

**Е. В. АФОНАСИН**

# **ГНОСИС**

**ФРАГМЕНТЫ И  
СВИДЕТЕЛЬСТВА**



# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
1. РАННИЕ ГНОСТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ	28
1. Симон	28
2. Доситей	34
3. Менандр	35
2. ПЕРВЫЕ ХРИСТИАНСКИЕ ГНОСТИКИ	36
1. Керинг	38
2. Карпократ и его школа	38
3. Сатурнин	44
4. Каиниты	45
5. Маркион	47
6. Кердон	49
7. Апеллес	49
8. Север	50
3. ВАСИЛИД И ИСИДОР	52
4. ГНОСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛЕЙСКОЙ ИСТОРИИ И МИФ О ПАДШЕЙ СОФИИ	79
1. Барбело-гносис	81
2. Офиты и офiane	83
3. Сетиане	92
4. Архонтики	93
5. ВАЛЕНТИН И ЕГО ШКОЛА	96
6. ВАЛЕНТИН	111
7. ГНОСТИЧЕСКИЙ МИФ	122
1. Гностический миф в изложении Иринея	123
2. Гностический миф в изложении Ипполита	135
8. ПТОЛЕМЕЙ	143
1. «Послание Флоре»	144
2. Комментарий на Пролог Евангелия от Иоанна	150
9. МАРК МАГ	152
10. ГЕРАКЛЕОН	157
11. «ИЗВЛЕЧЕНИЯ ИЗ ТЕОДОТА»	179

## 4 Содержание

12. «ГНОСТИКИ ИППОЛИТА»	210
1. Наассены	211
2. Ператы	218
3. Сетиане	221
4. Докетисты	227
13. «ВЕЛИКОЕ УТВЕРЖДЕНИЕ»	232
14. МОНОЙМ АРАБ	241
15. КНИГА «БАРУХ»	244
16. «ГНОСТИКИ ЕПИФАНИЯ»	251
БИБЛИОГРАФИЯ	290
УКАЗАТЕЛИ	264
Цитируемые источники	264
Ссылки на классических авторов в гностических текстах	268
Гностики и гностические школы	269
Произведения гностиков	271
Географические названия	272
ГЛОССАРИЙ	274

# ПРЕДИСЛОВИЕ

*Посвящается памяти отца,  
В. И. Афонасина (1932–2007)*

## 1. ГНОСИС И ГНОСТИЦИЗМ

«Гносис» – базовый термин одноименного религиозно-философского учения, получившего распространение в поздней античности и означавший откровенное знание, доступное избранным,<sup>1</sup> впоследствии приобрел более широкое значение, далеко выйдя за пределы изначального иудео-христианского контекста. «Гностическими» стали называть средневековые ереси, оккультные движения Нового времени и даже экзистенциальную философию с характерным для нее мотивом «заброшенности». Примечательно также, что в определенных интеллектуальных кругах в настоящее время возник «нео-гностицизм». Проходят гностические службы и проводятся собрания, на которых читается гностическая «сокровенная» литература, поются гимны, прослушиваются публичные лекции-проповеди, которые читают известные ученые.<sup>2</sup> Что же такое гносис? К сожалению, на этот простой вопрос не очень просто найти ответ.

Основоположники современных гностических исследований, такие как Ганс Йонас и Гиллес Квиспел (Jonas 1963; Quispel 1951), настаивали на том, что гностицизм – это отдельная мировая религия, сравнимая по историческому значению с иудео-христианством, исламом и буддизмом. Другие авторы заговорили об иудейском, иранском, исламском и даже китайском гностицизме. Эта тенденция насторожила исследователей религии поздней античности. Многие авторы пытаются ограничить сферу применения этого понятия.<sup>3</sup> Действительно, если термин обозначает слишком многие и разнообразные явления, возникает вопрос, не

---

<sup>1</sup> Именно так гностицизм был определен на Международном коллоквиуме в Мессине в 1966 г. (Bianchi 1968, xx–xxxii, xxvi–xxvii).

<sup>2</sup> См. <http://www.gnosis.org>

<sup>3</sup> Williams 1996 (в особенности первые две главы), King 2003, 5–20, 218–236.

пора ли прекратить бесконтрольный рост объема области его значений и попытаться более четко выявить его внутреннюю структуру?

Для того чтобы навести порядок в терминологии, исследователями было предложено различить термины «гносис» и «гностицизм», придав первому самое широкое значение, а второй зарезервировав исключительно за тем религиозным явлением поздней античности и раннего средневековья, для обозначения которого он был изначально предложен. Тогда получается, что «гносис» в узком смысле слова – это особое откровенное знание, а в широком – тип мировоззрения, такое знание исповедующий. Напротив «гностицизм» – это совокупность религиозно-философских движений поздней античности и раннего средневековья, таких как иудейский и христианский гносис рубежа эр.<sup>4</sup>

Гностицизм – это очень сложное культурное явление. Некоторые гностические тексты могут считаться христианскими, другие базируются исключительно на Ветхом Завете или являют собой прихотливый синкретизм. Симон Маг, древнейший из «гностиков», был родом из Самарии и к христианству не имел, скорее всего, никакого отношения. Знаменитая иудейская секта ессенов, которая противопоставила себя официальному иудаизму, является, если угодно, образцом иудейского гностицизма.<sup>5</sup> Такие коптские гностические тексты, как «Парафраз Сема» (Nag Hammadi Codex VII 1) или «Три стелы Сета» (VII 5), основаны исключительно на ветхозаветных сюжетах и до предела насыщены платонической и пифагорейской терминологией, а поэтому могут считаться образцами скорее иудейского или даже неоплатонического гностицизма, нежели иудео-христианского.<sup>6</sup> Однако говорить о нехристианском гностицизме имеет смысл с такой же степенью условности, как и о христианском платонизме. Ведь если иудеи и христиане говорят о платоническом демиурге, то поче-

---

<sup>4</sup> Как бы там ни было, «гностицизм» – это новейшее изобретение. Древние авторы говорили о «гносисе» и «гностиках», причем о последних часто в негативном смысле (о проблеме возникновения термина «гностик» см. Smith 1981). Гностицизм, как и любой -изм, призван субстантивировать явление, возможно и не существующее: платонизм, коммунизм, идеализм. Пример бессмысленного умножения сущностей: Хосроев 1997, 254 сл.

<sup>5</sup> Подробнее об этом см. Horbury 1999 (в частности: Betz O. «The Essenes», p. 444–470; Campbell J. «The Qumran sectarian writings», p. 798–821; Golb N. «The Dead Sea Scrolls and pre-Tannaitic Judaism», p. 822–851; Alexander P. S. «Jewish elements in gnosticism and magic», p. 1052–1078).

<sup>6</sup> См. Yamauchi 1973.

му нехристианские мыслители не могут адаптировать для своих целей христианское учение о спасении? Чтобы увидеть это, достаточно просмотреть тексты, включенные в Коптскую гностическую библиотеку. По всей видимости, герметический «Асклепий» и фрагмент из «Государства» Платона так же хорошо служили ее владельцам, как и Евангелия. Учение пророка Мани (216–276 гг.) является причудливым и довольно синкретичным опытом пересадки иудео-христианского гносиса на почву ближневосточной религиозной традиции, в рамках которой в то время уживались вавилонские, персидские и эллинистические элементы. В этом смысле манихеизм – это также гностицизм.

Именно эти религиозные направления, в основном, благодаря учению Мани, вправе называться отдельной мировой религией, оставшейся в прошлом, но оставившей заметный след в истории. В отличие от остальных мировых религий, гностицизм пошел на убыль в VI и практически исчез к X–XI вв. н. э. «В чистом виде» древний гностицизм сохранился до наших дней в секте мандеев (или назареев), о которых впервые упоминают еще дохристианские источники и последние представители которой ныне живут в Ираке и знамениты своим искусством в качестве мастеров серебряных дел.<sup>7</sup>

Причин исчезновения гностицизма можно указать много, однако одной из основных, несомненно, является то обстоятельство, что гностицизм так и не стал государственной религией. Только единожды, при поддержке персидского правителя Шапура I (242–271 гг.), проповедь Мани получила государственную защиту, что немало способствовало распространению его учения. Однако уже при следующем правителе каста зороастрийских жрецов победила, и бывшее благоволение сменилось яростными гонениями, в результате которых погиб и сам Мани. Однако, утратив государственную поддержку, манихейское мировоззрение не исчезло, прочно заняв «маргинальную» роль гонимой и революционной религии, направленной против государственного и социального устройства мира, распространилось в Сирии, Северной Аравии, Египте и достигло Палестины и Армении. Гностическая этика (по край-

---

<sup>7</sup> Манихейские тексты на различных языках, обнаруженные сравнительно недавно, раскрыли перед исследователями это очень многоплановое явление позднеантичной религиозной жизни, доселе известное лишь в искаженных пересказах противников и сторонних наблюдателей. Краткий очерк источников см., например, в предисловии к переводу коптского манихейского трактата «Главы»: Смагина 1998, 9–16. Красочное описание жизни современных мандеев см. в книге Buckley 2002.

ней мере, в зеркале христианской критики) также представляется либо чрезмерно аскетичной, либо, наоборот, развратной, но и в том и в другом случае – бунтарской и опасной для честных граждан. Столь же революционной выглядит гностическая эсхатология, отрицающая существующий мировой порядок и призывающая его разрушить. Очевидно, что именно гностицизм унаследовал большую часть того революционного заряда, который был так характерен для раннего христианства, однако сошел на нет после того, как христианство стало государственной религией. Поэтому не случайно все средневековые народные движения, такие как павликианство, движение богомилов или стригольников, неизменно брали на вооружение гностические идеи. Гностические элементы присутствовали и в таких мистико-политических движениях ислама, как шиитская секта исмаилитов (возникшая ок. 850 г.), также отличавшаяся революционным духом.

Основные темы гностицизма (такие как космическая борьба света и тьмы, сотворение мира по ошибке, затерянность человека в этом мире, тело как гробница (или темница) души и ее вечное стремления вернуться домой и т. д.) относятся к универсальным архетипам человеческой культуры, однако в специфически «гностическом» виде, вероятно, появились на рубеже эр в рамках неортодоксального иудаизма. О секте ессеев, «иудейских гностиков», как иногда их называют, сообщают нам кумранские находки. Отцом-основателем гносиса христианские апологеты единодушно считают самаритянина Симона, персонажа апостольских времен. Среди христиан гносис распространился в первом и втором веках н. э. Первые христианские теологи, такие как Карпократ, Маркион, Василид, Валентин и Гераклеон были гностиками. В полемике с ними возникло христианское вероучение. Против гностиков писали все ранние христианские авторы, начиная с Юстина и Ириней и кончая Оригеном и Августином. Примечательно, что большинство этих авторов в конечном итоге предложили свой вариант христианского гностицизма. В особенности это относится к Клименту, Оригену и Лактанцию. Первый опыт систематизации христианской теологии, принадлежащий Иринею, епископу Лионскому, является прямым ответом гностицизму «школы Валентина». Теологическая система Оригена – это также христианский гносис, однако даже в таком очищенном и демифологизированном виде он был впоследствии осужден церковью. В традиции александрийского «философского гносиса» писал Лактанций. Основатель западной теологии Августин сам долгое время был последователем манихейской религии, что сказалось на его позднейшем философском раз-

витии. Христианская теология сделала все возможное для того, чтобы реабилитировать этот мир как творение благого бога и скрыть его темную сторону, однако некоторые элементы гностического экстремизма и негативного отношения к миру как несовершенному творению, от которого необходимо как можно скорее освободиться, присутствуют в христианском мистицизме. Для этого достаточно обратиться к таким, например, авторам, как Евагрий Понтийский. Не лишен этих элементов и средневековый мистицизм.

Таким образом, в наследство от гностицизма христианскому Западу и Византии досталось два элемента: революционный накал против «сил и властей мира сего», проявившийся в народных движениях, и «пифагорейский» мотив божественной искры, души, томящейся в оковах тела, столь характерный для монашеского мистицизма Востока и Запада.

Для гностиков характерно четкое противопоставление материального и духовного, между которыми иногда помещается душевное, что является, вероятно, платоническим влиянием. Духовное совершенно, материальное дефектно и возникло в результате ошибки. Поэтому человек чувствует себя в этом мире неуютно и не на месте. «Странник я в этом мире», – говорит Василид. Но и мир по отношению к человеку также настроен враждебно. Судьба и ее слуги (планеты и знаки зодиака), а также законы и социальное неравенство, установленные сильными мира сего, связали человека и лишили его возможности распоряжаться собой. Будучи от начала совершенным и бессмертным, человек погрузился в мир и забыл свою истинную природу. «Вспомни, что ты сын Царя», – говорится в коптском гностическом «Евангелии от Фомы» (110). Пробуждение и прозрение – это то, что приносит гносис тому, кто в силах принять его в себя. Все гностики без исключения говорят о «семени высшей природы», которое оплодотворяет способных принять его избранных. Подобно семени, упавшему в плодородную почву, гносис развивается в душе и приносит плод – знание пути спасения. Напротив, тот, кто не способен воспринять это семя, подобен бесплодной почве – земному праху. Такой человек обречен на погибель и его ничто не спасет.

Во всех гностических писаниях необходимо присутствует образ небесного Спасителя. При этом процесс спасения имеет характер космический и сверхперсональный. Тем или иным способом оставляет мир и спасается одновременно все «избранное семя». Гностик занимает в этом мире активную «богоборческую» позицию, с помощью Спасителя направляя свои личные и объединенные усилия против неразумного и лишнего гносиса правителя этого мира, низшего бога. «Вы пришли в мир, чтобы победить

смерть», – говорит Валентин. Гностицизм – это философия бунта против времени, смерти, неравенства и несправедливости, поскольку от всего этого можно избавиться, только разорвав цепь судьбы и победив временность, несовершенное, но мощное подобие вечности.

Гностицизм – это мифология. Трагический миф о падении высшей Мудрости, забвении и (будущем) спасении составляет основу любой гностической системы. Фактически гностический миф повествует о том, что было до того «начала», с которого начинается Книга Бытия, и простирается за пределы той истории, которая рассказывается в Евангелиях. Воскресший Спаситель дает верным гностикам новые заповеди и открывает тайный смысл учения, которое он сообщил своим ученикам в образе человека.

Гностицизм иногда сравнивают с герметизмом и другими позднеантичными религиозно-философскими учениями, утверждая, что гностики считали мир злом, в то время как герметисты или, к примеру, философы-неоплатоники – скорее нет. Это не вполне верно. Гностики считали мир злом не в большей степени, чем, скажем, неопифагорейцы. Ведь несовершенство – это не обязательно зло. Наиболее характерное отличие заключается в том, что гносис – это прежде всего гностический миф, который излагается различными гностическими «школами» настолько разнообразно, что стандартную его версию привести просто невозможно.

Гностицизм занимает особое место в истории эсхатологических идей. В некотором смысле представления о конце света и смысле истории составляют основную суть гностицизма, и именно они повлияли на формирование таких позднеантичных и средневековых направлений религиозной мысли, отличающихся своей апокалиптической направленностью, как манихеизм, павликианство и катаризм. Мотив духовного или «двойного» воскресения, по-видимому, является универсальным для различных гностических школ. Душа не может воскреснуть после смерти физического тела, если она уже не воскресла и не пробуждена ото сна благодаря гностическому откровению, которое одно способно преобразовать душу и дать ей новое рождение. Именно такой смысл придают своему основному таинству мандеи (или назареи), последние, как уже отмечалось, из доживших до наших дней гностики.

Окончательное избавление описывается в гностических трактатах как небесное путешествие, которое проделывает душа, ведомая духом-союзником или небесным спасителем. С его помощью она преодолевает сопротивление материи и козни духов-противников, как поселившихся в

самой душе, так и внешних, таких как семь планетарных духов во главе с демиургом. Без этого божественного содействия невозможно вырваться из пут материи и разорвать цепь необходимости, из-за которой души вынуждены постоянно перевоплощаться в различные тела и служить в качестве «корма» демиургу и его ангелам. Однако одной этой помощи недостаточно. Сама душа должна быть уже просвещена гносисом для того, чтобы суметь воспринять призыв и правильно отреагировать на него. Именно с этой целью существует гностическое учение. Этот сюжет особенно подробно излагается в заключительной части «Апокрифа Иоанна», две версии которого входят в состав Коптской гностической библиотеки. Именно в этом смысле просвещенный гностик еще при жизни достигает состояния воскресения, осознав, что мир в действительности является «большой иллюзией, чем это знание», как говорится в коптском «Письме к Регину» (NH I 4, 48). Живя в этом мире, он пользуется телом как временным жилищем, в действительности пребывая в духовном «теле», которое не подвержено тлению и невидимо для духов тьмы (NH VI 3, 32).

Однако гностическая эсхатология не ограничивается небесным путешествием души и спасением духовного «семени высшей природы». Говорят они и о конечной цели мирового процесса. В общих чертах эта цель состоит в том, чтобы утраченная исходная полнота (Плерома) была восстановлена, все частицы света, погруженные во тьму, вернулись назад и произошло окончательное разделение света и тьмы, божественного и земного, «верха» и «низа». История, таким образом, имеет конец и в глобальном смысле развивается линейно, хотя локально возможны некоторые циклы и повторения, такие как перевоплощение душ или регулярно повторяющиеся мировые катаклизмы. Повторение глобального мирового цикла не допускается. По крайней мере, ни один из известных гностических источников не говорит об этом.

Основные фазы космической драмы включают в себя очищение частиц света, то есть избранных душ, гносисом, возвращение их назад (Великое восстановление или возвращение всего, «апокатастасис»), наказание или частичное оправдание противоборствующих сил тьмы и, наконец, уничтожение космоса, – этой созданной по ошибке арены борьбы света и тьмы. «В тот день, когда засияет свет, тьма отступит и вернется на свое место», – сказано в писаниях мандеев. Красочное описание мировой катастрофы содержится также в кодексе XIII 1, 43 из Наг Хаммади. Здесь Великое восстановление описывается как рождение нового мира, а сам катаклизм сравнивается с родовыми схватками. Подробное описание ожидаемого конца материального мира можно найти в NH VI 4, 45,29–47,26 и NH II

5, 125,7–127,17. Исключение составляет только система Василида, согласно которой космос после Великого восстановления продолжает существовать, однако погружается в вечный сон. Примечательно, что в некоторых гностических текстах Великое восстановление не ограничивается простым исправлением исходной ошибки. Уничтожаются и ее предпосылки, не позволяющие истории повториться. Парадоксальным образом тьма превращается в актуальное ничто, то есть полностью исчезает, вырываются даже «корни тьмы». В NH VII 1, 45, 14–31 говорится о полном «разрушении природы». В манихейской доктрине от тьмы остается только нерасчленимый хаос. То же самое происходит и с частицами света, душами. Они сливаются в единый безграничный свет, и так завершается полное восстановление всего. В некоторых гностических доктринах (например, у мандеев, *Правая Гинза XV 3*) на это обстоятельство обращается особое внимание. Заблудшие и павшие души и даже сам злой демиург разделяют общую участь, правда, после мучительного очищения огнем (*Pistis Sophia 45, 48,33–49,4*). Такое очищение называется «второй смертью». Эту позицию, как известно, отстаивал и христианский гностик Ориген.

## 2. Аутентичные источники

Аутентичные гностические произведения, обнаруженные сравнительно недавно, представляют собой в основном коптские переводы греческих оригиналов. *Codex Askewianus* и *Codex Brucianus*, датируемые IV–V вв., находятся ныне соответственно в *British Museum* и *Bodleian Library, Oxford*. Они были обнаружены почти двести лет назад, но по-настоящему оценены и изданы только в недавнее время. *Codex Askewianus* содержит коптский текст книги, которая получила название *Pistis Sophia*. Этот текст восходит к гностической традиции III в., вероятно, так называемой традиции Барбело-гносиса. Три первые книги трактата представляют собой подробное изложение беседы воскресшего Иисуса и его учеников. Четвертая книга является независимым документом, который также содержит изречения Иисуса. *Codex Brucianus* содержит «Книги великого таинственного Логоса (или две книги Йей)», также на коптском языке, в которых воскресший Иисус еще раз открывает своим ученикам истины, лежащие за пределами этого мира. Он учит их тому, как «распать мир и не оказаться самим распятыми им» (I, 1). Интересно, что все эти положения иллюстрируются схемами (см. иллюстрацию ниже и в конце предисловия, с. 27), а заканчиваются шифром, которым необходимо «запечатать себя» при проходе через четырнадцать эонов и «место, где обитают три архон-

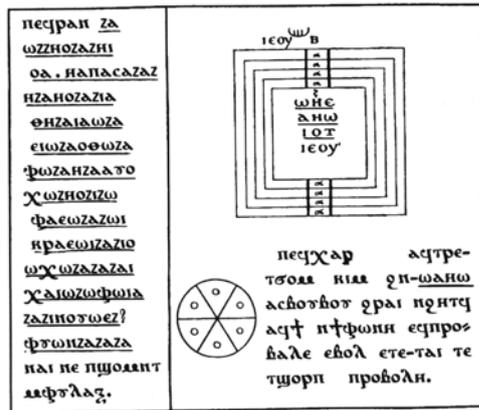
та». Причем оказывается, что этим архонтам недоступно последнее таинство – таинство искупления (прощения грехов) (II,52). На этом текст обрывается. Кодекс содержит также текст, условно названный «Трактат без названия», в котором подробно описывается устройство высшего мира, в частности говорится о неких «двенадцати глубинах».

