал: «“Кто силен, как Ты, Господь” (Пс. 89/88:9) — кто силен и тверд, как Ты, Господь, ибо Ты слышишь хулу и поношение этого злодея и молчишь (*шотек*)». А в школе рабби Ишмаэля учили: «“Кто из богов (*ба-элим*) сравнится с Тобой, Господь!” (Исх. 15:11) — кто из немых (*ба-иллим*) сравнится с Тобой, Господь!» («Гиттин» 56б).

Обратимся теперь к допросу Иисуса в Евангелии от Иоанна. Первая (предварительная) часть допроса проходит у Анны, который был тестем первосвященника Каиафы. Анна спрашивает Иисуса «об учениках его и об учении (*дидахе*) его» (Ин 18:19). Из всех евангелистов только Иоанн упоминает этот вопрос. Иисус отвечать отказывается.

Иисус отвечал ему: я говорил явно миру; я всегда учил в синагоге и в Храме, где всегда иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего. Что спрашиваешь меня? Спроси слышавших, что я говорил им; вот, они знают, что я говорил. Когда он сказал это, один из служителей, стоявший близко, ударил Иисуса по щеке, сказав: так отвечаешь Ты первосвященнику? Иисус отвечал ему: если я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь меня? (Ин 18:20–23).

Этот эпизод нужен Аверинцеву, «чтобы схватить специфику ближневосточного опыта», сопоставив его с «античным идеалом духовной свободы перед лицом гонителей — идеалом Сократа».

Афинский мудрец твердо знает, что его могут умертвить, но не могут унижить грубым физическим насилием, что его размеренная речь на суде будет длиться столько времени, сколько ему гарантируют права обвиняемого, и никто не заставит его замолчать, ударив его по лицу или по красноречивым устам (как это случается в новозаветном повествовании с Иисусом и с апостолом Павлом) [Аверинцев 1977, 59–60].

Канадский философ Пол Гуч подошел к сравнению Иисуса с Сократом с другой стороны. Красноречие Сократа в суде рождено его уверенностью в заботе божества. Он не сомневается в своей правоте и в силе своих убеждений. Напротив, Иисус молчит, потому что не находит ответа на вопрос: как согласовать повиновение Богу вплоть до смертной муки с царской властью, которой Бог наделил его, как объяснить молчание Бога [Goosch 1966, 107]. Это напоминает нам молчание Бога и мудреца в трактате «Гиттин». Рабби также не может объяснить, почему случилось то, что случилось. Но невозможность объяснить необязательно связана с невозможностью найти ответ. Ответ известен, но слишком странен для ушей, слишком противоречив, чтобы быть понятым.

От Анны Иисуса связанным отправляют к Каиафе, а оттуда — в преторию. В претории он предстает перед прокуратором Иудеи Понтием Пилатом, как рабби Йоханан бен Заккай — перед Веспасианом Флавием. Веспасиан обвиняет рабби Йоханана в том, что тот назвал его царем, а Пилат задает Иисусу вопрос: «Ты царь иудейский?» (Ин 18:33). На этот вопрос Иисус отвечает вопросом: «От себя ли ты говоришь это или другие сказали тебе о мне?» (Ин. 18:34). Ответ Пилата таков: «Разве я иудей? Твой народ и первосвященники предали Тебя мне; что Ты сделал?» (Ин 18:33–35). По-видимому, «учение» Иисуса (как и любого другого еврейского проповедника) Пилата решительно не волнует. Ему важны дела. Совершил Иисус преступление, объявив себя царем, или нет?

Иисус отвечал: Царство мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство мое, то служители мои подвизались бы за меня, чтобы я не был предан иудеям; но ныне Царство мое не отсюда. Пилат сказал Ему: Итак, ты Царь? Иисус отвечал: Ты говоришь, что я Царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто от истины, слушает гласа моего. Пилат сказал ему: что есть истина? (Ин 18:36–38).