Papyrus Berolinensis 8502, который Карл Шмидт приобрел в 1896 г. в Египте, содержит «Евангелие Марии», «Апокриф Иоанна», трактат «Sophia Jesu Christi» и небольшой фрагмент апокрифических деяний Петра (см. Четверухин 2004).

Сохранилось несколько образцов гностической поэзии, таких как «Оды Соломона» (на сирийском языке) и «Гимн жемчуга» (из апокрифического Деяния Фомы, 108–113). Ишполит цитирует также гимн наассенов и гимн «Жатва», принадлежащий Валентину.

В 1945 г. в окрестностях древнего города Хенобоскиона (в районе современного Наг Хаммади) в Египте была открыта гностическая библиотека. Интересная и почти детективная история ее обретения, издания и изучения широко известна. Об этом можно прочитать в работах непосредственных участников этого процесса, прежде всего Джеймса Робинсона.<sup>8</sup>

Библиотека из Наг Хаммади включает в себя двенадцать кодексов разной степени сохранности и фрагменты тринадцатого. Тексты, в них входящие, довольно разнородны по содержанию, причем некоторые трактаты повторяются в разных кодексах. Большинство произведений,



<sup>8</sup> Robinson 1997. Издание текстов, переводы и комментарии составили четырнадцать томов Коптской гностической библиотеки (The Coptic Gnostic Library). Авторитетный перевод на английский и краткие комментарии собраны в одном томе The Nag Hammadi Library in English. Переводы отдельных трактатов на русский язык: Свенцицкая–Трофимова 1989; Трофимова 2003; Хосроев 1991; Хосроев 1997 и др. Полного собрания переводов коптских гностических трактатов на русский язык пока нет. См. иллюстрацию на стр. 231.

входящих в библиотеку, принадлежит к жанру откровенной литературы, однако некоторые носят полемический характер.

К примеру, обращает на себя внимание трактат, названный издателями «Свидетельство Истины» (NH IX 3). Трактат направлен против гностиков, но в то же время сам написан под явным влиянием учения Валентина. Текст этот, скорее всего, довольно поздний. Валентин, Василид, Исидор и последователи Симона упоминаются в нем по имени. Текст, к сожалению, слишком фрагментарный и не позволяет сказать с уверенностью, о чем же идет речь, однако создается впечатление, что автор просто пересказывает какую-то ересиологическую сумму. Смысл пассажа, посвященного Валентину, примерно таков. Критикуется некий учитель гносиса. О нем говорится, что он «прошел школу Валентина» и написал множество книг. Однако ученики его ссорятся между собой, подобно последователям Валентина. Они оставили благой путь, «поклоняются идолам» и идут по неверному пути (56–57). Немного ранее упоминается валентинианское учение об Огдоаде (восьмом небе). Как известно из других источников, валентиниане действительно учили о восьмом небе, где обитает София и куда в конце времен переместится демиург и душевная природа. Автор «Свидетельства Истины» говорит следующее: «Они учат об Огдоаде, которая есть Восьмая и является для нас местом спасения. Однако они и сами не знают, что есть спасение (55)». Далее следует испорченный пассаж, где что-то сказано о крещении. Автор относит себя к «душевной природе», то есть признается, что он не считает себя избранным по природе гностиком, и поэтому саркастически замечает, что достигнет только сферы Огдоады и что путь в Плерому ему заказан. Тем не менее трактат этот, который делится на две части, явно гностический, скорее даже радикально-гностический. Начинается он следующим утверждением:

«(29) Я обращаюсь к тем, кто знает, как слышать не телесным ухом, но духовным. Многие искали истину, однако не могли найти ее... поскольку находились под влиянием фарисеев и законников (книжников). Фарисеи и законники принадлежат архонтам, и они владеют ими. Никто не сможет постичь истину, находясь под властью закона: ведь невозможно служить одновременно двум господам...»

Итак, бог закона и бог спасения явственно противопоставляются друг другу. Первая часть «Свидетельства Истины» направлена против христиан и культовой практики (явно католической), вторая, к сожалению, очень фрагментарная, – против гностиков. Кто мог быть автором

такого сочинения? Скорее всего, представитель радикального христианства вроде энкратитов. Имея в виду подобные соображения, некоторые исследователи приписывают этот текст Юлию Кассиану (ок. 190 г.) или Гиеракасу (ок. 300 г.). Действительно, как мы знаем от Климента, Кассиан учился у Валентина, но затем оставил его школу. Авторы маркионитского толка также возможные кандидаты в авторы этого текста.

Другой, также фрагментарный, трактат XI 2, представляет собой подобие валентинианского катехизиса и содержит основные положения учения. Примечательно, что этот текст, очевидно, написанный последователем Валентина, содержит критику других школ валентиниан. Автор отстаивает свое мнение или мнение своей школы. Ересиологи оказались правы: единства внутри школы Валентина не было.

Трактат Marsanes (X 1) (на сей раз название подлинное) содержит нумерологические спекуляции, интересные в связи с учением Марка, о котором говорит Ириней. «Евангелие от Филиппа» (II 3) представляет собой антологию речений гностического содержания.

«Послание Петра Филиппу» (VIII 2) содержит некоторые явные валентинианские черты. Иисус после своего воскресения явился апостолам (знакомый из апокрифической литературы сюжет) и отвечает на их вопросы: «Господь, мы хотим знать о Кеноме и Плероме, что нас держит здесь, как мы оказались в этом мире и каким образом мы покинем его, что придает нам смелость и почему силы борются против нас?» (134,20–135,1)».

Одним из наиболее значительных и информативных текстов библиотеки является «Тайная книга (апокриф) Иоанна». Примечательно, что в состав библиотеки вошли три копии этого трактата и еще один содержится в Берлинском папирусе. Причем текст дошел в двух версиях, краткой и пространной, и в двух различных переводах. Трактат представляет собой детальное изложение гностического мифа в форме диалога воскресшего Спасителя с его учеником.

Наконец, кратко рассмотрим три трактата первого кодекса из Наг Хаммади («Кодекса Юнга»). Tractatus Tripartitus (I 5), названный так просто потому, что он состоит из трех частей, представляет собой космологический философский трактат «от возникновения мира до восстановления всего». Первая часть повествует о невыразимом божестве, которое, «будучи переполнено до краев сладостью», пожелало разделить ее с кем-либо еще и породило Единородного (который от начала существовал в мысли Отца). Церковь явилась как плод любви между Сыном и Отцом. Все вместе они составляют Полноту (Плерому). Все это напоминает учение, приписываемое христианскими авторами последовате-

лю Валентина Гераклеону. Далее валентинианский миф о страдании Софии преобразуется в миф о страдании Логоса. Вторая часть повествует о сотворении мира и истории трех земных рас. Последняя третья часть излагает учение о спасении совершенно в духе Валентина. Таким образом, этот примечательный трактат является образцом христианской гностической теологии школы Валентина.

«Письмо Регину, или Тратат о Воскресении» (I 4), подобно «Посланию Флоре» Птолемея, является образцом гностического (валентинианского) письма на теологические темы. Одно время исследователи склонны были приписывать этот текст самому Валентину. Автор письма, подобно Гименею и Филету (которые критикуются во II Тим. 2: 18), утверждает, что для избранных воскресение уже свершилось. Тертуллиан и Ириной приписывали последователям Валентина именно такие представления.

Наконец, «Евангелие Истины» (I 3, XII 2) – это философско-теологическое сочинение, написанное в форме проповеди, довольно сложное по содержанию, автором которого, как предполагают некоторые исследователи, мог быть и сам Валентин. Ириной («Против ересей», III 11, 9) сообщает, что валентиниане действительно знали какое-то Евангелие Истины. Возможно, речь идет об этом самом тексте. «Истинная благая весть (евангелие) – это радость для тех, кто получил от истинного Отца дар гносиса», – говорит автор этого Евангелия. Гносис – это знание себя, своего происхождения и предназначения и пути спасения (определение, которое в точности совпадает с тем, что мы встречаем в «Извлечениях из Теодота»).

Трактаты герметического корпуса, особенно «Асклепий» и «Поймандр», хотя и не могут в собственном смысле слова быть названы гностическими, представляют определенный интерес для изучения истории гностицизма. Многие герметические мотивы созвучны гностическим и были популярны в гностических кругах. Ведь не случайно библиотека из Наг Хаммади содержит, среди прочего, коптский перевод большого фрагмента трактата «Logos teleios» или «Асклепий», а также неизвестный ранее герметический трактат, посвященный символизму восьмой и девятой сфер (VI 6).<sup>9</sup>

Говоря о гностицизме, не следует забывать свидетельства философов неоплатоников. Гностики пришли не ко двору не только крепнувшей в конце II – начале III вв. христианской церкви. Их заметили и не одобрили философы, особенно платоники. Семя гносиса взошло на всем без исключения пространстве позднеантичной культуры во времена, когда

<sup>9</sup> См. в этой связи новое исследование Ramelli 2005, 1267–1407.

она была монолитна только в своей бесформенности и беспрецедентном смешении культур и языков, стилей и обычаев. Принципиально индивидуалистический и божественный характер гносиса не позволил ему, в отличие от христианства или платонизма, оформиться в цельное движение. Как результат, гностики оказались чужими и среди своих (иудеев и христиан), и среди чужих (языческих философов). Отцы христианской философии, равно как и основатель неоплатонизма Плотин, лично удостоили их своей критики (см. Alt 1990; Edwards 1990 и др.). Порфирий в «Жизнеописании Плотина» (16) упоминает о гностиках, которые посещали лекции Плотина:

«Были среди них христиане, а также другие, сектанты, которые начали [свое учение] с древней философии, такие как последователи Аделфиона и Акулина, которые владели многочисленными трактатами Александра Ливийского, Филокома, Демострата и Лида, и [на их основе?] сочинили откровенные книги Зороастра, Зостриана, Никотея, Инородца, Мессоса и им подобные. Ошибаясь сами и вводя в заблуждение многих, они утверждали, что Платон не сумел понять всей глубины умопостигаемой реальности. Плотин часто критиковал их во время своих лекций, а также написал книгу, которую мы назвали “Против гностиков” [Еп. II 9]. Нам же он оставил [опровергнуть] то, чего сам не касался. Амелий сочинил сорок книг против [трактата] “Зостриан”».

Примечательно, что некоторые из книг, которые входят в коптскую библиотеку из Наг Хаммади, имеют те же названия, что и «тайные книги», упоминаемые Порфирием, а именно: Zostrianos (VIII 1), Allogenes (I 3); ср. также Marsanes (X 1), который может быть Messos Порфирия. О тайных книгах Зороастра, которыми якобы владели гностики из школы Продика, говорит Климент (Strom. I 69,6). Messos упоминается в самом конце трактата Allogenes (68,34–69,20) и оказывается «сыном» самого Аллогена, то есть Инородца (Ceta). Имя Nicotheus встречается в Codex Brucianus, о котором говорилось выше. Плотин критикует гностиков за то, что они вводят странные понятия вроде paroikeseis изгнания, antitypoi прообразы, metanoiāi обращения (Еп. II 9,1–4) и «гипостазируют» множество сущностей. Плотина возмущает идея о злом демиурге – творце этого мира, которого проповедовали известные ему гностики. И самое главное: согласно Плотину, гносис – это не философия, в том смысле, что он иррационален и нелогичен, поэтому, вместо того чтобы аргументировать свое мнение, гностики предпочитают высмеивать чужое. Таким образом, Плотин выступает в защиту греческой культуры и философии, идеалам которых гностики, по его мнению, наносят большой урон.

### 3. Фрагменты гностических текстов в ересиологической литературе

Самое раннее из известных ересиологических произведений, именно «Собрание» (Syntagma) Юстина Философа, христианского апологета, погибшего мученической смертью в Риме около 165 г., не сохранилось. По всей видимости, этот труд положил начало «науке ересиологии». <sup>10</sup> О том, что такое произведение было, сам Юстин говорит в своей «Апологии», адресованной императору Антонину Пию (Apol. I 26). «Ереси», которые беспокоят Юстина, – это учения Симона Мага, Менандра и Маркиона (Apol. I 26 и 56–58). Попытки некоторых исследователей реконструировать этот текст не увенчались успехом и были оставлены, поэтому ничего более определенного об этом первом собрании ересей мы сказать не можем, однако некоторые особенности методологии Юстина могут быть прояснены из его сохранившихся произведений. В частности, видно, что термин «ересь», который использовался доксографами для обозначения философских школ, переосмыслен Юстином в ином ключе. В «Диалоге с Трифоном» (Dial. 2,2; cf. 35,4) Юстин говорит, что каждая философская школа называет себя по имени древнего отца-основателя, стараясь, каждая на свой манер, хранить традицию и преемственность. История философии представляется Юстином специфическим образом. Древние философы и мудрецы знали одну совершенную истину, которая впоследствии была забыта и представлена ныне по частям различными ересями, ни одна из которых более не обладает совершенной доктриной (Dial. 7,1). А поскольку истина может быть только одна, откровение Логоса и философия не должны принципиально отличаться. Значит, древние философы и пророки в конечном итоге черпали из одного источника, который впоследствии обмелел и был заброшен. Кто же является подлинным наследником этой древней традиции? Ответ апологета христианства, я полагаю, очевиден читателю. Конечно же, наследниками являются не иудеи и не греки, а христиане, получившие новое откровение Логоса. Все остальные, сеющие раздор, служат отцу этого раздора. Мы видим, что схема, по которой доксографами строились «философские школы», была принята и адаптирована Юстином, а вслед за ним и другими апологетами христианства.

---

<sup>10</sup> Подробнее см. Афонасин 2002b, 28–93. Лучшие издания конкретных текстов перечислены в библиографическом списке в конце книги, как правило, под именем издателя.

Наиболее авторитетное собрание ересей принадлежит перу Иринея епископа Лионского (около 150–200 гг.). Этот трактат, озаглавленный «Развенчание и опровержение того, что ложно зовется гносисом», полностью сохранился только в латинском переводе, озаглавленный более кратко: «Против ересей» («Adversus Haereses»). Греческий текст частично восстанавливается по цитатам и компиляциям более поздних ересиологов, прежде всего Епифания и Феодорита. Кроме латинского перевода, существуют фрагментарные средневековые переводы на сирийский и армянский языки. К счастью, греческий текст первой и наиболее важной для нас книги трактата может быть почти полностью восстановлен по этим позднейшим компиляциям. Иринея утверждает, что он основывает свое изложение на подлинных текстах и устных сообщениях, что может быть правдой. Вполне вероятно, что более ранний труд – «Синтагма» Юстина – был им также использован.

Как сам Иринея сообщает во введении, причиной написания трактата был заказ некоего друга, который, выражая озабоченность по поводу распространения учения последователей Валентина, предложил ему письменно опровергнуть их. Почти вся первая часть первой книги посвящена изложению доктрины валентиниан (прежде всего Птолемея и Марка). Оставшаяся часть этой книги дает описание воззрений нескольких других школ гносиса, которые, как полагает Иринея, близки по духу к главному ересиарху Валентину и восходят к «отцу всех ересей» Симону Магу, персонажу апостольских времен. Таким образом, историческая перспектива ясно обрисована.

Задача Иринея состоит в том, чтобы «не только развенчать, но и поразить тварь» (Adv. Haer. I 31,4). Гностические школы, говорит Иринея, «разрослись как грибы» (I 29,1), однако, подобно многоголовой гидре, восходят к одному основанию (I 30,14). Они последовательно искажают писание, «превращая Царя в лису» (I 8,1; 9,4). Праотцем всех ересей, вслед за Юстином, Иринея считает Симона Мага, отцом же – Валентина. Но все вместе они восходят к языческим мистериям и философии. Вторая книга «Против ересей» наиболее теоретична и лучше всего показывает метод работы Иринея как апологета и ересиолога. Используя ту же терминологию, что и в первой книге, Иринея говорит здесь, что его задача заключается в том, чтобы показать, что гностики своей мифологией унижают достоинство Царя и Главы всего, то есть единого бога и творца этого мира. Иринея выделяет несколько базовых положений, которые он намеревается рассмотреть и действительно, внутри второй книги можно выделить несколько разделов, которые структурно соответствует про-

грамме, выдвинутой самим Иринеем в Adv. Haer. II 31,1. Начиная с некоторых теологических замечаний и позволяя себе многочисленные отступления, Иринеи продолжает книгу критикой идеи Плеромы (главы 1–11), за которой следует критика мифологии эонов (12–19), гностическая нумерология (20–28), антропология и сотериология (29–31). Последние несколько глав представляют собой различные добавления. Иринеи строит свое опровержение гносиса на противопоставлении доктрины единого христианского бога и многочисленных божеств гностического мифа. По этой причине, вероятно, он не желает замечать монизм Валентина и абсолютный трансцендентализм «несущего» бога Василида. Описание гностицизма в первой книге довольно хорошо соответствует изначально заложенной в нее теологической схеме. Начинается первая книга с подробного изложения гностического мифа в версии, по-видимому, Птолемея (главы 1–9), за которым после критических замечаний самого Иринея следует описание разногласий внутри школы Валентина (11–12) и странное сообщение об аллегорических методах Марка и его последователей (13–21). Затем излагается история гносиса, которая начинается, как уже отмечалось, с Симона Мага и его последователя Менандра (глава 23). За ними следуют Сатурнин и Василид (24), Карпократ (25), Керинт, эбиониты и николаелиты (26), Кердон и Маркион (27), Татиан, энкратиты и другие *multae propagines multarum haereseum* (28), «различные другие, которые разрослись как грибы, и особенно Барбело-гностики» (29) и офиты (30). Все это заканчивается знаменитым пассажем о Лернейской гидре (30,15). Последняя глава (31) является общим заключением. Таково «дерево, на котором растет такой фрукт», как Валентин. Эта последняя часть, как показывает сравнение с аналогичной секцией из ересиологического труда Ипполита, к которому мы переходим, вероятнее всего была заимствована Иринеем из более раннего сочинения.

Теологический трактат «Опровержение всех ересей» (*Elenchos*, или *Refutatio omnium haeresium*), авторство которого приписывается Ипполиту Римскому (около 170–235 гг.), принадлежит к той же ересиологической традиции, что и труд Иринея. Это произведение, озаглавленное (вероятно, на основании содержания первой книги) *Philosophoumena*, долгое время приписывалось Оригену. Впоследствии текст был утерян и переоткрыт только в 1841 г. Вопрос о том, был ли римский епископ начала III века автором этого труда, до настоящего времени, строго говоря, открыт. Большинство исследователей просто соглашаются с авторством Ипполита, не выдвигая никаких дополнительных аргументов.

Труд Ипполита состоит из десяти книг (из которых сохранилось восемь) и делится на три части. Книги 1 и 4 описывают дохристианские «ереси» философов, астрологов, магов и т. д.<sup>11</sup> Книги 5–9 посвящены христианским «ересям» и включают в себя описание более тридцати гностических систем. Последняя книга, называемая *Syntagma* (или *Eritome*), представляет собой краткую сводку «всех ересей» и является, по сути, отдельным произведением.

Помимо явных заимствований из Ириней или из их общего источника Ипполит цитирует значительное количество гностических текстов, которые иначе как через его посредство не известны. Очень интересны те сведения, которые он дает о так называемых наассенах, ператах, докестистах и сетианах. Примечателен и некий философский трактат («*Arophasis Megale*»), который без видимых причин приписывается Симону Магу. «Парафраз Сета» Ипполит обсуждает в V 19–22» (книга «Парафраз Сема» содержится в седьмом кодексе гностической библиотеки из Наг Хаммади). Уникально сообщение о Василиде, что же касается Валентина и его школы, описание Ипполита, хотя оно и не является прямой копией из Ириней, дает достаточно мало новой информации.

Еще одно описание гносиса школы Валентина, а именно «Извлечения из Теодота и так называемой восточной школы времен Валентина» (*Excerpta ex Theodoto*), принадлежит перу Климента Александрийского (около 150–215 гг.). Это весьма примечательное собрание высказываний некоего Теодота и других валентиниан, сопровождаемое комментариями Климента, частично восходит к тому же источнику, что и вторая часть описания системы валентиниан у Ириней. «Извлечения из Теодота» представляют собой собрание свидетельств о гносисе Валентина во многих отношениях уникальное. Свидетельства эти, вместе с многочисленными выдержками из валентиниан, которые содержатся в других произведениях Климента, вместе составляют довольно пеструю и интересную картину, не лишенную, однако, противоречивых черт. Проблема заключается также в том, что источники Климента неизвестны, многие его свидетельства уникальны и, как следствие, не могут быть проверены на основании других текстов.

Недавние находки открыли новую страницу в истории гностицизма, однако для адекватной оценки нуждаются в подобающем историческом контексте. На их фоне старое и хорошо известное не только не утрачи-

---

<sup>11</sup> См. Афонасин 2004 (проблема авторства трактата); Афонасин 2005–2006 (комментированный перевод первой книги).

вает своего значения, но и приобретает новый смысл, поскольку служит как бы пробным камнем, давая возможность понять и оценить содержание вновь найденных документов и поместить их в культурный контекст, который более или менее известен. Свидетельства Климента в этой связи, будучи информацией из первых рук, неопределимы.

Последним большим сводом «всех ересей» является «Panarion» епископа Саламинского (на Кипре) Епифания (около 315–403 гг.). Этот знаменитый борец за ортодоксию, который слишком часто играл не очень почетную роль в церковных спорах, сподобился личного общения с гностиками. «Гностики Епифания» (Panarion XXVI, 17,4–18,4), особенно женские их представители, пытались соблазнить молодого и неокрепшего в своих убеждениях монаха, прибывшего в 335 г. в Египет, но «всемилоостливый бог спас» его «от их непотребств». Мы не знаем, кто были эти гностики, однако знаменательно, что наш монах был современником того, кто по неизвестным нам причинам скрыл гностическую библиотеку в египетских песках. Метод Епифания весьма примечателен. Как показал Думмер (Dummer 1973), описывая «ереси», он использовал современные ему труды по зоологии, таким образом, рисуя настоящий бестиарий. Количество ересей у Епифания достигло восьмидесяти. Основную часть трактата составляют буквальные и очень пространные выдержки из трудов его предшественников. Однако время от времени к ним добавляются новые сведения, ранее неизвестные, вроде упомянутого выше описания его общения с гностиками. Среди немногих новых гностических текстов, которые также включены Епифанием в его труд, находится «Послание Флоре» Птолемея.

Слишком подробный и несистематичный трактат Епифания был впоследствии сокращен, превратившись в удобное для практических нужд *Recapitulatio* (или *Anakephalaiosis*), которое послужило источником для таких трудов, как каталог ересей Августина (*De haeresibus*), вторая часть «Источника знаний» Иоанна Дамаскина и «Схолии» Теодора бар Конаи (ок. 791–792 гг.). Каждое поколение добавляло к старому доброму гностицизму новые ереси, например ислам и манихеизм. Феодорит Кирский (395–466 гг.) написал историю ересей в пяти книгах и церковную историю, которые также явились образцом для подражания в последующих поколениях.

«Ортодоксальные» христианские философы и теологи II–III вв. уделяли гностицизму значительное внимание. Можно сказать, что в произведениях таких авторов, как Климент Александрийский, Ориген, Тертуллиан и Лактанций, гносис был очищен от мифологических излишеств и

адаптирован для нужд формирующегося христианского мировоззрения. Вероятно, можно утверждать, что именно гностические системы II в. явились первыми опытами христианской теологии. В конечном итоге теолог IV в. Маркелл, который полагал, что именно Валентин стоит у истоков тринитарной теологии, не очень заблуждался. Учение Валентина дало его последователям и оппонентам необходимый аппарат для философской разработки этой доктрины, которая, вообще говоря, заведомо платоническая и была совершенно чужда апостольскому христианству.

Первый западный «отец церкви» и христианский гностик Тертуллиан (около 150–225 гг.) написал несколько трактатов против еретиков, а также беспрецедентную по своей бескомпромиссности *De praescriptione haereticorum*. Здесь вся классическая аргументация против гностиков нашла свое идеальное воплощение. Гностики – это ученики греческих философов, при этом (по одному только Тертуллиану ведомым причинам) Валентин является платоником, а Маркион – стоиком. Их вымыслы – это позднейшая фальсификация апостольского учения. «Что общего имеют Афины и Иерусалим, Академия и Церковь, еретики и Христиане!» (*De praescr.* 16). Гностики слишком много исследуют и стремятся к знанию. Напротив, подлинный христианин, если он поверил, должен принести знание в жертву вере: «Не знать ничего, кроме правила веры, значит, знать все» (*De praescr.* 14). Этих аргументов Тертуллиану показалось недостаточно, поэтому заканчивает он свою обвинительную речь следующей инвективой: и вообще, «еретики луны, воры, ссорятся между собой и, конечно же, одержимы дьяволом» (*De praescr.* 40–41). Тертуллиану принадлежит также важный трактат «Против валентиниан» (*Adversus Valentinianos*). Трактат *Adversus omnes haereses*, который приписывался Тертуллиану, в основном копирует Иринея, однако содержит некоторые дополнительные детали.

Александрийскому интеллектуалу Клименту (около 150–216 гг.) в истории гностицизма принадлежит особое место. Его вклад не исчерпывается упомянутым ранее трактатом *Excerpta ex Theodoto*. Все известные фрагменты из проповедей и писем Валентина содержатся в его «Строматах, или Гностических заметках для памяти об истинной философии». Можно сказать без преувеличения, что если бы не Климент, до нас не дошло бы ни одного слова самого Валентина. Идеи, которые содержатся в его основном трактате, в целом составляют достаточно когерентное учение о христианском знании, которое он называет истинным гносисом. Ясно, что ложному гносису уделяется в этой связи значительное внимание. Фактически понятие «истинного» выкристаллизовывается в «Строматах» в сравнении с ложными абберациями и искажениями,

присущими «ложному» гносису. О гностиках Климент говорит постоянно. Сведения, которые он приводит о гностицизме, прежде всего о Валентине, Василиде и Исидоре, карпократианах и Маркионе, насколько показывает сравнение с другими источниками, довольно точны. Кроме многочисленных свидетельств о гностиках, Клименту принадлежит подробный анализ их учения, который также весьма примечателен, поскольку, с одной стороны, Климент был достаточно хорошо информирован и образован, чтобы понимать то, о чем он говорил, а с другой стороны, в отличие, например, от Оригена или Тертуллиана, достаточно несамостоятелен и эклектичен в своих воззрениях, чтобы быть хорошим свидетелем. Более того, эту роль свидетеля он часто сознательно себе отводит. «Строматы» написаны им в жанре «записных книжек», заметок для памяти и «воспоминаний» о том, чему он научился у мужей более достойных. Почтение к тайным учениям и тайной традиции, которое испытывает и постоянно исповедует Климент, не имеет пределов. Не вся информация, которую он приводит, проистекает из первых рук. По всей вероятности, он использует антологии, однако многое читал, а также видел и слышал сам. Несомненно, гностики оказали существенное влияние на формирование воззрений самого Климента.<sup>12</sup>

Александрийский мыслитель Ориген (около 186–254 гг.) – фигура в истории гностицизма и христианской философии очень значительная. Как и Климент, он уделял гностицизму и его критике большое внимание, возможно, слишком большое, поскольку его философия впоследствии также попала под «колеса» ортодоксии и была осуждена как еретическая. В связи с историей гностицизма особенно интересен принадлежащий Оригену «Комментарий на Евангелие от Иоанна». Именно в этом трактате он цитирует и обстоятельно анализирует аналогичные толкования своего предшественника – гностика Гераклеона. Обширный труд Оригена «Против Кельса» содержит сведения о так называемой диаграмме офиан (*Contra Cels.* VI 24–38).

«Церковная история» Евсевия Кесарийского (ум. 339) также содержит некоторые сведения о раннем гностицизме, однако все они достаточно краткие и несистематичные. Евсевия более всего интересует хронология. В результате мы получаем, например, некоторые дополнительные данные о времени жизни Валентина (*Hist. Eccl.* IV 10,1; cf. *Irenaeus, Adv. Haer.* III 4,3). Несколько подробнее Евсевий говорит о манихеизме, однако гораздо

---

<sup>12</sup> О «Строматах» и методах литературной работы Климента см. Афонасин 2003, I, 37 сл.

меньше, чем можно было бы ожидать от современника описываемых событий (Hist. Eccl. VII 31,1–2). Причем, судя по всему, основным его источником является декрет Диоклетиана 301 г. против манихеев. Однако этот автор принадлежит уже к следующему поколению ересиологов, не столько во временном смысле, сколько с точки зрения тех задач, которые ему приходится решать. Это сказывается, в частности, и на его методах. Евсевий важен еще и потому, что им сохранены фрагменты трактата Гегисиппа (Hegisippus, ум. ок. 180), обратившегося в христианство иудея, который в своих пространных очерках, в частности, приводит свидетельства об иудейском гносисе, говоря, что изначально иудейская церковь была чиста и невинна, однако впоследствии сектанты развратили ее (суждение, аналогичное тому, которое мы уже встречали у Иринея). Наконец, Евсевий цитирует еще одного раннего автора, Агриппу Кастора, который писал о ересах и известен почти исключительно благодаря Евсевию.

Итак, обнаружение в 1945 г. обширного корпуса гностических писаний и сравнительно недавняя публикация их и других коптских гностических трактатов (таких как Евангелие Иуды из Кодекса Чакоп) – это, вне всяких сомнений, одно из самых важных открытий ушедшего столетия. Исследователи впервые получили возможность ознакомиться с аутентичными произведениями гностиков и оценить их мысль независимо от критического и зачастую враждебного изложения ересиологов. Гностикам впервые предоставилась возможность лично выступить перед судом истории, а значит, настало время переоценить и свидетельства их противников для того, чтобы получить более адекватную общую картину. Должен заметить, что первой реакцией исследователей было желание вообще отбросить эти свидетельства. Однако вскоре выяснилось, что без дополнительных данных, которые они доставляют, все-таки не обойтись. В результате тотальный критицизм сменился на более умеренный, однако скептическое отношение по-прежнему преобладает, так что нашим свидетелям также не грех дать возможность оправдаться. Каждый исследователь гносиса так или иначе использует эти данные, однако, вопреки ожиданию, до сих пор вышло не так уж много работ, целью которых было бы комплексное изучение и переоценка свидетельств ересиологов и методов их работы.

Кроме того, произведения ересиологов интересны не только как свидетельства о гносисе, но и сами по себе, как примечательные образцы позднеантичной религиозно-философской мысли. Все эти произведения объединяет очень трудный для изучения, но характерный для поздней античности прихотливый стиль, который иногда называют «центонным».

Читатель увидит, что наши источники буквально сотканы из прихотливо сплетенных между собой цитат и литературных аллюзий. Это явление заслуживает самостоятельного исследования, поскольку, не поняв специфики наших источников, невозможно адекватно оценить и те свидетельства об античном гностицизме, которые в них содержатся. Эту особенность позднеантичной литературы ни в коем случае не следует недооценивать. «Извлекая» фрагменты и свидетельства, мы не должны забывать о том контексте, в котором они возникают. В противном случае мы уподобимся тем «археологам» старой школы, которые в поисках шедевров разрушают и выбрасывают все остальное как ненужный хлам.<sup>13</sup>

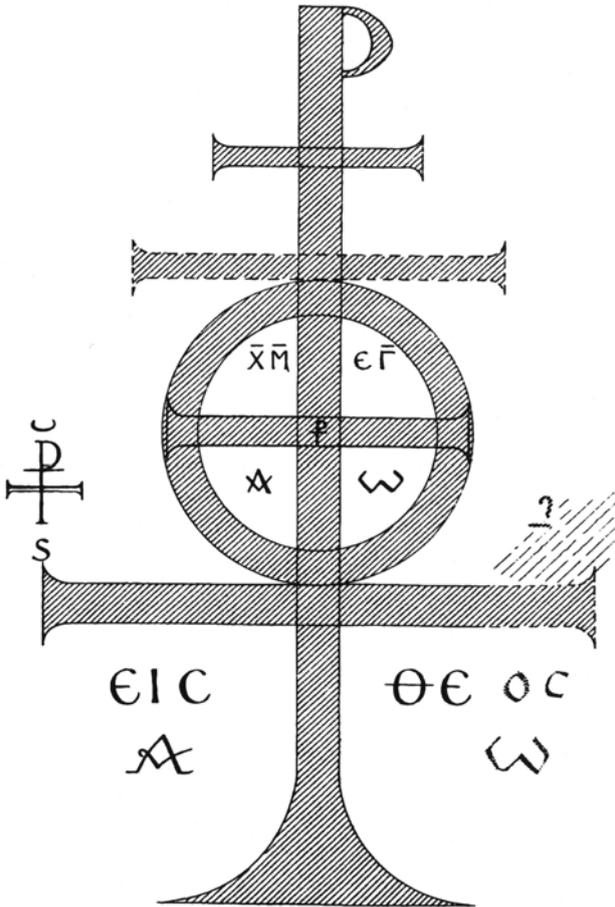
Несколько слов о структуре этого собрания. Первая глава посвящена тому, что условно можно назвать ранними гностическими школами, во второй читатель найдет сведения о христианских гностиках I–II вв. В третьей главе собраны свидетельства о Василиде и Исидоре, а в главах 5, 6, 8–10 – сведения о Валентине, его школе и последователях. Изложения гностического мифа о падшем эоне собраны в главах 4 (ранние свидетельства), 7 («школа Валентина») и 11 («Извлечения из Теодота»). В этих главах я стремился придерживаться хронологического принципа настолько, насколько это вообще возможно, учитывая состояние наших источников. В главах 12–15 представлены уникальные свидетельства Ипполита. Последняя глава включает в себя выдержки из ересиологической суммы Епифания. После некоторых сомнений я все-таки сохранил традиционное название различных гностических «сект», несмотря на то, что эта классификация очевидным образом искажает истинное положение дел.

В заключение считаю приятной обязанностью выразить свою признательность нескольким организациям и частным лицам, без помощи и участия которых эта книга никогда не была бы написана. Я благодарен зарубежным коллегам Марку Эдвардсу (Christ Church, Oxford) и Вольфгангу Хаасе (Boston University) за редкую литературу и многочисленные консультации. Полгода в библиотеке Центра византийских исследований (Dumbarton Oaks, Washington, DC) оказались достаточными для выполнения основной части работы, за что я благодарен как международной программе «Фулбрайт», так и лично Элис-Мери Талбот. Окончательную форму это собрание обрело в результате работы над проектами, поддержанными Российским гуманитарным научным фондом и Президентской программой грантов для молодых докторов наук. От-

---

<sup>13</sup> Подробнее см. Афонасин 2003b.

дельная благодарность – Вячеславу Цыпину и Сергею Лебедеву за замечательный инструмент для работы с базами классических текстов – «Antiquarium». Наконец, огромное спасибо моей жене Анне за внимательное чтение книги, многочисленные конструктивные замечания, любовь и заботу.



Фронтиспис гностической «Первой книги Йеу»  
из Кодекса Брюса

## РАННИЕ ГНОСТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

### 1. Симон Маг

*Деяния апостолов* (8: 9–25) представляют Симона Мага как шарлатана, который пытался купить Святой Дух за деньги.<sup>1</sup> Апокрифические *Деяния Петра и Псевдо-Климентины* (II 22) добавляют ряд колоритных, но совершенно недостоверных деталей.<sup>2</sup> Отношение христианских «охотников за ересями» к Симону Магу является замечательным образцом их классификаторской страсти. Этот и без того легендарный персонаж с легкой руки Ирины превратился в «отца всех ересей» (*Adv. Haer.* I 3, 2). Наиболее раннее конкретное свидетельство о жизни Симона, которому, за неимением лучшего, приходится доверять, исходит от Юстина. Христианский апологет говорит, что Симон происходил из селения Гитта в Самарии и жил во времена Клавдия (41–54 гг. до н. э.).<sup>3</sup> Юстин говорит далее, что последователи почитали Симона как бога и даже воздвигли ему статую с надписью *Simoni Deo Sancto* (*Apol.* I 26, 3).<sup>4</sup> Вероятно, утверждение Юстина о том, что Симон прибыл в Рим, также базируется на предположении, что ему там воздвигли статую. Симон назывался «первым богом» (*Apol.* I 26, 3) и «великим» (*Деян.* 8: 10). Это обстоятельство примечательно: лишь Симон и его после-

---

<sup>1</sup> Отсюда позднейший термин *симония*.

<sup>2</sup> *Act. Petr.* 32; *Martyr. Petr.* 3. Подробный анализ и перевод текста *Деяний Петра*, в частности фрагмента, содержащегося в Берлинском коптском папирусе (BG 8502), см. Hennecke–Schneemelcher 1963–1965, I, 259 ff. См. также Hippolytus, *Ref.* VI 20,2–3. Легенду о том, как Симон пытался летать по воздуху на глазах Нерона и римского народа над Форумом и упал после молитвы апостола, подробнее излагает Арнобий (*Arnobius, Adv. nationes* II, 12; cf. *Constit. Apost.* VI, 9). С этой легендой даже связана постройка церкви, посвященной апостолам, на том месте, где якобы упал Симон близ *Via Sacra* за Форумом. Камни мостовой, на которых отпечатались колени апостола, ныне находятся в стене церкви *Santa Francesca Romana*.

<sup>3</sup> *Justin., Apol.* I 26, 2.

<sup>4</sup> Это утверждение Юстина ошибочно. Однако статуя, надписанная *Semo Sancus*, была обнаружена в 1500-х гг. в указанном Юстином месте (на острове посреди Тибра). Верховный бог сабинян по имени Семо Санкус (или Сангус) впоследствии стал одним из древнейших и почитаемых божеств в римской мифологии и ассоциировался с верностью, соблюдением клятв и честностью в торговых делах (отсюда термин «санкция»). Иллюстрацию см. в Rudolph 1977, 294.

дователь Менандр назывались богами, другие гностики не обожествляли себя. Не считали их богами и последователи. Примечательно, что в Сирии и Палестине подобных Симону пророков видел Кельс (Origen., *C. Cels.* VII 9). Они считали себя посланниками, пришедшими в этот мир для того, чтобы спасти достойных спасения перед полным разрушением, ибо, как сообщает Кельс, по их учению «мир близится к концу». В принципе для античного религиозного сознания обожествление конкретных людей не было чем-то из ряда вон выходящим. Достаточно вспомнить религиозно-политический культ императора.<sup>5</sup> Однако лишь в этом случае мы сталкиваемся с ситуацией, когда основатель гностической школы одновременно считается и сыном бога, посланным в качестве спасителя человечества. За первым богом следовала «мысль» (ἔννοια), которую звали Еленой и которая, по словам Юстина, была блудницей перед тем, как последовать за Симоном (ср. также: *Tertullian, Sap. Sal.* 6–9).

Ириней описывает учение Симона подробнее.<sup>6</sup> Если у Юстина Симон не имел никакого видимого отношения к христианству, то Ириней усматривает в его лице антихриста и придает его появлению и «ниспровержению» символическое значение. Некая Елена, которая сопровождала его и была его «мыслью», завершила цикл последовательных перевоплощений и падения в борделе, откуда он ее выкупил. Эта «мысль первого бога», прародительница всего сущего, в начале времен спустилась в низший мир для того, чтобы породить ангелов и другие силы, но впоследствии сама была захвачена ими в плен и не смогла вернуться назад. Она была заключена в телесную оболочку как в темницу и в течение многих веков вынуждена была существовать в этом мире, падая все ниже и ниже, поскольку силы ее ослабевали. Она была той Еленой, из-за которой началась Троянская война. Именно поэтому провидение отомстило поэту Стесихору и лишило его зрения за то, что в одной из своих поэм он высказался оскорбительно о Елене. Однако когда он написал Палинодию, где исправил свою ошибку, зрение вернулось к нему (*Adv. Haer.* I 23, 2). Симон – воплотившееся высшее божество – нашел ее на последней стадии падения проституткой в борделе. Последующие «свидетельства» Иринея звучат настолько в духе позднейшего гностицизма, что доверять им следует с большой осторожностью. Симон снизошел в этот мир, надев видимую оболочку, которая позволила ему появиться среди людей. Считают, что он страдал в Иудее (!), но это была только видимость, говорит Ириней. Далее оказывается, что пророки говорили от имени падших ангелов, создавших этот мир и заточивших «мысль». Люди получают спасение как дар (*secundum enim ipsius gratiam salvari homines*), а не в качестве награды за их добрые дела. И это потому, что любое дело является справедливым или нет в зависимости от соглашения, а не по природе. Подобный этический релятивизм обусловлен тем, что этика, установленная среди людей, также является способом их закабаления. Симон же пришел в этот мир для того, чтобы разрушить его и

<sup>5</sup> Не могу не упомянуть в этой связи новое исследование: Friesen 2001.