Не получив ответа на вопрос, Пилат заключает: «Я не нахожу в Нем никакой вины» (Ин 19:4). Иудеи, тем не менее, вину находят: «Мы имеем Закон, и по Закону нашему он должен умереть, потому что сделал себя Сыном Божиим» (Ин 19:7). Услышав это, Пилат «...опять вошел в преторию и сказал Иисусу: откуда ты? Но Иисус не дал ему ответа. Пилат говорит Ему: мне ли не отвечаешь? не знаешь ли, что я имею власть распять тебя и власть имею отпустить тебя? Иисус отвечал: ты не имел бы надо мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше; посему более греха на том, кто предал меня тебе» (Ин. 19:9–11). На этом, собственно, допрос закончился.

Иисус чаще всего не дает ответа или отвечает: «Ты говоришь» (Ин 18:37). В других Евангелиях повторяются те же слова: «ты говоришь» или «вы говорите» (Мф. 27:11; Мк. 15:2; Лк. 22:70; 23:3) и «не отвечал» (Мф. 27:12, 14; Мк. 15:5; Лк. 23:9). В двух случаях мы читаем: «Иисус молчал (*esuciona*)» (Мф 26:63), «но Он молчал (*esuciona*) и не отвечал ничего» (Мк. 14:61).

Молчанию Иисуса посвящена статья [O'Neill 1969]. Речь не идет о молчании на допросе, но о «мессианском секрете». Нигде в Евангелиях Иисус открыто не провозглашает себя Помазанником (Христом, Мессией), царем иудейским. Исключением является ответ Иисуса на вопрос первосвященника в Евангелии от Марка. В лучших манускриптах это выглядит так:

Но он молчал и не отвечал ничего. Опять первосвященник спросил его и сказал ему: Ты ли Христос, Сын Благословенного? Иисус сказал: Я, и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных. (Мк 14:61–62).

О'Нейлу и многим другим исследователям этот текст кажется сомнительным. В параллельных местах у Матфея и Луки Иисус говорит: «Ты сказал» (Мф. 26:64) или «Вы говорите, что я» (Лк. 22:70). В оригинале у Марка должна была стоять та же фраза («ты сказал») вместо откровенного «я» [Ibid., 158]. Другое признание Иисусом мессианства – разговор с учениками по дороге в селения Кесарии Филипповой.

Дорогою Он спрашивал учеников своих: за кого почитают Меня люди? Они отвечали: за Иоанна Крестителя; другие же – за Илию; а иные – за одного из пророков. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Петр сказал Ему в ответ: Ты – Христос. И запретил им, чтобы никому не говорили о Нем. (Мк. 8:27-30).

Как замечает О'Нейл, из этого эпизода мы узнаем, только то, что Иисус о своем мессианстве не говорил. Хотя он принял мнение Петра, но сам себя мессией не назвал. Почему же он велел держать это мнение в секрете?

Вильям Вреде (1859–1906), книга которого так и называлась – «Мессианский секрет в Евангелиях: к пониманию Евангелия от Марка» [Wrede 1901], усмотрел в молчании Иисуса богословскую идею, возникшую уже после его смерти. При жизни Иисус никогда не называл себя мессией, никогда не претендовал на царство. Чтобы объяснить этот факт, Марку и понадобилась идея секретности, умалчивания. Теория Вреде вызвала дискуссию, не завершившуюся по сей день. Противники этой теории опираются на очевидный факт: Иисус никогда не скрывал свое мессианство полно-