<sup>6</sup> *Adv. Haer.* I 23,2–4.

освободить достойных (буквально: «своих», то есть так или иначе избранных) из-под власти творцов этого мира. Отметим, что это суждение, по-видимому, отвергает концепцию «спасения по природе», однако отрывочность наших данных не позволяет утверждать это с уверенностью. Таким образом, вопрос о том, всех ли желающих спасает Симон, вообще говоря, открыт.

Идеология подобного рода предполагает соответствующее поведение.<sup>7</sup> Все, что принято в этом мире, а значит, установлено его творцами, должно быть разрушено. Справедливость существует только на небесах, в этом же мире место высшей «мысли» и мудрости в борделе.

Именно от Симона и его последователей, среди которых упоминаются Доситей (Dositheus) и Менандр,<sup>8</sup> начинается, как полагает Ириней, так называемый гносис.<sup>9</sup> Это может иметь отношение к действительности. Вполне вероятно, что если не сам Симон, то его последователи были активными участниками зарождающегося в конце первого – начале второго веков христианского движения и вместе с учениками Маркиона и Карпократа играли определенную роль в христианских сообществах. Отношение христианских авторов к своим зачастую более образованным и оригинально мыслящим противникам по преимуществу негативно.<sup>10</sup>

Апокрифическое *Послание апостолов*, которое датируется началом второго века, видит в последователях Симона антиапостолов (как в нем самом антихриста).<sup>11</sup> Но в каждой легенде может заключаться доля истины.<sup>12</sup>

Учение Симона, в той форме, как оно представлено Иринеем, а тем более Ипполитом, содержит в себе явные философские (платонические и пифагорейские) элементы, но при этом в основе его лежит мифология, характерная для так называемого Барбело-гносиса,<sup>13</sup> вообще говоря, учения дохристианского, согласно которому Верховное божество также эмануирует свою Мысль, которая порождает мир, но впоследствии оказывается плененной своими же порожде-

<sup>7</sup> Cf. Hippolytus, *Refutatio* VI 19,5.

<sup>8</sup> Adv. Haer. I 24,1–2; Origen., In Johan. XIII 27; Justin., Apol. I 26,1,4.

<sup>9</sup> Simoniani, a quibus falsi nominis *scientia* accepit initia – I,23,4.

<sup>10</sup> Климент, как исключение из этого правила, иногда настроен весьма либерально по отношению к валентинианам. Но это явление уникально, и его «излишнее» благодушие ему припомнили впоследствии, при Фотии. Церковь с самого ее основания не прощала и не прощает инакомыслящих.

<sup>11</sup> *Epistula Apostolorum* 7, 18.

<sup>12</sup> Гипотеза Ириней о самаритянском происхождении гносиса нашла «научное» воплощение в классической работе Hilgenfeld 1884. История вопроса и обзор литературы см. Meeks 1977. См. также новое подробное исследование Haar 2003.

<sup>13</sup> Краткое изложение см. в Adv. Haer. I 29. Классический текст этого направления – коптский *Апокриф Иоанна*.

ниями. История падшей души, которая излагается в гностическом тексте из Наг Хаммади, напоминает то, что мы знаем из учения Симона:<sup>14</sup>

«(127) ...Когда она (душа) была с ее отцом, она была девственна и андрогинна. Но после падения в этот мир и воплощения, она попала в руки многочисленных разбойников. Злодеи пустили ее по кругу и [...] ее. Некоторые завладели ею [применив силу], некоторые соблазнили ее подарками. Иными словами, они растлили ее и она [...] (128) девственность. Она стала проституткой...»

Далее автор трактата приводит и комментирует несколько мест из Ветхого и Нового Заветов, которые касаются проституток. В частности, он приводит слова Павла, которые, очевидно, заряжены гностически:

«Я написал в письме: “Избегайте общения с проститутками”, – имея в виду не мирских проституток... поскольку вам предстоит покинуть этот мир” (I Кор. 5: 9). Здесь он говорит о духовном. “Ибо наша битва не против тела и крови, – как сказано (Ефес. 6: 12), – но против властей этой тьмы и против духов зла”...»

Этот пассаж представляет собой замечательный образец гностического экзегесиса. Учитывая предыдущее, из этого текста легко сделать вывод, что с *мирскими* проститутками апостол общаться не запретил, напротив, именно они, подобно Марии Магдалине, являются заблудшими душами, ждущими спасения из этого мира, которым правят «власти тьмы». Далее, что весьма примечательно, душа сравнивается автором трактата с Еленой Троянской:

«(136) ...Елена говорит (*Одиссея* IV 260–261): “Мое сердце отвернулось от меня, (137) Я хочу вернуться к себе домой”».

Симон Маг вполне мог учить о чем-то подобном. Учение его напоминает скорее пифагорейство, нежели христианство, однако содержит в себе все характерные «гностические» черты, которые объединяют школу Симона с другой ранней гностической школой, основанной Карпократом. Именно он считает этот мир падшим, и пришел для того, чтобы спасти падшую душу и принявших его избранных.

Трактат *Megale Apophasis*, который Ипполит без видимых причин приписывает Симону (Ref. VI 9,4–18,7, см. Гл. 13), очевидно, ему не принадлежит.

<sup>14</sup> Nag Hammadi Codex II 6; ‘Exegesis on the Soul’, translated by W. C. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English* 1988, 181–187. Я использую этот перевод.

<sup>15</sup> Здесь и далее квадратные скобки означают пропуск в самом тексте. Мои сокращения обычно обозначаются просто многоточием.

(Irenaeus, Adv. Haer. I 23,2–4)

(2) Самаритянин Симон (Σιμων), от которого происходят все остальные ереси, учил о нижеследующем. Его всегда сопровождала некая Елена, которую он выкупил из одного борделя в финикийском городе Тире. Он утверждал, что она является его «первой мыслью» и матерью всего, которая вначале зачала от него идею всех ангелов и архангелов. Затем эта мысль, постигнув замысел отца, изошла из него,<sup>16</sup> спустилась в низшие сферы и породила архангелов и те силы, которые, по его словам, затем сотворили мир. Однако сразу же после этого она была захвачена своими порождениями, поскольку они не желали, чтобы стало известно об их происхождении. Сам же [отец] оставался полностью для них неведомым. Итак, эта мысль была захвачена теми силами и ангелами, которые она сама же породила, и они надругались над ней и закрыли ей дорогу к отцу. Наконец, они заперли ее в человеческом теле, так что из поколения в поколение она меняла различные женские тела, как временные жилища. Она обитала и в теле той Елены, из-за которой случилась Троянская война. По этой причине Стесихор был лишен зрения за то, что обесчестил ее в своей поэме. Однако после того как он написал Палинодию, в которой восхвалял ее, зрение вернулось к нему. В своем путешествии из тела в тело она непрерывно подвергалась бесчестию и кончила проституткой в борделе. Так она оказалась «заблудшей овцой».<sup>17</sup>

(3) Поэтому он снизошел лично, для того чтобы, во-первых, вернуть ее себе и избавить от ее тюремщиков и, во-вторых, предложить людям спасение, тем, кто познает его. Ведь ангелы управляли миром очень плохо, поскольку каждый из них стремился только к единоличной власти. Решив привести все в порядок, он снизошел в мир, изменив свой вид, чтобы обмануть силы, власти и ангелов, и явился людям в образе человека, хотя он не был человеком. Говорят даже, что он страдал в Иудее, хотя [в действительности] он не страдал.

Пророки в своих речениях произносят то, что вкладывают в них ангелы, сотворившие этот мир. По этой причине все те, кто уповает на него и Елену, могут их больше не слушать и, как подобает свободным людям, поступать по своему желанию. Спасение он людям дарует вне зависимости от личной праведности, поскольку любой поступок не является благим [или злым] по своей природе, но считается таковым

<sup>16</sup> Аналогичная идея высказывается валентинианами (Adv. Haer. I 2,2) и Барбелогностиками (I 29,4).

<sup>17</sup> Ср. Мф. 18: 19.

только в результате тех соглашений, которые, как они говорят, ангелы установили для людей, чтобы еще крепче связать их. Он обещал, что этот мир будет разрушен, а принявшие его [«свои люди»] освобождены из-под власти творцов этого мира.

(4) Адепты их мистерий ведут невоздержанный образ жизни и каждый из них, в меру своих сил, практикует магию. Занимаются они экзорсизмом, поют заклинания, изготавливают приворотные зелья и любовные амулеты. Известны им и так называемые духи-спутники и духи, наводящие сон. Одним словом, они стремятся использовать все магические приемы, какие только возможно. Кроме того, у них есть статуи Симона и Елены, напоминающие Зевса и Афину, и они поклоняются им. Зовутся они симонианами, по имени Симона, нечестивого основателя этой безбожной секты. И от них произошло «то, что ложно зовется гносисом»,<sup>18</sup> как это можно вывести из их собственных утверждений.

(Hippolytus, Ref. VI 19,5)

Они также приняли это заблуждение и вслед за Симоном Магом утверждали: «Вся земля одинакова. Не важно, где муж сеет, главное, чтобы он сеял», – считая, что сексуальное общение не должно быть ограничено и является благословенным, поскольку это совершенная любовь и святая святых.

(Hippolytus, Ref. VI 20,2–3)

(2) Петр опроверг его [учения] в деталях, поскольку он соблазнил многих благодаря своей магии. Наконец... он сел под деревом и учил. (3) И когда он уже был почти опровергнут, поскольку время истекало, он сказал, что если его похоронить заживо, то он [тоже] воскреснет на третий день. Он приказал своим ученикам вырыть для него могилу и засыпать его землей. Они так и поступили, однако он пребывает в этой могиле до сих пор, поскольку он не Христос.

(Clemens, Stromateis II 52,1–2)

(1) Так «Авраам стоял перед Господом и, приблизившись, сказал»;<sup>19</sup> и Моисею говорится: «Ты же здесь встань со мною».<sup>20</sup> (2) На этом основа-

---

<sup>18</sup> I Тим. 6: 20.

<sup>19</sup> Быт. 18: 22–23.

<sup>20</sup> Втор. 5: 31.

нии последователи Симона воображают, что их поклонение Стоящему (τῷ Ἐστῶτι) свидетельствует о непоколебимости их учения.<sup>21</sup>

(Origenes, *Contra Celsum* I 57)

Колдун Симон Самаритянин также стремился привлечь людей своими чарами, и тогда ему это удалось. Но сейчас, говорят, не наберется и трех десятков его последователей. И даже это слишком много. Даже в Палестине они немногочисленны, а в других местах его имя вообще не известно...

## 2. Доситей

О Доситее известно очень мало. С его именем связана легендарная история. Говорится, что, как и Симон, он учился у Иоанна Крестителя, причем, поскольку во время смерти Иоанна Симон был в Египте, он взял на себя управление делами в Иудее. Все это – еще одна попытка заполнить пропуски в «цепи ученической преемственности». По возвращении домой Симон не стал просто отстранять его от должности, но сделал так, чтобы тот сам начал поклоняться ему как «Стоящему». В скором времени он ушел в иной мир. Согласно Оригену, Доситей считал себя Мессией.<sup>22</sup>

(Origenes, *In Johannis comm.* XIII 27; комментарий к Ин. 4: 25)

Так появился некий самаритянин Доситей (Δοσίθεος) и заявил, что он и есть тот Христос, о котором говорит пророчество. Его последователи, доситеане, существуют и ныне. У них есть сочинения о Доситее, и они рассказывают о нем истории, утверждая, что он «не вкусил смерти и жив то сих пор».

---

<sup>21</sup> Об этом факте упоминается и другими раннехристианскими авторами. Юстин говорит, например, что последователи почитали Симона как бога и даже воздвигли ему статую с надписью *Simoni Deo Sancto* (Apol. I 26,3). «Стоящим» гностик назван и в «*Megale Aporhasis*» (Гл. 13).

<sup>22</sup> Ср. *De princ.* IV 3,2, где сообщается, что, по мнению Доситея, с наступлением субботы каждый должен оставаться в той одежде и в том положении, в котором его застигнут. Однако не ясно, идет ли здесь речь о нашем гностике Доситее.

### 3. Менандр

Менандр был известен в Антиохии. Как Симон и Доситей, он, по всей видимости, был пассионарной личностью, за которой шли люди. Его учение было также мессианского толка, трудно сказать, иудейского или христианского.<sup>23</sup>

(Justinus Martyr, Apologia I 26,1.4)

(1) ...Даже после вознесения Христа на небеса демоны явили некоторых людей, которые утверждают, что они боги... (4) Относительно некоего Менандра (Μένανδρος), самаритянина из селения Каппаретя, ученика Симона, также получившего свою силу от демонов, нам известно, что он пришел в Антиохию и соблазнил там многих благодаря магическому искусству, а также тем, что обещал своим ученикам бессмертие. Некоторые из них утверждают это до сих пор.

(Irenaeus, Adv. Haer. I 23,5)

За ним (Симоном) последовал Менандр, самаритянин и очень искусный маг. Он утверждал, что первая сила неведома никому, однако он сам послан невидимым в качестве спасителя людей. Как и Симон, он учил, что мир создан ангелами, рожденными Мыслью. Он утверждал, что постиг все это благодаря магическому искусству и что он научил его искусству, с помощью которого можно победить ангелов – творцов этого мира. Его ученики возрождаются через крещение и более не умирают, не подвержены старению и живут вечно.

---

<sup>23</sup> См. Danker 1964, Kirk 1997.

## 2

# ПЕРВЫЕ ХРИСТИАНСКИЕ ГНОСТИКИ

О первых гностиках, которые, несомненно, были христианами, до нас дошли достаточно разрозненные свидетельства. Очевидно, что ни один из этих учителей гносиса не создал сколько-нибудь цельного учения. В то же время имеется целый ряд деталей, который их объединяет. В частности, приписывая творение этого мира ангелам, они не обвиняют самого бога Ветхого Завета в несовершенствах, как это делают последующие гностики. Имя Ялдаваф также не встречается (за исключением Севера).

Если Симон и Менандр процветали ок. 40–70 гг., то о первом христианском авторе гностической ориентации, не считая тех «гностиков», о которых сказано в Новом Завете, а именно о Керинте, мы слышим уже в последних декадах первого века (Eusebius, Hist. Eccl. IV 14,6, в связи с апостолом или пресвитером Иоанном).

Керинту приписывается составление некоего варианта Евангелия, причем говорится, что он работал над ним одновременно с Иоанном.<sup>1</sup> Разумеется, этот текст не сохранился. Из краткого сообщения Иринея становится ясно, что, согласно Керинту, Христос вошел в Иисуса во время крещения, в ответ на «призыв», адресованный к неведомому отцу, и покинул его накануне распятия. Исследователи отмечают значительное сходство того учения, которое приписывается Керинту, и эбионитов.<sup>2</sup> Действительно, его христология очень напоминает учение эбионитов, хотя отношение к творению у Керинта типичное для других гностических авторов. Примечательно, что виновниками творения несовершенного мира он считает не

---

<sup>1</sup> Iren., Adv. Haer. III 11,1: здесь сказано, что задачей Иоанна было удалить те семена лжи, которые рассыпал Керинт.

<sup>2</sup> Согласно Иринею, эбиониты использовали лишь *Евангелие от Матфея*. Евсевий (Hist. Eccl. IV 21,8) упоминает о *Евангелии евреев*, которое нередко отождествляется с арамейским оригиналом *Евангелия от Матфея*. Это сочинение упоминается и цитируется Гегисиппом (у Евсевия), Оригеном (согласно Иерониму, De vir. ill., 2) и Климентом Александрийским (Strom. II 45,5; V 96,3). В этом же контексте возникает и так называемая Книга Элхасая (другие варианты имени Элхесай, Алхасай) или «Тайной силы», которая была составлена ок. 100 г. и была привезена в Рим ок. 217 г. Алквиадом Апамейским (Hipp., Ref. IX,14–17; Eriphanius, Panarion XIX, 1; LIII, 1).

бога, а низшее существо, демиурга.<sup>3</sup> По-видимому, он, как и эбиониты, был при-  
рожденцем хилизма.<sup>4</sup>

Возможно, самая ранняя гностическая *школа* была основана Карпократом, который жил во времена императора Адриана (Hadrian, 117–138 гг.).<sup>5</sup> Благодаря Клименту мы обладаем несколькими фрагментами из произведений его «сына» Епифана, основное содержание которых сводится к аргументу (уже знакомому из учения Симона), что только вера и любовь необходимы для благоденствия и спасения души. Все остальное, и особенно закон, в лучшем случае нейтрально. Для спасения человек *должен* преступать закон, иначе ему не вырваться из пут низших сил и не прервать цепь перевоплощений. Знание этого описывается как моментальное озарение.

Сатурнин, судя по всему, был их современником. Он был аскетом, запрещал брак и ратовал за вегетарианскую жизнь. По его представлению, человек является творением ангелов только внешне. На самом деле высшая сила послала ту искру, которая его «поставила на ноги». Вероятно, именно Сатурнина можно считать первым расистом, поскольку он очевидным образом различает два типа людей, причем только один из них заслуживает спасения. Правда, эта идея конфликтует с предположением о том, что человек жив только благодаря «искре». Вполне вероятно, что за эту нестыковку ответственен сам Ириней.

В этом же контексте следует рассматривать учение так называемых каинитов, о которых пишет Ириней (I 31,1–2), а Тертуллиан (Adv. Omn. Haer. 2) и Епифаний (Panarion XXXVIII, 2–4) добавляют несколько деталей. Каиниты, как легко догадаться, учили о том, что Каин и его потомки в действительности и являются избранным родом. Против них творец этого мира направляет свои злоумышления (например, разрушение Содома и Гоморры). Ириней говорит, что, согласно текстам, которые ему доступны, они учили, что этот мир – творение «мировой матки» (Hystera), должен быть разрушен. Это понял Иуда и осуществил таинство предательства, которое ведет к разрушению всего земного и плотского. Епифаний сообщает подробность, интересную с лингвистической точки зрения: каиниты учили, что «непроизносимые слова», о которых говорит апостол (II Кор. 12: 4), означают «ненормативную лексику», которую закон (scil. закон творца этого мира) запрещает произносить вслух из страха перед таинствами, которые она выражает. Но то, что не позволено всем остальным, разрешено и необходимо гностикам. Согласно Епифанию, они сочинили книгу, приписываемую Павлу Апостолу, которую он читал, но не решается что-либо воспроизвести оттуда (Panarion XXXVIII, 2, 5). Ириней упоминает *Евангелие*

<sup>3</sup> Учение Керинта «восстанавливает» Вольфсон в своей известной книге: Wolfson 1970, 504–512. См. также: Bardy 1921; Kline–Reinink 1973, 3–19; Pétremont 1990, 298–314; Wright 1984; Sidwell 1990.

<sup>4</sup> Hill 2000.

<sup>5</sup> Theodoret., Haer. Fab., I 5; Clemens, Strom. III 5,2.

*Иуды* и цитирует некий текст, известный также Епифанию, поскольку этот последний цитирует другой пассаж из того же сочинения.<sup>6</sup>

## 1. Керинт

(Irenaeus, Adv. Haer. I 26,1)

Некий Керинт (Κήρινθος; Cerinthus), который жил в Азии,<sup>7</sup> учил, что этот мир создан не первым богом, а той силой, которая значительно удалена от этой высшей и все превосходящей силы. Иисус, по его представлению, не был рожден девственницей, поскольку это невозможно, но был сыном Иосифа и Марии как обычный человек, однако он далеко превосходил всех остальных людей в своей праведности, благоразумии и мудрости. После крещения Христос снизошел на него в виде голубя, как посланник той силы, которая превыше всего. Тогда он возвестил неведомого Отца и начал творить чудеса. Однако затем Христос снова покинул Иисуса, и тот страдал один и воскрес. Христос же не мог страдать, поскольку он пневматик.

## 2. Карпократ и его школа

(Irenaeus, Adv. Haer. I 25 = Hippolyt., Ref. VII 32, с сокращениями)

(1) Мир и все, что в нем, согласно последователям Карпократа (Καρλοκράτης), создано ангелами, которые гораздо ниже нерожденного Отца. Иисус был рожден от Иосифа, как и остальные люди, однако в отличие от остальных, благодаря особо чистой и сильной душе, он мог вспомнить все то, что видел в той области, где обитает нерожденный отец. По этой причине к нему была послана сила, благодаря которой он смог избежать власти творцов этого мира. Она свободно прошла через них и спустилась прямо к нему, как и к тем [душам], которые обнимают им подобное. Они говорят, что душа Иисуса воспитывалась по иудейским законам, однако презрела их все и смогла превозмочь телесные страдания, которые даны человеку, чтобы держать его в страхе перед законом.

---

<sup>6</sup> Это свидетельство интересно в свете недавнего опубликования коптского кодекса Чакас, в состав которого входит некое *Евангелие Иуды* – безусловно, другой текст. См. Кассер 2006.

<sup>7</sup> По Ипполиту – учился в Египте.

(2) Душа, которая, подобно душе Иисуса, в силах отвергнуть творцов архонтов, получает аналогичную силу и творит то же самое. И поскольку они пришли к заключению, что они подобны Иисусу, некоторые из них даже утверждают, то они сильнее его и его учеников, таких как Петр, Павел и другие апостолы. Они не ниже самого Иисуса. Их души происходят из той же области, а поэтому также отвергают творцов этого мира, достойны той же силы и вернутся назад в то же место. Ведь каждый, кто способен отвергнуть этот мир в большей мере, чем он, может стать больше его.

(3) Они славились своими магическими ухищрениями, заклинаниями, приворотными зельями, праздниками любви (φίλτρα τε καὶ χαρίτῆσι), духами-союзниками (παρέδροις<sup>8</sup>), «галлюциногенами» (ὄνειροπόμοις) и другими злодействами (κακοεργήματα<sup>9</sup>). Они утверждали, что обладают достаточной силой для того, чтобы победить как самих архонтов и создателей этого мира, так и все ими созданное...<sup>10</sup>

(4) ...Они говорили, что различие между злыми и добрыми делами – это только людское мнение (*sola enim humana opinione negotia mala et bona dicunt*). После воплощения душа должна пройти через все образы жизни и испробовать все дела. И если человек в течение одной жизни не свершит не только все то, что нам запрещено произносить и совершать, но и то, о чем мы не можем даже помыслить или поверить, что кто-то в нашем государстве в силах совершить такое, не пройдет через все жизненные удовольствия и ничего не оставит неиспробованным, то он не освободится и не уйдет, ничего не оставив позади. Поскольку если что-то все-таки останется, то душа снова будет послана в тело. Поэтому Иисус рассказывал такую притчу: «Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу. Истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта» (Мф. 5: 25 сл.). «Соперником», как они говорят, является один из ангелов этого мира, который зовется дьяволом и занимается тем, что при-

<sup>8</sup> Ср. Валентин, фрагмент E.

<sup>9</sup> Технический термин, противоположный *теургии*.

<sup>10</sup> Здесь Ириной обвиняет карпократов «во всех смертных», используя *абсолютно* те же слова, что и при описании безобразий Симона Мага и его последователей (Adv. Наег. I 23,4). О Симоне свидетельствуют Юстин (Apologia, 26,1–3), на котором базируется Ириной, а также Ипполит (Ref. VI 9,3–18; 19,5; 20,2–3), Климент (Strom. II 52,2), Ориген (Contra Celsum I 57) и другие христианские авторы.

водит души, которые покинули мир, к Князю (ad Principem).<sup>11</sup> Являясь первым из творцов этого мира, он передает эти души другому служащему ему ангелу, который заключает их в тела. Тело ведь, говорят они, – это темница [для души] (corpus enim dicunt esse carcerem). И слова: «Не выйдешь оттуда, пока не заплатишь все до последнего кодранта», они истолковывают в том смысле, что никому не избежать власти этих ангелов – творцов мира. И душа до тех пор подвержена перевоплощению, говорят они, пока не совершит все возможные в этом мире деяния. И только после этого она освобождается и отправляется к запредельному Отцу, который превыше ангелов, сотворивших мир, и в этом заключается спасение. Все души, как совершившие всевозможные действия после того, как пришли [в тело], так и претерпевающие перевоплощение из тела в тело, и так погружающиеся во все формы жизни, совершают и выплачивают свои долги, – все эти души освобождаются и более не должны воплощаться.

(5) В то, что они действительно совершают эти безбожные, неправедные и запретные дела, я не верю. Однако в их книгах так написано, и они сами так это представляют. Иисус, как они говорят, приватно учил своих учеников особым мистериям, которые сообщаются только наиболее достойным и верным. Люди спасаются благодаря вере и любви, все остальное – безразлично (ἀδιάφορα). И хотя людское мнение представляет одно злым, другое добрым, ничто не является злым по природе.

(6) Некоторые из них помечают своих учеников особым знаком за правым ухом. Так, Марцелина, которая прибыла в Рим во времена Аникета (ок. 154–165 гг.), была членом этой секты и совратила многих. Они сами называют себя гностиками. Они располагают изображениями Христа, некоторые из которых рисованные, а некоторые изготовлены из другого материала. Они говорят, что эти изображения изготовлены Пилатом в то время, когда Иисус был еще с людьми. Они коронуют эти образы и помещают их с изображениями мирских философов Пифагора, Платона, Аристотеля и др., и они совершают с ними другие обряды как язычники.

(Clemens, Strom. III 5,1–11,1)

(5,1) Последователи Карпократа и Епифана учили об общности жен, позоря тем самым имя Христа. (2) Епифан (Επιφάνης) этот, чьи книги у

<sup>11</sup> Ср. учение каинитов, о которых пишет Ириней (I 31,1–2), а также Тертуллиан (Adv. Omn. Haer. 2) и Епифаний (Panarion XXXVIII 2–5).

меня есть, был сыном Карпократа. Его мать звали Александрой. По отцу он происходил из Александрии, по матери – из Кефалеи. Прожил он всего семнадцать лет, и в Самах, что в Кефалее, его почитали как бога. Здесь был храм из камня, посвященный ему, жертвенник, священная роща и мусей<sup>12</sup>. Жители Кефалеи собирались в этом месте в новолуние, приносили Епифану жертвы и славили его день рождения возлияниями, молитвами и песнопениями.

(3) Его отец, помимо базового образования, научил его платонизму и преподавал знание монады (τῆς μοναδικῆς ὑνῶσεως<sup>13</sup>), откуда и проистекает ересь карпокрatian.

(6,1) В своей книге *О справедливости* он говорит так: «Божественная справедливость – это определенного рода социальное равенство.<sup>14</sup> Как небо покрывает равномерно всю землю и все звезды ночью видны одинаково, так и бог, подобно солнцу, которое является источником дня и отцом света,<sup>15</sup> в равной мере светит для всех, кто в силах видеть. И видят они все одинаково, (2) ибо он не различает между богатым и бедным, простолюдином и правителем, глупцом и разумным, женщиной и мужчиной, свободным и рабом. Не делает он исключения и для бессловесных животных, проливая свет в равной мере на всех тварей, не важно, злых или добрых, и таким образом устанавливает справедливость, поскольку никто не может иметь больше света, чем другие, или же утащить свет у своего соседа, чтобы у него было в два раза “светлее”. (3) Как солнце способствует произрастанию пищи для всего живого, так и общая справедливость не обделяет никого и дается всем в равной мере. Отдельному быку достается то же, что и всему их роду, отдельной свинье – все, что положено свиньям, а отдельной овце – все, что причитает-

---

<sup>12</sup> Учебное заведение?

<sup>13</sup> Очевидно, речь идет о гностической монаде, которая сначала была одна, затем породила идею, из союза с которой возник мир (Irenaeus, Adv. Haer. I 25). Следует отметить, что имеются свидетельства о том, что некие религиозные торжества, посвященные богу Harpocrates (прообразом которого был египетский бог Гор), проводились в Кефалее. Подобие имени этого бога имени Карпократа могло навеять Клименту это сопоставление. К тому же имя Епифан означает «воплотившееся божество». Однако такое отождествление Епифана сына Карпократа с неким богом, вероятно, является ошибкой. Как бы там ни было, Климент действительно располагал книгой Епифана, из которой далее идет цитата.

<sup>14</sup> Ср. [Платон] *Определения*, 411 e

<sup>15</sup> Отсюда ясно, что речь идет о солярном культе. Далее в тексте эта метафора продолжает развиваться.

ся всему их роду, и так далее. (4) Итак, справедливость для них – это общность [всего]. Семена всех растений, согласно их родам, равномерно рассеиваются по земле и являются общей пищей для всех травоядных животных. Все это не подчиняется никакому закону, дано всем в равной мере и кружится в складном танце (χορηγία συμφώνως), по щедрости того, кто все дает и всем управляет.

(7,1) Закон<sup>16</sup> природе не писан (οὐδὲ τὰ τῆς γενέσεως νόμον ἔχει γεγραμμένον), иначе бы его уже написали (μετεγράφη γὰρ ἄν<sup>17</sup>). Все живые существа осеменяют и рожают, кто как пожелает, поскольку [чувство] равноправия заложено в них самой справедливостью. Создатель всего и отец, руководствуясь принципом справедливости, дал каждому по “глазу”, чтобы смотреть, не различая между женским и мужским или разумным и неразумным. Он не внес никаких различий, но взирает на всех в равной мере и одинаково, заботясь, чтобы все имели равную долю. (2) Законы же, – говорит он далее, – будучи не в силах пресечь людское неразумие, сами способствуют беззаконию. Частная собственность (ἡ ἰδιότης), защищаемая законами, разрушает и дробит универсализм божественного закона». Очевидно, он превратно понял слова апостола: «Через закон познаю я грех».<sup>18</sup> (3) Он полагает, что различие между «моим» и «твоим» произошло благодаря закону, так что плоды земли, вещи и жены перестали быть общими. «Общими он создал виноградники, не запрещая пользоваться ими ни воробьям, ни вора. То же относится и к зерну, и к другим плодам. Именно это искажение принципа общности всего и утверждение частной собственности привело к идее воровства плодов и животных».<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Т.е. «закон, согласно которому следует размножаться».

<sup>17</sup> Это выражение может означать как *записали*, так и *изменили*.

<sup>18</sup> Рим. 7: 7.

<sup>19</sup> Такая теория происхождения частной собственности привлекала не только ранних христиан и гностиков. На заре французской революции Ж.- Ж. Руссо начинает вторую часть своего сочинения «О происхождении неравенства» такими словами: «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: “Это мое!” и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род человеческий тот, кто, выдернув колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: “Не верьте ему! Остерегитесь этого обманщика! Вы погибли, если забудете, что плоды земли принадлежат всем, а сама она – ничья!”». По всей видимости, наши гностики видели свою миссию именно в этом.

(8,1) «И если бог создал все общим для всех людей, то это относится также и к женщинам, и к мужчинам: и они имеют право сходиться, кто с кем желает, как это делают все животные, руководствуясь врожденным принципом равенства и справедливости. (2) Но те, кто воспитаны в таких обычаях, отрицают общность, которая объединяет все живое, говоря: “Мужчина должен жениться на одной женщине и жить только с нею”. Но ведь каждый должен делиться всем, что имеет, со всеми; так поступают все животные». (3) После этих слов, которые я процитировал буквально, он продолжает в том же духе и говорит следующее: «Сильный и неистребимый сексуальный инстинкт, который от природы присущ каждому мужчине и необходим для продления рода, не в силах уничтожить ни закон, ни обычай, поскольку это завет (δῶμα) бога». (4) Как же он может числиться среди наших, отрицая Закон и Евангелие столь явно? Ведь первое говорит: «Не прелюбодействуй», а последнее: «Тот, кто смотрит с вожделением, уже прелюбодействует». (5) «Не возжелай» говорит в законе единый бог, выражающий себя через Закон, Пророков и Евангелие. Именно он говорит: «Не возжелай жены ближнего».<sup>20</sup> «Ближним» для иудея является не иудей, скорее они есть духовные братья. Значит, «ближний» относится к представителям других народов. Но как может не быть ближним тот, кто причастен одному духу? Авраам был отцом не только иудеям, но и другим народам. (9,1) И поскольку прелюбодеяние и все бесстыдство, с ним связанное, каралось смертью, ясно, что это относится и к язычникам, чтобы всякий, следующий закону, мог услышать непосредственно от самого Господа: «Я же говорю вам, не возжелай!» Добавление личного местоимения я дополнительно усиливает этот запрет. (2) Карпократ же и Епифан восстают против бога. Далее в своей пресловутой книге (я имею в виду *О справедливости*) Епифан говорит следующее: (3) «Законодатель, должно быть, шутит, когда говорит: “Не возжелай”, добавляя к этому еще более неразумные слова “имущества ближнего”. Как же может тот, кто сам даровал живым стремление к продолжению рода, запретить это людям, разрешая всем другим существам? Высказывание “жены ближнего” выглядит в этом смысле еще смешнее, поскольку призывает превратить в частную собственность то, что принадлежит всем».

(10,1) Вот чему учат наши благородные карпократиане! Говорят, что они и им подобные – мужчины и женщины вместе – собираются на пи-

---

<sup>20</sup> Исход 20: 17; Рим. 7: 7.

ры, которые я не стал бы называть христианскими собраниями (ἀγύλην). И после насыщения

*К сытому приходит Киприда,—*

как говорится.<sup>21</sup> Тогда они опрокидывают лампы, гасят свет, чтобы он не осветил их развратную справедливость, и совокупаются, кто с кем хочет. Занимаясь групповым сексом во время ночных собраний, днем они требуют, чтобы каждая женщина, которую они пожелают, повиновалась закону, установленному Карпократом, ведь божественным его не назовешь. Такой же закон, как нетрудно догадаться, установлен Карпократом и для собак, свиней и козлов. (2) Подозреваю, что он превратно понял сказанное Платоном в *Государстве* о том, что жены должны быть общими. На самом деле это значит, что до замужества все женщины должны быть доступны каждому, кто их пожелает, подобно тому, как театр открыт для всех зрителей, однако после замужества женщина принадлежит одному мужчине и не является общей собственностью.<sup>22</sup> (11,1) Ксант в своей книге *О магах* говорит, что «маги допускали сексуальную связь со своими матерями, дочерьми и сестрами, разрешая такое совокупление по взаимному соглашению, не насильно или тайно, когда один мужчина берет себе жену другого».<sup>23</sup>

### 3. Сатурнин

(Irenaeus, Adv. Haer. I 24,1–2 = Hippolytus, Ref. VII,28)

(1) Вослед за этими последними [Симоном и Менандром] следуют Сатурнин [Saturninus у Ириней; Σατορνεῖλος у Ипполита, Ref. VII 28,1] из Антиохии близ Дафны и Василид. Учили они по-разному, один в Сирии, другой в Александрии. Как и Менандр, Сатурнин учил о едином и никому не ведомом Отце, который сотворил ангелов, архангелов, силы и власти. Весь

<sup>21</sup> Euripides, fr. inc. 895.

<sup>22</sup> Ср. *Государство* V 457 d. Такое толкование является полностью превратным. Платон допускает «коммунизм» только для правящего класса, где все имеют равный статус и вступают в связь только во время особых праздников, распределяя партнеров по жребию. Однако представители этого класса должны особенно строго воздерживаться от сексуальных излишеств. Впрочем, Климент не уникален в своей интерпретации, и нечто подобное можно найти у Эпиктета (II 4, 8–10).

<sup>23</sup> Ксант (Xanthos) Лидийский, историк V в. до н. э., см. FGhN 2 A 90.3 C 765.

мир, равно как и человек, является творением семи ангелов. Однако когда из запредельной выси неожиданно появился сияющий образ, который они не могли ухватить, поскольку он немедленно поднялся в недостижимую высь, они воскликнули: «Сотворим человека по [этому] образу и подобию» (Быт. 1: 26). Так они и поступили, как он говорит, однако их творение не могло даже встать и ползало как червь, поскольку его творцы не обладали достаточной силой. Тогда высшая сила сжалась над этим творением, поскольку оно было создано по его образу, и послало искру жизни (σπινθήρα ζωής – scintilla vitae), которая поставила его на ноги, снабдила членами и оживила. Эта искра жизни, как он говорит, после смерти устремляется вверх и соединяется с тем, что ей родственно, а остальное также возвращается в то, из чего оно произошло.

(2) Спаситель не рожден, бестелесен, лишен какой-либо формы, однако явился в образе человека. Бог иудеев, по его словам, – это один из ангелов. Поскольку архонты хотели уничтожить Отца, целью прихода Христа были борьба с богом иудеев и спасение тех, кто верит в него, то есть тех, в ком жива искра. Он первым учил о том, что ангелы сотворили два типа людей – один злобный род, другой благой. Демоны помогают злему роду, спаситель же пришел для того, чтобы уничтожить демонов и злых людей и спасти благой род. Совокупление и рождение также являются делами Сатаны. Кроме того, приверженцы этого учения воздерживаются от употребления мяса, многих соблазняя своей показной праведностью. Что касается пророчеств, то некоторые из них произнесены ангелами, творцами этого мира, а некоторые – Сатаной, о коем он говорит как об ангеле, который борется против творцов этого мира и особенно против бога иудеев.

#### 4. Каиниты

(Irenaeus, Adv. Haer. I 31,1–2)

(1) Далее, некоторые еще говорят, что Каин происходит от высшей силы, и признают Ешуа, род Кора и Содомитов в качестве подобных себе. Творец воевал с ними, но никто из них не пострадал, поскольку София сумела сохранить и вернуть себе все то, что принадлежало ей. Все это прекрасно понимал Иуда-предатель, и единственный из апостолов понял истину и совершил таинство предательства, посредством которого, по их словам, все земное отделяется от небесного. Они создали ложную книгу, которая называется *Евангелием Иуды*.

(2) Кроме того, я собрал (*college*<sup>24</sup>) их сочинения, в которых они призывают разрушить творение Матки (*Hystera*): именно так они называют ту сущность, которая сотворила небо и землю. При этом, как и для карпократов, спасение, по их мнению, невозможно до тех пор, пока человек лично не испытал всего. И с каждым греховным и непотребным делом связан некий ангел, который слышит их слова и поощряет к совершению наглого и нечистого акта.<sup>25</sup> Значимость каждого свершенного действия они скрепляют обращением к ангелу: «О, ангел! Я завершаю твою работу. Я доведу ее до конца». Согласно их доктрине, совершенным гносисом является бесстрашное исполнение таких действий, которые не позволительно даже упоминать.

(Tertullian, *Adv. Omn. Haer.* 2)

...Они славили Каина как зачатого могучей силой, которая действовала через него. Напротив, Авель был зачат и произведен низшей силой и, следовательно, оказывался низшим. Те, кто утверждал это, славили также и Иуду-предателя, говоря, что он удивителен и велик потому, что по их словам, принес многие блага человеческой расе. Поэтому некоторые из них думали, что Иуда заслуживает по этой причине благодарности. «Иуда, – говорят они, – заметив, что Христос собирался отказаться от истины, предал его, чтобы истина не была низвергнута». Другие возражают, говоря: «Поскольку силы этого мира не желали, чтобы Христос страдал и человеческий род получил спасение через его смерть, он предал Христа ради спасения людей; чтобы спасение, которому силы, противодействующие страстям Христа, препятствовали, не было полностью предотвращено; и чтобы спасение человеческого рода через страсти Христа не было отложено».

(Eriphanius, *Panarion* XXXVIII 2,4–5)

(4) Нам в руки попала также книга, в которой они говорят безбожные вещи, в том числе такие: «Это, – сказано, – ангел, который ослепил Мои-

<sup>24</sup> Скорее всего, не указание на конкретное сочинение, а реконструкцию, которую Ириней «собрал воедино». Учитывая краткость изложения, можно предположить, что Ириней здесь просто пересказывает свой источник – какую-то ересиологическую сумму.