стью. Его символические действия (въезд в Иерусалим и т.п.), его репутация «царя иудейского», его говорение притчами — все это лежит на поверхности. Джеймс Дан предложил аналогию с компьютером. «Ситуация, которая заставит компьютер или признать свое поражение или взорваться, вызвала лишь смятение и непонимание у части учеников» [Dunn 1970, 96]. Ученики, как и прочие евреи, ожидали воинственного помазанника, который восстановит царство Давида и Соломона, а Иисус предложил им образ «раба Божия», обреченного на страдания. Он скрывает свое мессианство, но, чтобы оно не было ложно понято [Ibid., 111]. О'Нейл, напротив, считает, что у евреев не было единого представления о Мессии, которое Иисус мог бы отвергнуть или принять [O'Neill 1969, 156]. Иисус, по мнению О'Нейла, считал себя помазанником, царем иудейским, но не высказывал это открыто, поскольку «большинство евреев во времена Иисуса признавали, что Мессия должен не провозглашать свое мессианство сам, а ждать, когда Бог коронует его. Если эта теория верна, то молчание Иисуса соответствует его мессианской роли» [Ibid., 165]. Все эти рассуждения о мессианском секрете игнорируют слова Иисуса на допросе: «Царство мое не от мира сего». Иисус одновременно и признает себя царем, и отвергает земную реальность своего царства.

Эта «непоследовательность» ставит исследователей в тупик. Их логика проста: либо Иисус — уже царь, либо он — еще не царь, но только готовится к этой роли. Царство Божие на земле либо уже есть, либо его еще нет. «Новозаветная схема являет собой саму простоту», — уверяет О'Нейл в другой статье, которая называется «Царство Божие» [O'Neill 1993]. Элементы схемы таковы: «Царство подобно прекрасному дому, городу или территории. Люди страстно желают войти в это царство, когда оно явится (1). Люди могут обсуждать это царство (2). Люди могут подготовиться к входу в царство, если они уже сейчас принимают на себя его иго (3)» [Ibid., 134]. Эта схема наталкивается на высказывание Иисуса у Луки (Лк. 17:20–21):

Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: «вот, оно здесь», или: «вот, там». Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть.

Очевидно, фраза «внутри вас» не имеет в виду пространственного измерения: «среди вас», «между вами». Иначе Царство Божие пришло бы «приметным образом» и было всеми замечено. Но ведь мы знаем, что Царство есть территория, что в него нельзя войти, пока оно не пришло и не заместило собой Римскую империю и другие государственные образования! О'Нейлу остается предположить, что слова Иисуса искажены переписчиками, что Иисус имел в виду совсем другое. Он всего лишь критиковал фарисеев, полагавших, что именно для них (по причине их святости) Царство придет «приметным образом» и что они (фарисеи) имеют право учить других: «вот, оно здесь», или: «вот, там». А им бы надо посмотреть на себя самих и на собственное нехорошее поведение, подумать о том, что находится «внутри» них [Ibid., 140–141]! В этом насилии над текстом О'Нейл следует двум выдающимся протестантским богословам: Генриху Юлиусу Хольцману (1832–1910) и Густафу Дальману (1855–1941).

Как Хольцман, так и Дальман не читали гностического Евангелия от Фомы. Оно было найдено уже после их смерти (в 1945 г.) среди коптских папирусов Наг Хаммади. Но О'Нейлу этот текст наверняка был известен. Тем удивительнее, что он его игнорирует. В первых же двух изречениях Евангелия от Фомы (1–2) мы наталкиваемся на фразы, близкие к высказыванию Иисуса у Луки:

Иисус сказал: Пусть тот, кто ищет, не перестает искать до тех пор, пока не найдет, и, когда он найдет, он будет потрясен, и, если он потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем.

Иисус сказал: Если те, которые ведут вас, говорят вам: Смотрите, царствие в небе! — тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам, что оно — в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие внутри вас и вне вас (2) [Свенцицкая, Трофимова 1989, 250].

Этому началу соответствует одно из последних изречений (117):

Иисус сказал: Горе той плоти, которая зависит от души; горе той душе, которая зависит от плоти. Ученики его сказали ему: В какой день царствие приходит? (Иисус сказал:) Оно не приходит, когда ожидают. Не скажут: Вот, здесь! — или: Вот, там! — Но царствие Отца распространяется по земле, и люди не видят его [Там же, 262].

Греческий оригинал апокрифа с большими лакунами был издан в собрании Оксиринхских папирусов в 1897–1904 гг. (Р. Оху 1; 654; 655) и реконструировался впоследствии с помощью коптского текста. В частности, текст о Царствии Божием, почти аналогичный коптскому, содержится в Р. Оху 654, 9–21 [Fitzmyer 1959, 518–522].