<sup>25</sup> Et in unoquoque peccatorum et turpium operationum Angelum adistere, et operantem audere audaciam et immunditiam inferred. – ...Некий Ангел присутствует при каждом деле. Наглость и нечестие, которым сопровождается это действие (то есть бранные слова?), они совершают его именем.

сея, и эти ангелы скрыли тех, кто был с Кореем, Дафаном и Авироном (Числ. 16), и отвели их в другое место». (5) И еще они сочинили книгу, приписав ее апостолу Павлу, полную невыразимых вещей, из тех, которые в ходу у так называемых гностиков, и назвали ее *Вознесение Павла*; назвали они ее так на том основании, что, по словам самого апостола, он был вознесен на третье небо и слышал там неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать (II Кор. 12: 4). Именно таковы, как они говорят, [эти] неизреченные слова.

## 5. Маркион

Маркион был современником Василида.<sup>26</sup> Этот теолог и активный политический деятель основал отдельную церковь, которая, по словам Тертуллиана, заполнила собой весь мир и просуществовала до V–VI вв., затем, вероятно, слившись с манихеизмом. Известно, что он предпринял первый опыт составления канона писания. Существующие в то время книги были подвергнуты им строгому отбору, и только *Евангелие от Луки* и 10 посланий были включены в канон.

Маркион не был гностиком в собственном смысле этого слова и, вероятно, не имел ничего общего с гностическими школами. Однако многие особенности его системы находят место в истории гностицизма. Краеугольным камнем учения Маркиона является непримиримая антитеза бога закона и бога спасения. Бог Ветхого Завета, творец этого мира, справедлив, но безжалостен, а значит, несовершенен. Добрый или иной бог, существует невидимо и неведомо для творца этого мира. Свидетельства из Ветхого и Нового Заветов о различии этих божеств были собраны Маркионом в трактате *Антитезы*. Содержание этого трактата нетрудно себе представить. Новое откровение – это дело одного только высшего бога-отца. Он послал своего сына Иисуса, который явился в этот мир в образе человека. Тело его было неким фантомом и служило средством передвижения по миру зла. Спасает он, что не удивительно, в основном язычников, потомков Каина, содомитов, в общем, всех, кто был осужден в Ветхом Завете, в то время как праведные иудеи остаются, где и были, – в Аду.

Этика маркионитов – последовательно и предельно аскетическая – подробно рассматривается Климентом Александрийским (в основном во второй и третьей книгах *Стромат*). Человеческая природа неисправимо испорчена, говорит Маркион, поэтому полный аскетизм необходим для спасения души.

---

<sup>26</sup> Сведения о нем содержатся, у Иринея (I 27,1 sq.), Климента (passim), Оригена, Евсевия, Епифания и других ересиологов. Тертуллиан посвятил критике Маркиона отдельный трактат. Классическое исследование: Harnack 1924. Современная оценка: Williams 1994. О Маркионе и его последователях существует большая литература. См. Aland 1973; Quispel 1998; Räisänen 1997; May-Greschat 2002 (в частности, статья: Löhr 2002, 131–146).

Как мы видим, учение Маркиона существенно отличается от гностического, по крайней мере, в двух отношениях. В системе Маркиона нет никаких следов гностической мифологии, равно как и учения о спасении избранных по природе. В числе предшественников Маркиона Иринея называет Кердона и его «неверного ученика» Апеллеса, которого Ипполит, впрочем, зачисляет в последователи Маркиона.<sup>27</sup> Здесь же уместно поместить свидетельство о Севере, которого ересиологи помещают после Апеллеса. В отличие от учения Маркиона, воззрения этих авторов определено гностические.

(Irenaeus, Adv. Haer. I 27,2–3, с сокращениями)

(2) Его последователем был Маркион (Μαρκίων) с Понта, который развил свое учение, пороча того бога, которого возвещают закон и пророки, называя его творцом всех зол, причиной войн, непоследовательным и противоречивым. Иисус, посланный богом, который превыше творца этого мира, пришел в телесном облике в Иудею во времена правления Понтия Пилата, прокуратора Тиберия Цезаря, для того, чтобы те, кто жил в то время в Иудее, оставили пророков и закон и все дела того бога, который сотворил этот мир и которого Маркион называет Космократором. Кроме того, он обрезал *Евангелие от Луки*, удалив оттуда все, что касается рождения Господа, удалив многое из его учения, а именно все те места, в которых тот явно называет творца этого мира своим отцом... Он также сократил (abscidit) послания апостола Павла...

(3) Он утверждает, что спасение возможно только для тех душ, которые разделяют его учение, в то время как тело, будучи земным по природе, не может спастись... Кроме того, он говорит, что Каин и ему подобные, а также содомиты, египтяне и язычники были спасены Господом, когда тот снизошел в Ад, поскольку они устремились за ним, и он взял их на небо, в то время как Авель, Энох, Ной и другие праведники, а также Авраам и другие патриархи, вместе с пророками и всеми теми, кто был послушен богу, не спаслись, как и змей, о котором он также говорит. Эти люди, по его словам, знали, что их бог постоянно испытывает их, и поэтому они не последовали за Иисусом и не поверили его призыву, а поэтому их души остались в Аду.

---

<sup>27</sup> Дополнительные данные о нем можно найти у Евсевия (Hist. Eccl. V 12), где приводятся выдержки из труда противника Апеллеса Родона.

## 6. Кердон

(Irenaeus, Adv. Haer. I 27,1)

Кердон (Κέρδων), который следовал за приверженцами Симона и прибыл в Рим во времена Гигина, девятого епископа со времен апостолов (ок. 138–142 гг.), утверждал, что тот бог, о котором говорит закон и пророки, отличается от отца нашего Господа Иисуса Христа. Ибо первый известен, другой пребывает втайне, первый справедлив, второй благ.

## 7. Апеллес

(Hippolytus, Ref. VII 38,1–5)

(1) Апеллес (Ἀπελλᾶς), который за ними следует, учил о следующем: существует первый благой бог, подобный тому, о котором говорит Маркион, за ним идет праведный творец всего сущего, третьим является тот огненный бог, который говорил с Моисеем, наконец, существует и четвертый, причина всякого зла. Этих он называет ангелами.

(2) Закон и пророков он не жалует, говоря, что все, созданное людьми, ложно. Из Евангелия и апостольских писаний он выбирает только то, что ему нравится. С другой стороны, он проповедует слова некой пророчицы Филумены. Христос произошел от высшей силы, то есть от благого, и является его сыном.

(3) Тот, который явился, как он говорит, не рожден девственницей и не бестелесен, но взял по части от всех субстанций, то есть от горячего, холодного, влажного и сухого, и сделал из этого тело. В этом теле он скрывался от космических сил, пока был в мире.

(4) Когда его распяли иудеи, он умер и воскрес на третий день, и явился своим ученикам для того, чтобы показать им отметины от гвоздей, дабы они не подумали, что он был фантомом. (5) Тело, которое он им показал, он затем вернул земле, так как не принимает ничего чуждого; воспользовавшись им в течение положенного времени, он затем вернул каждой [части материи] то, что ей принадлежало, разрушив телесные связи, отдав горячее горячему, холодное холодному, влажное влажному и сухое сухому; и вознесся к своему отцу, оставив после себя семя жизни в мире, через своих учеников, для тех, кто верит в него.

(Tertullian, De anima 23)

Апеллес говорит, что души были выманены огненным ангелом, богом Израиля и нашим, из их занебесных обителей с помощью земной пищи, а затем привязаны к грешной плоти.

(Eriphanius, Panarion XLIV 2,6)

[Апеллес] ...стремился показать, что в речениях сказано им самим [Христом], а что демиургом. «По этой причине, – по его словам, – он заповедовал: *поступайте как опытные менялы*. То есть, пробуйте все писание, выбирая то, что полезно».

## 8. Север

(Eriphanius, Panarion XLV 1,1–2, 3; 4,1.9)

(1,1) За ними (Лукианом и Апеллесом) последовал Север (Σευήρος), либо их современник, либо живший примерно в это же время...

(3) Он также приписывает творение нашего мира властям и силам. В неименуемой выси и зоне находится благой бог. (4) Дьявол, как он говорит, приходится сыном великому правителю, правящему сонмом сил, причем иногда он называет его Саваоф, а иногда – Ялдаваоф. Роденный им и является змеем. (5) Он был сброшен вниз высшей силой и, извиваясь на своем пути вниз, впал в безумную страсть и совокупился с землей, как с женщиной. Из его семени возникло виноградное дерево. (6) То обстоятельство, что виноградная лоза извивается, он истолковывает мистически, говоря, что, по причине того, что виноградное дерево лишено симметрии, оно так искривлено. Белое вино он сравнивает со змеем, а красное – с драконом. Виноградины подобны каплям или сгусткам яда, а завитки каждого побега подобны спирали, только короткие и круглые... (8) Поэтому вино затуманивает разум человека. Иногда вызывая сексуальное желание, иногда приводя в неистовство. Кроме того, оно вызывает состояние ярости, так как тело легко поддается силе вина и отраве вышеупомянутого дракона. На этом основании они полнотью воздерживаются от вина.

(2,1) Они утверждают, что женщина – это тоже дело рук Сатаны... поэтому все те, кто вступает в брак, тем самым сотрудничают с Сатаной. (2) Но и мужчина также наполовину происходит от бога, а наполовину – от Сатаны. Верхняя часть, говорит он, создана богом, а та, что ниже

пупка, – злой силой. (3) Поэтому все то, что вызывает наслаждение, происходит из этой низшей части...

(4,1) Они, как мы слышали, используют некоторые апокрифы, однако не пренебрегают и общими книгами, выбирая из них то, что им нравится, и истолковывая совершенно превратным образом... (9) Об этой ереси я говорю кратко, поскольку, как кажется, очень немногие ныне придерживаются ее, разве что в верхних областях [в Верхнем Египте].

## ВАСИЛИД И ИСИДОР

Василид, гностик и христианский философ, который жил в Александрии в первой половине второго века во времена Адриана и Антонина Пия (что позволяет поместить его *floruit* около 132–135 гг. н. э.<sup>1</sup>), был активным преподавателем, наставником и достаточно оригинальным мыслителем. Никаких деталей о его жизни и карьере не сохранилось, из его трудов, вероятно многочисленных, осталось только несколько фрагментов.

Помимо создания своеобразного учения о первых принципах, которое имеет много общего с гностическим мифом, но излагается совершенно по-разному Иринеем (а вслед за ним Епифанием, Филастером и Псевдо-Тертуллианом) и Ипполитом,<sup>2</sup> Василид был христианским теологом, серьезно занимался писанием и сочинил многочисленные толкования на них. Он писал гимны<sup>3</sup> и даже опубликовал свое издание Евангелия. Сообщается о принадлежащих ему 24 книгах экзегетического характера, из которых сохранился один фрагмент. Толкования эти, однако, были довольно странные. Например, среди них были комментарии на книги неизвестных нам авторитетов вроде Барнофа и Барнаббы, которых, вероятно, никогда не было. Евсевий говорит, что Василид и его последователи специально придумали все это для того, чтобы дурачить публику (*Церковная история* IV 7, 6–8). Исидор написал комментарий на пророка Пархора – также неведомый нам авторитет. Согласно Оригену, Василид сочинил Евангелие.<sup>4</sup> Вероятно, речь идет о труде вроде *Диатессарона* Татиана или *Гексаплы* самого Оригена.

Почти все фрагменты из утраченных произведений Василида сохранены Климентом. Отношение Климента к Василиду скорее критическое, нежели враждебное, оставляет надежду, что его свидетельствам можно доверять, тем более что они во многом совпадают с тем, что нам сообщают ересиологи. Однако проблема заключается в том, что отделить воззрения самого Василида от его последователей и критиков, базируясь на Клименте, практически невозможно. Один фрагмент Василида сохранен другим александрийским философом – Оригеном.

Несколько фрагментов из произведений «сына» и последователя Василида Исидора, которые касаются в основном вопросов этических, также сохранены Климентом.

<sup>1</sup> Clemens, Strom. VII 106, 4; Ieronymus, De viris ill. 21.

<sup>2</sup> См. Irenaeus, Adv. Haer. I 114,3–7 и Hippolytus, Ref. VII 20,1–27,13.

<sup>3</sup> Canon Muratori 83.

<sup>4</sup> Origen., Hom. in Luc. 1; Hegemonius, Acta Archelai 67, 5.

Философия Василида и его «сына» и ученика Исидора (оба этих автора имеют много общих черт) выглядит синкретично и содержит в себе явные платонические, неопифагорейские и стоические элементы. Стоический детерминизм особенно явно виден в его учении о спасении, вере и гносисе.

Философско-мифологическая система Василида, которую невозможно восстановить, основываясь только на фрагментах, излагается очень по-разному Иринею и Ипполитом.<sup>5</sup> По Иринею, из нерожденного начала произошли шесть сил, которые породили целую иерархию ангелов. Низшие в этой иерархии создали мир. Их глава, иудейский бог, пожелал подчинить иудейскому народу все остальные нации. Так началась война. По этой причине высший бог послал свой ум или Христа для того, чтобы тот освободил верящих в него от власти ангелов. Он не страдал, но обманул иудеев, вместо себя предав им некоего Симона из Кирены. Симон был распят в его образе, а он посмеялся над палачами. Следовательно, нет смысла верить в распятого (у Ипполита такого заключения не делается). Последователи Василида, по Иринею, увлекаются магией и ведут распущенный образ жизни. Свидетельства Ипполита и Климента это не подтверждают. Климент, правда, говорит, что последователи испортили учение самого основателя школы.

Согласно Ипполиту, бог Василида воистину превыше бытия и мышления и поэтому называется не-сущим.<sup>6</sup> Мир возникает в прямом смысле из ничего, причем и сам сначала также является ничем, неким не-сущим мировым семенем, возможностью всего.

«В этом семени, – говорит Ипполит, – богом было заложено все то, что можно было уже назвать, и все то, о чем ничего нельзя было сказать, поскольку оно еще не проявилось и соответствовало тому миру, который должен был еще с необходимостью возникнуть из этого семени, и в положенный срок должен был вырасти и развиться».

При этом, по словам ересиолога, Василид

«...всячески избегает и боится говорить об эманации. Вместо этого... эти люди говорят: “Да будет свет, и стал свет”. Откуда же свет? Ниоткуда, поскольку, по его словам, не сказано, откуда он происходит, просто говорится, что он произошел из голоса, который говорил это. Ибо говорящий не суще-

---

<sup>5</sup> Как и в случае с Валентином, Иринею рисует мифологическую картину, а Ипполит представляет учение Валентина скорее в платонических и пифагорейских тонах. Но, как это легко увидеть из текстов, каждый из ересиологов выполняет свою задачу, явно или неявно поставленную. Ипполит все гностические школы стремится возвести к греческой философии (приписывая, например, Megale Aporphasis Симону Магу), а в глазах Иринея весь гносис наминает Валентина.

<sup>6</sup> Особого внимания заслуживает в этой связи статья Whittaker 1969.

ствует, точно так же не существует и то, о чем сказано. Семя мира произошло из несущего, из того слова (логоса), которое сказало: «Да будет свет».

Этот абсолютный трансцендентализм, с одной стороны, является развитием популярных философских идей, как это справедливо отмечает Ипполит, хотя его сравнения с Аристотелем несколько неудачны (поскольку не с ним нужно было сравнивать, а с неопифагорейскими текстами, также ему известными), а с другой – представляют собой философское толкование на книгу Бытия. О *creatio ex nihilo*, насколько можно судить, из христианских теологов Василид говорит одним из первых. Во всяком случае, Ипполиту эта идея еще не понятна.<sup>7</sup>

Мышление Василида психологично, исторично и эсхатологично.<sup>8</sup> Александрийский мистик учит об обретении гносиса как о пробуждении внутренней природы человека. «Мы люди, а не свиньи!» – говорит он, по свидетельству Епифания, поэтому нам свойственно стремление ввысь, к тому, что лежит за пределами этого мира. Таким образом, гносис – это «знание себя», своей истинной природы, сокрытой в глубинах души. Примечательно, что он различает между душой и духом. Душа является, по его представлению, хотя и бессмертной, но всего лишь оболочкой, в которой обитает дух, неизреченное семя высшей природы. Истинное «я» – это только дух, душа же навеки обречена жить в этом мире. Она не может покинуть его, высшие сферы для нее столь же смертельны, как воздух для рыбы.

Мировая история делится Василидом на три этапа, причем кардинальным моментом является акт откровения. Неизреченное начало просвещает этот мир, точнее, тех, кто в силах понять. Причем и здесь Василид остается верным своему трансцендентализму. Мир устроен иерархично, и эта иерархия не может быть нарушена. Высшая сила ни при каких обстоятельствах не пересекает предела, который разделяет этот мир и тот. Благая весть является *информацией*, которая передается при посредстве нескольких, заблаговременно установленных передатчиков. Эффект, который она производит, также носит чисто информационный характер: она приносит знание. Примечательно, что из этого сообщения следует, что, по Василиду, в мире не существует никакого конфликта, столь характерного для многих других гностических систем. Все предустановленно заранее и происходит мирно, эволюционным путем. В конце мир будет избавлен от мук, но погрузится в вечное забвение и будет существовать вечно как механизм без боли и потустороннего вмешательства.

---

<sup>7</sup> Подробнее см. Мау 1994, 62–84.

<sup>8</sup> Об этом подробно см. Quispel 1974, I, 103–133.

### 1. Биографические и исторические свидетельства

(Clemens, Strom. VII 106,4)

Господь присутствовал на этой земле и учил во времена Августа и Тиберия, апостолы, включая Павла, совершили свою миссию во времена Нерона. Примерно в это же время, при императоре Адриане, появились те, кто измыслил все ереси. И все это продолжалось до начала правления Антония. Я имею в виду таких, как Василид (Βασιλείδης), который говорит, что учился у Главка – переводчика Петра, как они полагают.

(Clemens, Strom. I 146,1–3)

(1) Последователи Василида празднуют также и день крещения Христа Иисуса, проводя ночь накануне его за чтением. (2) Они говорят, что крещение Господа последовало на 15-м году царствования Тиберия Цезаря в 15-й день месяца Туби. Иные же утверждают, что это случилось в 11-й день указанного месяца. (3) Некоторые из тех, кто тщательно исследует малейшие подробности страданий нашего Господа, утверждают, что это случилось на 16-м году царствования Тиберия Цезаря в 25-й день месяца Фаменофа; другие же – в 25-й день месяца Фармуфи; третьи утверждают, что это последовало в 19-й день месяца Фармуфи. Иные из них говорят, что он родился 24-го или 25-го дня месяца Фармуфи.

### 2. Огдоада

(Clemens, Strom. IV 162,1)

Василид считает, что Справедливость и ее дочь Умиротворенность представляют собой ипостаси,<sup>9</sup> пребывающие в определенном порядке в Огдоаде.<sup>10</sup>

### 3. Уникальность мира

(Clemens, Strom. V 74,3)

Моисей, запрещая возводить алтари и святилища во многих местах, тем самым провозглашает не только тот факт, что мир создан единожды

<sup>9</sup> Ипостась, особая сущность, является здесь техническим термином. Ср. Валентин, свидетельство В, где также говорится об ипостасях.

<sup>10</sup> Структура Огдоады описывается Иринеем (I 24,3). Кроме двух перечисленных ипостасей, в ней находятся Отец, Ум, Логос, Умеренность (Фронесис), Мудрость и Сила.

(μονογενῆ τε κόσμον), как говорит Василид, но также и то, что бог един, чего уже не найти у Василида.

#### 4. Страх архонтов

(Strom. II 35,5–36,1)

(35,5) «Страх Божий – начало мудрости» (Пс. 110: 10). (36,1) Интерпретируя эти слова, последователи Василида говорят, что архонт, услышав слова духа-служителя (τοῦ διακονουμένου πνεύματος),<sup>11</sup> был потрясен, не ожидая услышать и увидеть столь великую и благую весть. Это его потрясение было названо страхом, который является началом мудрости, распределяющей, разделяющей, совершенствующей и восстанавливающей. Ведь [бог] сущий надо всем отправляет [духа или благую весть?], давая начало не только космосу, но и разделению избранных [родов].