Иисус сказал: «Если соблазняющие вас скажут вам: “Вот Царствие — на небе”, то вот — птицы небесные опередят вас. Если же скажут Вам: “Под землей”, то рыбы морские войдут раньше вас. Но Царствие Божие — внутри вас и вовне. Кто познал себя, найдет его. И когда вы познаете себя, увидите, что вы — сыновья Бога Живого. А если не познаете, то в нищете пребываете и сами — нищета».

Гностический характер этих изречений в греческом варианте еще заметнее, чем в коптском. Знаменитая надпись на стене дельфийского оракула («познай самого себя») оттесняет библейские пророчества. Такого оттеснения нет у Луки. Царствие у него погружено в сакральную историю Израиля. Но оно все же «внутри нас», одновременно имманентное и трансцендентное. И таков же его Царь — Помазанный. Его Царствие — не от мира сего, а он сам — в сем мире. Это невозможно объяснить Пилату или первосвященнику, это не укладывается в нормальную логику. Поэтому лучше молчать. Лука вполне внятно объясняет резон молчания: «И сказали: “Ты ли Христос? скажи нам”. Он сказал им: “Если скажу вам, вы не поверите, если же и спрошу вас, не будете отвечать мне и не отпустите меня”» (Лк. 22:67–68).

Молчание Иисуса, молчание рабби Йоханана бен Заккая, молчание Бога — результат невозможности высказать и быть понятым. В терминах Лотмана здесь находится «архив эксцессов». Мир, наделённый единым сюжетом и высшим смыслом, уходит из-под ног. Пророчества сбываются самым отвратительным и неожиданным образом. Люди уходят в отчаяние как в «приют последний» (по слову Георгия Иванова) или пытаются восстановить единство мира. Именно пафосом восстановления единства мыслящего мира проникнут текст Лотмана.

Мысль — внутри нас, но и мы — внутри мысли, подобно тому как язык — нечто порождаемое нашим сознанием и прямо зависящее от механизмов мозга, но и мы — внутри языка... Наконец, пространственный образ мира находится внутри и вне нас. Мы и часть, и подобие огромного интеллектуального механизма. Отсюда значительные трудности, но и огромная важность исследований этого типа. И все более выступающий синтетизм: изучаем ли мы структуру художественного текста, работу функциональной асимметрии больших полушарий головного мозга, проблемы устной речи или общения глухонемых, рекламы в современном мире или системы религиозных представлений архаических культур — мы познаем разные механизмы единой интеллектуальной жизни человечества. Мы находимся внутри нее, но она — вся — внутри нас» [Лотман 1996, 386].

Семиосфера, которая внутри нас, а мы — внутри нее, прямо отсылает к «Царствию», которое «внутри вас и вне вас». В другом разделе Лотман цитирует (в переводе М. К. Трофимовой) фрагмент из «Евангелия от Фомы» о разделе наследства, раскрывая символическое значение этого текста. «В конечном счете символическое прочтение приводило к гностической идее о разделенности как свойстве материального и ложно-кажущегося мира и о единстве — свойстве высше-духовной сущности Всего» [Там же, 305]. Нельзя удержаться от сравнения с фильмом братьев Вачовски: разрыв между ложно-кажущимся миром Матрицы и страшной материальной реальностью! Когда в конце книги мудрец из Тарту пишет о «синтетизме... единой интеллектуальной жизни человечества», он возрождает гностическую идею. Но это и идея неоплатоническая. Именно в таком виде мы встречаем ее у Аверинцева в книге «Скворешниц вольный гражданин».

Герой книги, Вячеслав Иванов, решает старый спор между почвенничеством и западничеством. «Почвенничество, замыкающее личность в тождестве этноса и страны, есть провинциализм, так сказать, топографический. Но и западничество, фетишизирующее современность и прогресс, предстает как провинциализм хронологический» [Аверинцев 2001, 10]. Отсюда «страшный провинциализм интеллигентского сознания» в надсоновскую эпоху, когда «и революционерство, и власть без конца повторяют уже сказанное, социально-критические парадигмы мысли и творчества выраждаются в готовые фразы, с немилосердным автоматизмом навязывающие себя новым и новым поколениям...» [Там же, 66]. У Иванова — иначе. При всем его славнофильстве «*“родное”*» никогда не становится для него целым; целое — только «*“все-ленское”*» [Там же, 8]. Это ощущение «целостности», «единства» позволяет ему «не переживать обстоятельности времени, скажем, по Георгию Иванову, «...находя в тупиках истории повод к тому, чтобы загнать в тупик собственную живую душу» [Там же, 14]. Еще в ученических стихах Вячеслава Иванова обнаруживается «отрешенная, “*за-предельная*” надежда на поворот великого цикла, на то, что происходит после всякого конца...» [Там же, 13]. «Ибо не последний смысл истории — в том, что она освобождает ум от собственной фатальности: история как знание от истории как претерпевания» [Там же, 14]. В этих словах мы слышим голос Бубера и Лотмана, их протест против «хитрости разума», против обреченности и неизбежности истории. Недаром Бубер был одним из собеседников Вячеслава Иванова.

Маленькая книжка (одна из последних в творчестве Аверинцева) напоминает палимпсест. Под портретом персонажа угадывается автопортрет художника. Аверинцев цитирует признание Иванова в дипломатической ловкости, с которой тот в ученических сочинениях «умел одновременно не выдавать и не предавать себя», добавляя: «Это уже какой-то позднесоветский опыт, до странности близкий моему поколению» [Аверинцев 2001, 29]. 24 августа 1921 г. в разговоре с Моисеем Альтманом Иванов (в цитировании Аверинцева) жаловался: «Мы притворяемся, что солнце восходит, но разве оно восходит по-прежнему? [...] Но дальше нужно молчать. Мы дошли до такой грани, когда уже не следует ничего говорить. Только молчать» [Там же, 101; Альтман 1995, 97]. Переживание зла, красноречивое молчание, попытка восстановить единство мира и преодолеть гностицизм внутри платонизма — все это сближает Лотмана с Аверинцевым и с другими интеллектуалами минувшей эпохи.

Источнику — Primary Sources

Альтман 1995 — *Альтман М. С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. Составление и подготовка текстов В. А. Дымшица и К. Ю. Лаппо-Данилевского. Статья и комментарии К. Ю. Лаппо-Данилевского. СПб.: ИНАПРЕСС, 1995. (Altman, Moisei. *Dialogues with Vyacheslav Ivanov*, in Russian).

Бубер 1995 — *Бубер М.* Два образа веры. Пер. с нем. под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лезова. М: Республика, 1995 (Buber, Martin, *Zwei Glaubensweisen*, Russian Translation).

Свенцицкая, Трофимова 1989 – *Свенцицкая И.С., Трофимова М.К.* Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М.: Мысль, 1989 (Early Christian Apocrypha, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

- Аверинцев 1977 – *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977.
- Аверинцев 2001 – *Аверинцев С. С.* «Скворещниц вольных граждан...» Вячеслав Иванов: путь поэта между двумя мирами. СПб.: Алетейя, 2001.
- Автономова 2009 – *Автономова Н.С.* Открытая структура: Якобсон–Бахтин–Лотман–Гаспаров. М.: РОССПЭН, 2009.
- Гаспаров 1996 – *Гаспаров М.Л.* Лотман и марксизм / *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек–текст–семиосфера–история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 415–426.
- Лотман 1992 – *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис; Прогресс, 1992.
- Лотман 1996 – *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек–текст–семиосфера–история. М.: Языки русской культуры, 1996.
- Штерн 2000 – *Штерн М.* Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. От Тацита до Артемидора. Т. 2. Ч. 1. Введение и комментарии М. Штерна. Русское издание под научной редакцией Н. В. Брагинской. Пер. А. Н. Коваля. М.: Мосты культуры; Jerusalem: Gesharim, 2000.