#### 5. О смысле исповеди веры

(Clemens, Strom. IV 81,1–87,2)

(81,1) Василид в двадцать третьей книге своего *Экзегетика*, относительно тех, кто преследуется за свое свидетельство, весьма пространно высказывается таким образом:

«(2) Я говорю о тех, кто претерпевает вышеупомянутые страдания, что они несомненно удостоены такой чести [самим богом], поскольку многие их иные прегрешения остались незамеченными, однако благостью того, кто вел их, они привлечены к ответственности со всем за другое, дабы не страдали как те, кто наказывается за общепризнанные преступления, и не были осуждены как прелюбодеи или преступники, но за то, что они христиане. И это придает им силу все терпеть и никак не выказывать свои страдания. (3) А если среди пострадавших встретится такой человек, который не грешил вовсе, что редко случается, он окажется среди преследуемых не потому, что некая злая сила злоумышляет против него, но как младенец, который также страдает, хотя и, очевидно, не грешил».

(82,1) Далее он говорит следующее:

---

<sup>11</sup> Cf. Excerpta ex Theotodo 16, где Климент полагает, что речь здесь идет о Святом Духе, который валентиниане называют Духом Замысла Отца, а последователи Василида – Служителем.

«Подобно тому, как младенец, который не согрешил ранее и не совершил никакого реального греха, однако содержащий в себе греховность [от природы], получает пользу от того, что он подвергается наказанию и пожинает их плоды, так и взрослый человек, даже если он не совершил греха, может тем не менее пострадать; и страдает он так, как страдал бы младенец, поскольку и в нем содержится греховность, однако он не имел возможности проявить ее, а значит, то обстоятельство, что он не согрешил, не может быть вменено ему в заслугу. Он также не может считаться вполне безгрешным. (2) Стремящийся совершить прелюбодеяние уже может считаться прелюбодеем, даже если он не имел такой возможности, а замышлявший убийство уже убийца, даже если он не в силах осуществить задуманное; точно так же обстоят дела и в случае с несогрешившим вовсе, о котором я говорю: если я вижу его страдающим, даже если он не совершил ничего, я называю и его плохим, поскольку он хотел согрешить. Я готов скорее принять это положение, нежели признать, что провидение может быть злым».

(83,1) Немного далее он говорит о Господе так, как если бы тот был простым человеком:

«Если вы оставите в стороне все эти рассуждения и укажете мне на какого-нибудь человека, говоря: “Вот он, наверное, грешник, поскольку страдает”, – я вам отвечу, если вы в силах следовать за ходом моей мысли: “Он не грешил, но, как младенец, должен страдать”. Однако если вы будете настаивать и далее, я вам отвечу, что на какого бы человека вы ни указали, он всего лишь человек, и только бог праведен. Ибо, как сказал некто: “Никто не чист от грязи” (Иов 14: 4)».

(2) По Василиду получается, что душа согрешила в предыдущей жизни, поэтому страдает здесь; при этом избранные искупают грехи героически, посредством мученичества, а остальные очищаются каждый как придется. Как же это воззрение может быть верным, если оказывается, что от нас зависит, признаемся ли мы и понесем ли наказание? Ведь провидение попустительствует и тем, кто отречется, согласно Василиду. (84,1) Спросим его: а как же быть с исповедником, который схвачен? Он свидетельствует и страдает в силу провидения или нет? Отрекшись, он избежит преследования. (2) Стремясь уйти от ответа и отрицая необходимость наказания для такого человека, но тем не менее утверждая, что наказание отрекшихся также происходит в силу провидения, он тем самым неволь-

но свидетельствует против своих же слов. (3) И что же остается тогда от той славной награды, которая ожидает на небесах пострадавшего за свое свидетельство? Если провидение не позволяет грешнику пожать плоды греха, то это двойная несправедливость. Ибо оно не только не спасает того, кто претерпевает наказание ради праведности, но и помогает тому, кто стремится согрешить; ведь как только он замыслил это дело, оно предотвращает его совершение, тем самым давая несправедливую поблажку грешнику. (85,1) Сколь нечестиво обожествлять дьявола и приравнять Господа к грешному человеку! Дьявол искушает нас, зная кто мы, при этом не зная, согласимся ли мы следовать ему. Поэтому он пытается отвлечь нас от веры, стремясь подчинить себе. И это все, что позволено ему, отчасти ради нашего собственного спасения, дабы мы извлекли пользу из заповедей, отчасти, чтобы смутить того, кто стремится к обману и неизменно обламывается, отчасти же для наставления принадлежащих к церкви и к стыду толпы, удивляющейся такой выдержке. (2) Если же исповедь сама по себе уже является наградой за страдание, а значит, и вера и учение, благодаря которым люди идут на это, также оказываются причинами страданий, то можно ли придумать более абсурдное суждение? (3) О том же, что учение о душах, якобы переселяющихся из тела в тело, также является измышлением дьявола, мы скажем в ином месте. Здесь же к вышесказанному добавим следующее. Где [у Василида] говорится о вере в награду за грехи, совершенные до принятия мук? Где любовь к богу,<sup>12</sup> которую питает казнимый и претерпевающий за истину? Где говорится о награде исповеднику и наказании отступнику? К чему правильное поведение, умерщвление плоти и воздержание от неприятия по отношению к любой твари?

(86,1) И если, как говорит сам Василид, одна часть того, что называется волей бога, есть [заповедь] любить всё (а они используют слово «всё» (ἅπαντα) как термин, обозначающий «полноту всего»), то вторая часть состоит в том, чтобы не желать ничего, а третья – ничему не завидовать, значит, по воле бога все это также будет наказанием...

Одно из двух: либо гонения являются благим делом, происходящим по воле бога, либо осуждаемые и преследуемые невиновны. (3) Ведь ничто в этом мире не происходит без воли Господа. Остается заключить, что бог не преследует, поскольку только так можно спасти и провидение и благодать божию. (87,1) Избегая предположения, что он сам спо-

---

<sup>12</sup> Это примечание Климента очень точно подмечает особенность всех гностических учений: действительно, гностики очень редко говорят о любви.

собствует осуждению (ибо так думать не следует), мы приходим к убеждению, что он не препятствует тем, кто вершит все это, однако грехи своих врагов неизменно обращает во благо. (2) «Разрушу стены, – говорит он, – и будет он попираем».<sup>13</sup> Провидение – это средство воспитания для большинства – за их личные грехи, а для Господа и апостолов – за наши.

#### 6. «Я в этом мире странник»

(Strom. IV 165,3)

«Странник, – говорит он, – я на этой земле и чужак среди вас». Странником в этом мире, согласно Василиду, избранный называет себя потому, что место ему от природы за пределами этого космоса.<sup>14</sup>

#### 7. Прощение грехов

(Strom. IV 153,3)

Василид говорит, что не все [проступки] простительны, но только те, что совершены невольно и по недоразумению.

#### 8. Вера избранных

(Strom. II 10,1–11,2)

(10,1) Последователи Василида считают, что вера – это естественная предрасположенность (φυσικὴν ἠγούνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην), которая, однако, базируется на избранности (ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς). Вера позволяет достигать знаний (τὰ μαθήματα), минуя доказательство, посредством разумного схватывания (καταλήψει νοητικῆ). (2) Валентиниане оставляют веру таким простакам (τοῖς ἀπλοῖς), как мы, себя же считают уже спасенными по природе через гносис, поскольку [от остальных родов] их отличает семя высшей природы, в них вложенное. [Гносис] отличается от веры, говорят они, как духовное от материального. (3) Далее последователи Василида считают, что [сила] веры и [степень] избранности индивидуальны и что степень избранности, которая имеет природу сверхъестественную, определяет ту силу веры, которую каждый может достичь в этом мире. Дар веры, говорят они, пропорционален степени надежды каждого.

<sup>13</sup> Ис. 5: 5.

<sup>14</sup> Ср. Быт. 23: 4; Пс. 39: 12.

(11,1) Но если вера есть естественное преимущество нашей природы, то она уже не есть дело добровольного и непринужденного выбора. Неверующий не несет ответственности и не может быть осужден по справедливости, ибо не по своей вине не верил. Различие между верой и неверием, далее, не может рассматриваться как законное основание для вознаграждения или осуждения, ибо и то и другое возникает из естественной и внутренней необходимости, предопределенной универсальной силой. В этом случае оказывается, что мы подобны неким неодушевленным марионеткам, всецело зависящим от сил природы, а значит желание наше, равно как и нежелание, предопределены заранее силою необходимости. (2) Нет нужды тогда вдаваться далее в вопрос о том, что собой представляет это животное, наделенное желаниями, которое контролируется необходимостью и приводится в действие некоей внешней силой.<sup>15</sup> К чему тогда приведет раскаяние в неверии, за которым следует прощение грехов? Нет тогда и дара крещения, получаемого от логоса, нет печати благословения, нет сына, нет и отца. И бог становится лишь слепым распределителем природных даров, нисколько не заботящимся о началах спасения и вере, возникающей в результате свободного волеизлияния.

(Strom. II 27, 2)

Последователи Василида определяют веру как согласие (συγκατάθεσιν) души на признание факта существования таких вещей, которые, не будучи непосредственно наличествующими, не доступны нашим чувствам. Надежда есть предвкушение обладания каким-либо благом, что также невозможно без веры. Верным (πίστος) же является тот, кто надежно хранит доверенное ему в целостности и сохранности.

(Strom. V 3, 2–3)

Если кто знает бога по природе (φύσει), как это представляет Василид, считая высшую веру интуицией [разумением?] и царствием, и творением всяких благ, и сущностью, достойной занять место рядом с творцом, тогда вера оказывается сущностью, а не свободой, природой и субстанцией [ипостасью], невыразимой красотой свободного творчества, а не рациональным выбором свободной души.<sup>16</sup> Но тогда все заповеди Вет-

<sup>15</sup> Cf. Chrysippus, Fr. phys. 988 Arnim (SVF III).

<sup>16</sup> εἰ γὰρ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἶεται, [τὴν] νόησιν τὴν ἐξάρετον πίστιν ἄμα καὶ βασιλείαν καὶ καλῶν κτίσιν, † οὐσίας ἀξίαν τοῦ ποιήσαντος πλῆσιον ὑπάρχειν αὐτῆν, ἐρμηνεύων, οὐσίαν, ἀλλ' οὐκ ἐξουσίαν, καὶ φύσιν καὶ

хого и Нового Заветов не являются необходимыми, поскольку спасение возможно по природе, как полагает Валентин, или же поскольку каждый верен и избран по природе, как думает Василид.

### 9. *Перевоплощение души*

(Origen., In Rom. V 1)

«Я умер» (Рим. 7: 9), – говорит Павел, в смысле: начался счет моим грехам. Василид же, не желая признавать, что это изречение относится к естественному закону, приписал к этим словам апостола абсурдные и богохульственные сказки. Основываясь на изречении апостола, он пытается обосновать доктрину о перевоплощении, то есть учение о том, что душа переселяется из одного тела в другое. Он говорит следующее:

«Апостол сказал: “Я жил, когда не было закона” (Рим. 7: 9), имея в виду, что перед тем, как воплотиться в это тело, он жил в другом, которое неподвластно закону, например в теле животного или птицы».<sup>17</sup>

### 10. *Фрагмент из первой книги Толкований Исидора*

(Clemens, Strom. VI 52,1–53,5; см. Валентин, фр. D)

(52,1) Если, следовательно, в катаклизме погибнет вся грешная плоть и наказание осуществляется с целью исправления, то божья воля, будучи исправительной и действующей,<sup>18</sup> спасает тех, кто обращается к ней. И тонкий элемент, душа, не подвергнется воздействию плотных вод, ведь тонкая и простая природа ей не подвластна, недаром она называется бестелесной. Если же она отяжелеет под тяжестью грехов, то будет унесена потоками вместе с «телесным духом», который охотится за душой. Так ведь и Валентин корифей в проповеди *О друзьях* пишет буквально: «Многое из того, что написано в мирских книгах, можно найти

ὑπόστασιν, κτίσεως ἀνυπερθέτου κάλλος ἀδιόριστον, οὐχὶ δὲ ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικῆν συγκάθεσιν λέγει τὴν πίστιν.

<sup>17</sup> “Ego”, – inquit (scil. Paulus), “mortuus sum”; coepit enim iam mihi reputari peccatum. Sed haec Basilides non advertens de lege naturali debere intelligi, ad ineptas et impias fabulas sermonem apostolicum traxit, et in μετεσσωματώσεων, id est quod animae in alia atque corpora transfundatur, ex hoc apostoli dicto conatur adstruere. “Dixit enim”, inquit, “apostolus, quia “ego vivebam sine lege aliquando”, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis.

<sup>18</sup> ἐνεργητικόν. Sylburgius предлагает чтение εὐεργετικόν *благодетельной*.

и в книгах божественной церкви. Ведь универсальны эти речения от сердца, а закон написан в сердце (Иер. 31: 33). И это есть возлюбленный народ – любимый им и любящий его».

(53,1) Мирскими он называет или иудейские книги, или же книги философов, делающие истину общедоступной. (2) Исидор же, сын и ученик Василида, в книге первой *Толкований на пророка Пархора* пишет так:

«(3) Аттические [философы] говорят, что знание сообщалось Сократу его демоном, и Аристотель<sup>19</sup> с ними согласен, говоря, что человеку на протяжении его жизни сопутствует некий демон. Они использовали это пророческое суждение и поместили его в свои книги, не желая признать, откуда они его взяли».

(4) И далее во второй книге своего сочинения он пишет:

«Не следует думать, что принадлежащее по праву избранным было ранее сказано философами. Ведь это не их открытие. Украд это у пророков, они приписали его наиболее мудрому среди них».

(5) И далее там же:

«Многие из считающих себя философами пытались понять, что есть “крылатый дуб” и вышитый плащ на нем.<sup>20</sup> Эти теологические аллегории Ферекид позаимствовал из пророчеств Хама».

*11. Фрагмент Василида о прилипающих страстях  
и выдержка из книги Исидора о прилепившейся душе*

(Strom. II 112,1–115,3; см. Валентин, фр. E)

(112,1) Последователи Василида считают страсти прилипающими [к душе] (просартήματα). Эти духи первыми пристаю к разумной душе, в соответствии с изначальным беспорядком и смешением, а вокруг них и на их основании вырастают другие, иного рода, такие как духи «волка», «обезьяны», «льва» или «козла». Каждый из них на свой манер вызывает в душе желания, свойственные этим животным, как они говорят. (2) И люди так привыкают к ним, что сами начинают подражать этим

<sup>19</sup> Cf. Aristoteles, fr. 193 Rose.

<sup>20</sup> Cf. Strom. VI, 9,4, где приводится высказывание Ферекида: «Зас творит покров великий и прекрасный и на нем вышивает землю и Огена, и чертоги Огена». Смысл выражения ἡ ὑλόπτερος δρυς не очень понятен. Grabe предлагает вместо δρυς читать δρυοφ, скребок по дереву, упоминаемый Аристофаном.

животным, имитируя не только поведение и желания неразумных тварей, но даже движение и красоту растений, в тех случаях, когда духи растительной природы приросли к ним. (113,1) Они имитируют даже свойственное неживой природе, например твердость алмаза.<sup>21</sup> (2) (...) Если это так, то человек, согласно Василиду, напоминает деревянного коня из поэтического мифа, в чьем чреве поселилась целая армия различных духов.<sup>22</sup> (3) Сын Василида Исидор в книге о прилепившейся душе (ἐν τῷ Περὶ προσφθοῦς ψυχῆς) говорит в опровержение своих же положений буквально следующее:

«(4) Если мы покажем, что душа не проста и что прилепившееся к ней заставляет ее испытывать дурные страсти, то даже самые дурные люди получают отличный способ самооправдания. “Нас заставили, – скажут они, – нас вели насильно, мы поступали против своей воли, сами того не желая”. Они найдут себе оправдание в этом аргументе, даже если сами и по своей инициативе поступали зло и не противостояли дурному влиянию. (114,1) Силою разума следует бороться против низменных тварей, которые сидят в нас!»

(2) Исидор, подобно пифагорейцам, полагает, что в нас сосуществуют две души... (3) Но и Валентин в одном из писем говорит о прилепившихся [духах] (Οὐαλεντίνος πρὸς τινὰς ἐπιστέλλων αὐταῖς λέξει γράφει περὶ τῶν προσαρτημάτων): «Существует только одно благое существо [ср. Мф. 19: 17]. Его свободная речь находит свое выражение в сыне, и только через него одного может очиститься сердце, изгнав из себя всякого злого духа. (4) Ведь множество духов, обитающих в сердце, засоряют его и каждый стремится совершить то, что ему свойственно, заставляя различными способами потакать недостойным желаниям. (5) По-моему, сердце чувствует себя как постоянный двор,<sup>23</sup> где полно щелей, грязи и навоза, поскольку тех, кто останавливаются там, нисколько не заботит то, что случится впоследствии с этим местом, им не принадлежащим. (6) Как тот проходной двор, сердце полно нечистот и

<sup>21</sup> Ср. Faye 1925, 46, n.1, где отмечается сходство этого пассажа с Plato, Rep. 588 b.

<sup>22</sup> Ганс Йонас сравнивает этот образ с аналогичным у Порфирия, Ad. Marc. 21 (Jonas 1963, 283).

<sup>23</sup> Ипполит пересказывает этот образ в Ref. VI,34. Представление о том, что демоны населяют человека и используют его в своих целях, было довольно распространено в античности. Образ постоянного двора (или караван-сарая) см. также в *Государстве* Платона (Rep. 580a4f.), Corpus Hermeticum 16,14; Epist. Barnab. 16, 7; Origen, De principiis III 3,5. Интересные детали см. Whittaker 1979.

жилище многих демонов до тех пор, пока оно не почувствует эту заботу [провидения]. Только после того, как отец, единственное благое существо, посетит сердце, оно будет просвещено и наполнено светом. Благословен тот, кто имеет такое [sc. чистое – ср. Мф. 5: 8] сердце, поскольку он узрит бога».

(115,1) Хотел бы я их спросить, что мешает провидению присутствовать (τοῦ μὴ προνοεῖσθαι) в этой душе с самого начала? Может, она недостойна, и провидение присоединяется к ней только после обращения (μετανοίας)? Или же, будучи спасаемой по своей природе, как полагает Валентин, она с необходимостью посещается провидением и не допускает до себя никаких нечистых духов, за исключением того случая, когда они осаждают ее извне и она оказывается слишком слабой, чтобы выдержать эту осаду. (2) Но если он допускает, что душа способна обратиться и избрать лучшее, то он невольно признает то, что и мы считаем истиной, а именно, что спасение происходит через обращение и покорность, а не [дается] от природы (ἐκ μεταβολῆς πειθηνίου, ἀλλ' οὐκ ἐκ φύσεως <γίνεσθαι> τὴν σωτηρίαν). (3) Как испарения, клубящиеся над землей и болотами, образуют плотный туман, так и телесные желания прилипают к душе, окружая [и ослепляя] ее чувственными образами.

*12. Мнение Василида о браке в изложении Климента  
и выдержка из Этики Исидора*

(Clemens, Strom. III 1,1– 4,3)

(1,1) Приверженцы Валентина, возводя «сизигии» к вышней божественной эманации, одобряют брак. Последователи же Василида говорят следующее:

«Когда апостолы спросили Господа, не лучше ли не жениться вовсе, то он им ответил, что не всякий способен выполнить этот завет, поскольку некоторые являются евнухами от рождения, некоторые же – в силу необходимости».<sup>24</sup>

(2) И объясняют они [последователи Василида] это изречение так:

«Некоторые [мужчины] от рождения испытывают природное отвращение к женщинам. Таким лучше следовать своей природной склонности и не жениться. (3) Они являются евнухами от рожде-

---

<sup>24</sup> Ср. Мф. 19: 11. Но Климент, по-видимому, пользуется каким-то иным источником.

ния». Евнухами по необходимости являются те “театральные” аскеты (οἱ θεατρικοί ἀσκηταί), которые ради славы укротили свои желания. (Евнухами по необходимости являются также и те, которые по какой-либо причине подверглись кастрации.<sup>25</sup>) Они становятся евнухами именно по необходимости, а не в результате разумного решения. (4) Те же, кто стали евнухами ради вечного царства, сделали рациональный выбор, стремясь таким образом, как они говорят, избежать трудностей семейной жизни; они боятся трудов, направленных на добывание необходимого для жизни. (2,1) “Лучше жениться, чем гореть” и “вергнуть свою душу в огонь”,<sup>26</sup> “и день, и ночь противостоять желаниям, в страхе нарушить воздержание. Душа, которая тратит все силы на противодействие, отрезана от надежды”. (2) Поэтому, если твоя жена стерва – отступишь (ἀπέχου),<sup>27</sup> чтобы не лишиться тебе божественного благословения, – говорится в *Этике* Исидора. – А загасив огонь и избавившись от спермы, молись с чувством выполненного долга.<sup>28</sup> (3) И возможно, – говорится далее, – брак окажется для тебя благословением и позволит впредь поступать правильно и не оступаться. (4) Если же по причине молодости, бедности или земных наклонностей (κατωφερίας) ты откажешься выполнять завет и женишься, [не бойся] брат не отвернется от тебя. “Я вошел в святилище, – как сказано, – и нечего мне опасаться”. (5) Если же он отвернулся, скажи ему: “Брат, дай мне руку, помоги не грешить!” И тогда ты получишь помощь, совет и сочувствие (νοητήν καὶ αἰσθητήν), и если желаешь достичь блага, то достигнешь его». (3,1) Иногда губы наши говорят: “Мы не хотим грешить”, но наши намерения совсем иные. Такой человек не делает того, чего он желает, только потому, что боится ожидающего его наказания за содеянное. (2) Некоторые вещи необходимы и естественны, некоторые же

<sup>25</sup> Некоторые исследователи полагают, что эта фраза является глоссой.