Voprosy Filosofii. 2018. Vol. 9. P. 75–89

“The Kingdom of God is Within You and Outside of You”. Semiosphere and the Matrix

Arkady B. Kovelman

The paper deals with Gnostic motives in Art and Humanities. The split between intellectual and real worlds unites the semiotics of Yuri Lotman, science fiction by Stanisław Lem, and the movies by the Wachowskis. In modern “Gnostic” tradition, the Good Creator (Demiurge of Plato and Architect of Philo) becomes the Evil God or Devil a Liar. Instead of the true world of ideas, he creates the false world of the Matrix. He rules the Humankind with the help of ruse and deception. The split and falsity result in the muteness of the Demiurge and the silence of a human being. Both the thinkers and the artists strive for the wholeness and truth of the intellectual life.

KEY WORDS: Gnosticism, Neoplatonism, the Talmud, New Testament, film “Matrix,” Yuri Lotman, Sergey Averinsev.

KOVELMAN Arkady B. – DSc in History, Professor, Head of Department for Jewish Studies, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

<http://istina.msu.ru/profile/akovelman/>
arkady.kovelman@gmail.com

Received at October 1, 2017.

Citation: Kovelman, Arkady B. (2018) “‘The Kingdom of God is Within You and Outside of You.’ Semiosphere and the Matrix’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2018), pp. 75-89.

DOI: 10.31857/S004287440001355-5

References

- Averintsev, Sergei S. (1977) *The Poetics of the Early Byzantine Literature*, Nauka, Moscow (in Russian).
- Averintsev, Sergei S. (2001) *Vyacheslav Ivanov: Poet and His Way between Universes*, Aletheia, Saint Petersburg (in Russian).
- Avtonomova, Natalia S. (2009) *Open Structure: Jakobson–Bakhtin–Lotman–Gasparov*, ROSSPEN, Moscow (in Russian).
- Dunn, James D.G. (1970) “The Messianic Secret in Mark,” *Tyndale Bulletin*, Vol. 21, pp. 92–117.
- Fitzmyer, Joseph A. (1959) “The Oxyrhynchus logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas,” *Theological Studies*, Vol. 20, pp. 505–560.
- Gasparov, Mikhail L. (1996) “Lotman and Marxism”, Lotman, Yuri M., *Universe of the Mind*, Yazyki russkoi kultury, Moscow, pp. 415–426 (in Russian).
- Gooch, Paul W. (1966) *Reflections on Jesus and Socrates: Word and Silence*, Yale University Press, New Haven and London.
- Lem, Stanisław (2005) “Czy jesteśmy imitacją? Rozmowa ze Stanisławem Lemem”, Pytlakowska, Krystyna, Gomula, Jerzy, *Zaczatowani*, Czarna Owca, Warszawa, s. 356–367.
- Lotman Yuri M. (2009) *Culture and Explosion* (Semiotics, Communication and Cognition 1), Trans. by Wilma Clark, ed. by Marina Grishakova, Mouton De Gruyter, Berlin (Russian Edition 1992).
- Lotman, Yuri M. (2001) *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*. Trans. by Ann Shukman, introduction by Umberto Eco, I.B. Tauris, London & New York (Russian Edition 1996).
- O’Neill, John Cochrane (1969) “The Silence of Jesus,” *New Testament Studies*, Vol. 15, Issue 2, pp. 153–167.
- O’Neill, John Cochrane (1993) “The Kingdom of God,” *Novum Testamentum*. Vol. 35, Fasc. 2, 1993, pp. 130–141.
- Quispel, Gilles (1965) “Gnosticism and the New Testament,” *Vigiliae Christianae*, Vol. 19, No. 2, pp. 65–85.
- Stern, Menahem (1980) *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. From Tacitus to Simplicius*, Vol. 2, Ed. with Introductions, Trans., and Comm. by Menachem Stern. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities (Russian Translation 2000).
- Wrede, William (1901) *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.