<sup>26</sup> I Кор. 7: 9.

<sup>27</sup> Пассаж довольно сложен, текст местами испорчен. В данном месте я следую чтению, предложенному Hilgenfeld и принятому Chadwick. Чтение манускрипта ἀντέχου, т.е. *борись*, в то время как Епифаний, который цитирует Климента, пишет ἀνέχου *сдайся*. Таким образом, как же именно Исидор советует поступить со сварливой женой, остается непонятным!

<sup>28</sup> Исидор советует, по-видимому, поступить так же, как невыразимый бог из мифа (см. свидетельство Епифания об учении последователей Валентина, Panarion XXXI 5,5). Если к тебе пристает жена, удовлетвори ее и «успокойся».

только естественны.<sup>29</sup> Одежда необходима и естественна, занятия же любовью естественны, но не необходимы».

(3) Я привожу здесь эту длинную цитату только для того, чтобы опровергнуть мнение тех последователей Василида, которые живут плохо, полагая, что, как совершенным, им можно грешить, поскольку они все равно спасутся в силу своей природы и грех их не коснется благодаря этой врожденной избранности, однако их предшественники никому не позволяли так поступать! (4) Так что нечего им прикрываться одеждой Христа, а вести себя более развратно, чем язычники, позоря его имя своими делами. «Такие люди есть лжеапостолы, лукавые деятели», – и далее, – «но конец их будет по делам их».<sup>30</sup> (4,1) Самоограничение есть презрение плоти и следование богу.<sup>31</sup> И самоограничение касается не только сексуального желания, но и всего того, что душа чрезмерно вожделеет, будучи не в силах ограничить себя только необходимым. (2) Самоограничение касается и речи, и имущества, и их употребления, и вообще всякого желания. Оно не только учит нас искусству благоразумия, но и предоставляет нам его как особую силу и божественный дар. (3) Следует сказать, что мы думаем обо всем этом. Мы считаем благословенными тех, кто воздерживается от секса, если это досталось им как божий дар, и уважаем тех, кто женится только один раз. Мы считаем, что следует сопереживать ближнему и «разделять бремя» с тем, кто думает, что стоит прочно, а в действительности готов упасть.<sup>32</sup> И именно о второй женитьбе апостол сказал: «Если ты в огне – женись».<sup>33</sup>

### 13. Василид о природе добра и зла

(Hegemonius, Acta Archelai 67,4–12)

(4) Василид был древним пророком среди персов и жил несколько позже наших апостолов. Будучи человеком умным и понимая, что в его время уже все предвосхищено (*praеоссррата*), он пожелал утвердить дуализм, такой же, какой был у скифов. Наконец, не сумев предложить ничего нового, он облек [известное] в противоположные [по смыслу] выражения. (5) Во всех его книгах множество сложных для понимания

<sup>29</sup> Эта часть добавлена издателем как необходимая по смыслу. Ср. *Ерисигеа* 456 Usener.

<sup>30</sup> II Кор. 11: 13–15.

<sup>31</sup> Выдержка из какого-то стоического источника. Cf. *SVF* III, 11.

<sup>32</sup> Ср. Гал. 6: 2.

<sup>33</sup> I Кор. 7: 9.

и невразумительных вещей. Есть [у автора?], однако, тринадцатая книга его трактатов, которая начинается такими словами:

«Начиная тринадцатую книгу наших трактатов, необходимые и полезные слова найдем в следующем знаменательном речении: в притче о бедняке [Лазаре, Лк. 16: 19 сл.] и богаче показано, откуда произрастает природа без корней и места, которая настигает вещи (*rebus supervenientem*)».

(6) Одна лишь глава в этой книге? Не содержит ли она и другие утверждения? Ведь, как это может многим показаться, не оскорбительна ли для всех книга с таким началом? Однако вернемся к делу, ведь строк через 500 Василид говорит так:

(7) «Однако оставим пустое и странное разнообразие [изложенных мнений]; лучше спросим, что думали варвары о вещах благих и злых, и к каким пришли выводам в их отношении. Ведь некоторые из них говорят, что все происходит из двух начал, с которыми связываются [начала] добра и зла. Сами начала, по их словам, безначальны и не рождены (*initia sine initio esse et ingenita*). То есть вначале были свет и тьма, существующие сами по себе, не возникшие [из чего-то еще].

(8) Пребывая само по себе, каждое из этих начал вело такой образ жизни, какой желало и который подходил ему. Ведь все дружелюбно, что подходяще, и никто в себе самом не видит зла. Но затем каждое из этих начал пришло к осознанию существования другого; и когда тьма увидела свет, в ней зародилось желание этого лучшего [начала], страсть к нему, желание соединиться с ним и причаститься его.

(9) Тьма так и поступила, однако свет не принял в себя абсолютно ничего от тьмы, и в нем не возникло стремления к тьме, кроме разве желания смотреть (*spectandi*). И он посмотрелся в нее [тьму], как если бы она была зеркалом. Так отражение, то есть лишь отблеск (*color*) света, достигло тьмы, однако сам свет лишь взглянул на нее и снова отвернулся, ничего не получив от тьмы. (10) Тьма, напротив, приняла в себя вид (*intuitum*) света, вспышку или отблеск (*color*) его сущности, так что стала противной себе. Так худшее получило от лучшего не настоящий свет, но лишь вид (*speciem*) и отражение света, и оно стремительно изменилось, облачившись в отражение света ([...] <sup>34</sup> *boni raptiva imitatione traxerunt*). Поэтому в этом мире нет совершенного блага, а то [благо], которое присутствует здесь, очень слабое, так как в самом на-

<sup>34</sup> Lücke, Völker: [...]; Traube: *speciem quoquo tantummodo*; Beson: *et enfasin*.

чале было получено его очень мало. (11) И все же, благодаря этому слабому свету или, скорее, отражению света, творение способно произвести нечто подобное, происходящее от смеси, полученной от света. Именно таково видимое нами творение».

(12) Другие его мнения, вроде только что изложенных, развиваются далее. Однако я думаю, сказанного достаточно для того, чтобы показать его воззрения в этой части. Ведь о природе мира он писал, следуя тому, что об этом думают скифы.

#### *14. Учение Василида по Иринею*

(Irenaeus, Adv. Haer. I 24,3–7)

(3) ...Он полагает, что Нус (Ум) произошел от нерожденного Отца. От него произошел Логос, от Логоса – Фронесис (Разумение), а от нее – София и Динамис (Сила). От этих последних происходят силы, архонты [власти] и ангелы, которых он называет первыми и которые создали первое небо. Аналогичным образом от этих первых ангелов происходят вторые и порождают второе небо, от них – третьи и так далее, вплоть до числа 365. Поэтому в году 365 дней, по числу небес. (4) Ангелы, которые обитают на последнем небе, том, которое мы видим, создали этот мир и разделили между собой землю и власть над народами. Главным среди них был тот ангел, который правил иудеями. И когда он захотел подчинить власти своего народа все остальные, другие ангелы восстали против него и настроили против евреев все остальные нации.<sup>35</sup>

Нерожденный и безымянный отец, видя, к чему ведут их распри, послал первородный Нус, именуемый Христом, для того, чтобы он спас всех тех, кто верит в него, от тех сил, которые создали мир. Для их (принадлежащих ангелам) наций он явился в образе человека и сотворил много чудес. Соответственно он не страдал, вместо него это проделал некий Симон из Кирены, который нес за него крест. Он изменил вид этого Симона так, что все думали, что это Иисус, и распяли<sup>36</sup> его по не-

<sup>35</sup> Это может быть толкованием на Пс. 2: 2. Ср. Irenaeus, Adv. Haer. I 24,2 (Сатурнин); I 30,5 (Офиты).

<sup>36</sup> Это примечательное развитие евангельского сюжета может быть толкованием места из Мф. 15: 21–24, где упоминается Симон, а затем говорится: «...и они распяли его». Ср. также Второй трактат великого Сета (NH VII 2, 365).

знанию и в результате ошибки.<sup>37</sup> Сам же Иисус принял облик Симона и присутствовал при этом и потешался над архонтами.<sup>38</sup> Поскольку он был бестелесной силой и Умом нерожденного Отца, он мог изменять свой облик по желанию, и так он вознесся к тому, кто послал его,<sup>39</sup> невидимый для них и неуловимый. Все те, кто постиг это, освободились от власти архонтов. Следует исповедовать не распятого, но того, который пришел в этот мир в образе человека, по видимости был распят, именовался Иисусом и был послан Отцом для того, чтобы с помощью этого плана разрушить дела творцов этого мира. Тот же, кто исповедует распятого, все еще находится под властью тех, кто создал тела, а отрицающий это свободен от них и постиг замысел нерожденного Отца.

(5) Спасение возможно только для души, тело тленно по своей природе. Он говорит, что пророчества происходят от правителей этого мира, а закон установлен непосредственно тем, кто вывел свой народ из Египта. Следует пренебрегать всеми жертвоприношениями, предлагаемыми идолам, взирать на них без страха и, не сомневаясь, использовать себе на пользу. Они с удовольствием участвуют в различных языческих праздниках. Они также практикуют магию, заклинания, заговоры, вызывание духов и тому подобное. Они изобретают имена для ангелов, утверждая, что эти, мол, принадлежат первому небу, эти – второму и т. д. Так они истолковывают все ангельские имена всех этих 365 ложных небес. Мир, в который снизошел Спаситель и который он покинул, называется Kaulakau.<sup>40</sup>

(6) Тот, кто знает имена всех ангелов и их происхождение, становится невидимым и недостижимым для этих ангелов и сил, так же как и Kaulakau. Они станут также невидимыми, как и сын невидимого Отца, и смогут пройти через все эти области ни для кого невидимыми. «Ибо ты знаешь их всех, – говорят они, – но пусть никто не знает вас». По этой причине они всегда готовы отказаться, и не склонны исповедовать Имя, стремясь выглядеть как все. Не многие способны постичь это учение, но один на тысячу и два на десять (тысяч).<sup>41</sup> Они говорят, что они

<sup>37</sup> Ср. I Кор. 2: 8: ... божественная София, «которую ни один архонт этого века (зона) не знал, поскольку если бы знали, не распяли бы господу славы».

<sup>38</sup> Ср. Пс. 2: 4: «Тот, кто обитает на небе, посмеется над ними, и Господь будет потешаться над ними».

<sup>39</sup> Ср. Ин. 20: 17; 7: 33; 16: 5.

<sup>40</sup> Об этом имени см. в связи с наассенами (Hippolyt., Ref. V 8,4); cf. Eriphanus, XXV 3,6.

<sup>41</sup> Ср. *Евангелие от Фомы* 23 и *Панарион* Епифания (XXIV 5, 2; 4; 7, 6).

уже не иудеи, однако еще и не христиане. Их таинства они хранят в секрете и никому не открывают.

(7) 365 небес они располагают так же, как это делают астрологи. Они принимают их «теоремы» и используют их для своих целей. Главой всего является Abrasax, число которого – 365.<sup>42</sup>

(Eriphanius, Panarion XXIV 5, 2.4–5; 7, 6)

(5,2) [Василид] говорит: «Мы – люди; остальные – свиньи и псы. Поэтому он [Иисус] говорил: Не бросайте жемчуга перед свиньями и не давайте святыни псам (Мф. 7: 6)»... (4) Они говорят, что они ничего не говорят о своем Отце и не раскрывают ничего из его таинств, храня все это между собой в секрете; и что раскрывать это следует одному из тысячи и двум из десяти тысяч. Он учит своих учеников: «Вы знаете все это, но никто не должен больше знать». (5) Когда их спрашивают, кто они такие, он и его последователи отвечают, что более не иудеи и уже не христиане<sup>43</sup>... (7,6) По числу небес [365] человек имеет 365 телесных частей, так что каждая из этих частей соотносится с конкретной [небесной] силой.

---

<sup>42</sup> Это слово означает число  $1+2+100+1+200+1+60$ .

<sup>43</sup> Возможно, ошибка переписчика, и в тексте было, как у Иринейя, «еще не христиане».

## 15. Учение Василида по Ипполиту

(Hippolytus, Ref. VII 20,1–27,13, с сокращениями) <sup>44</sup>

(20,1) Василид и его законный сын и ученик Исидор говорят, что Матфий передал им тайные слова, которые слышал от Иисуса...

*Трансцендентное начало и мировое семя*

(2) Было время, когда не было ничего. Не было даже самого Ничто – без всяких софистических ухищрений – ничего вообще. Говоря «было», по его словам, он не имеет в виду какое-либо бытие, но просто хочет сказать, что не было ничего.

(3) Это не просто невыразимое, которое мы и называем невыразимым, но нечто даже и не невыразимое. То, что невозможно даже выразить, мы называем «не невыразимым», тем, что за пределами всякого выражения. Имена не достаточны для этого мира, столь он разнообразен. Я не в силах найти подходящие имена, которые могли бы все это высказать. Лучше просто попытаться постичь без всяких слов те вещи, которые не могут быть названы, поскольку одинаковые названия для различных вещей приводят только к путанице и ошибкам...

(21,1) Так как не было ничего, ни материи, ни сущности, ничего субстанционального, ничего сложного, ничего простого, ничего несложного, ничего невоспринимаемого, не было ни человека, ни ангела, ни бога, ничего такого, что можно поименовать, воспринять органами чувств или помыслить, и, следовательно, ничего такого, что можно было бы описать даже самым утонченным образом, несущий бог... без разума, без восприятия, без воли, без решения, без стремления, без желания «пожелал» сотворить мир. (2) Я говорю «пожелал», как он утверждает, поскольку надо как-то это выразить, ибо в действительности желание, помышление или восприятие должны быть исключены. Под миром я

---

<sup>44</sup> Ипполит очень часто переходит с прямой речи на косвенную, говоря то от имени Василида, то от имени его последователей, перемежая повествование своими комментариями. По этой причине текст выглядит очень путано. Мне представляется, что каждое утверждение Ипполита вроде: Василид говорит: «Я полагаю...» и тому подобное не следует понимать буквально. Несомненно, Ипполит использует некий текст, однако скорее пересказывает его, нежели цитирует. Я предпочитаю при переводе использовать косвенную речь, несколько адаптируя текст.

понимаю, как он говорит, не этот плоский, делимый мир, который впоследствии далее разделился, но мировое семя.

(3) Это мировое семя включает в себя все, как горчичное зерно, несмотря на свой малый размер, включает в себя и корни, и стебель, и ветви, и бесчисленные листья, и семя, которое само происходит из этого семени и, в свою очередь, дающее начало другим растениям. (4) Так несущий бог создал несущий мир из несущего, поместив и посеяв одно единственное семя, которое включает в себя всю семенную смесь мира (τὴν τοῦ κόσμου παντοερίαν). Или, чтобы пояснить то, что они хотели этим сказать, представьте себе яйцо пестрой и многоцветной птицы, например цесарки или какой другой. Хотя она только одна, но в ней одной уже содержатся формы многих и разноцветных и разнообразных вещей. Так, они говорят, несущее семя, помещенное несущим богом, уже содержало в себе все многообразие и разнообразие семенной смеси мира.

(22,1) Так в этом семени богом было заложено все то, что можно было уже назвать, и все то, о чем ничего нельзя было сказать, поскольку оно еще не проявилось, и соответствовало тому миру, который должен был еще с необходимостью возникнуть из этого семени и в положенный срок вырасти и развиваться. Точно так же мы видим, как новорожденный ребенок постепенно приобретает зубы и другие признаки своего родителя, а также разум и все остальное, что сначала не было заметно, и превращается в зрелого человека по мере взросления. (2) Но поскольку утверждение о том, что несуществующее [семя] является эманацией (προβολήν) несущего бога, вызывает затруднение, – а Василид всячески избегает и боится говорить об эманации, – то спрашивается, как возможно, чтобы требовалась какая-то эманация, или какая-то предсуществующая материя, из которой бог впоследствии мог создать мир, свивая его, как паук паутину или смертный мастер из меди, дерева или какого иного материала? (3) Вместо этого он говорит: «Он сказал и стало». Как Моисей, эти люди говорят: «Да будет свет, и стал свет». Откуда же свет? Ниоткуда, поскольку, по его словам, не сказано, откуда он происходит, просто говорится, что он произошел из голоса, который говорил это. Ибо говорящий не существует, по его словам, точно так же не существует и то, о чем сказано. (4) Семя мира произошло из несущего, из того слова [логоса], которое сказало: «Да будет свет». Это именно то, о чем сказано в Евангелии: «истинный свет, который просвещает каждого человека, пришедшего в мир». (5) Все это возникло из семени, и было просвещено. Это семя содержит в себе всю ту семенную смесь, которую Аристотель называет родом и которая затем делится на неис-

числимые виды, такие как корова или лошадь, а человек является подвидом вида «животные», который сам по себе не существует.

(6) Утвердив таким образом наличие этого мирового семени, они говорят далее: не спрашивайте меня о том, откуда произошло все то, о чем речь пойдет далее. Достаточно сказать, что это [мировое семя] уже содержало в себе семена всего, поскольку несущий бог сделал так, чтобы несущее получило развитие.

*Возникновение умопостигаемого мира. «Три сыновства»*

(7) Рассмотрим теперь, что, по их представлению, возникло из мирового семени первым, что вторым, а что третьим. В семени, говорит он, сохранилось трехчастное сыновство (υἱότης τριερής), которое во всех отношениях единосушно этому несущему богу и которое возникло из ничего. Из этих сыновств первое было легким, второе – более плотным, а третье – нуждающемся в очищении. (8) Легкая часть, немедленно после того, как семя было извергнуто несущим (τὴν πρώτην καταβολὴν ὑπὸ τοῦ <οὐκ> ὄντος), выделилась и воспарила вверх с огромной скоростью, как «на крыльях мысли», как говорит поэт,<sup>45</sup> и достигла несущего. Ведь все сущее стремится к этому несущему тем или иным образом, поскольку оно прекрасно и великолепно.<sup>46</sup> (9) Более плотная природа, которая еще оставалась в семени, стремилась повторить этот путь, однако не могла этого сделать, поскольку ей не хватало той легкости, которая была характерна для первой природы. (10) Поэтому эта вторая природа обзавелась подобием тех крыльев, о которых говорит учитель Аристотеля Платон в *Федре*,<sup>47</sup> однако называет он их не крыльями, но Святым Духом. Польза от такого соединения была обоюдной. (11) Действительно, если отделить крылья от птицы, то они не полетят сами по себе, но и птица без крыльев также не птица. Так и сыновство было вознесено духом, как крыльями, а дух, эти самые крылья, также вознесся вместе с ним. (12) Но когда они приблизились к легкому сыновству и несущему богу, который сотворил все из небытия, это сыновство уже не могло более пользоваться услугами духа, поскольку его природа отличается от той, которая объединяет все три сыновства. (13) Как чистый и сухой воздух смертелен для рыбы, так же неестественным оказалось для духа это место, более невыразимое, чем невыразимое, совершенно неими-

<sup>45</sup> Homer., Od. VII 36.

<sup>46</sup> Cf. Hippol., Ref. V 7,9; 10,19 (наассены).

<sup>47</sup> Phaedrus 246 a.

нуемая обитель бога и сыновств. Так сыновство оставило дух на границе той благословенной области, о которой невозможно помыслить и которую нельзя описать словами, которое, однако, не в полной мере отделено и отрезано от сыновства. (14) Она подобна кувшину, в который налита особо пахучая жидкость. Хотя его можно совершенно опорожнить, запах этой жидкости все еще остается и чувствуется даже на расстоянии от сосуда. Но в кувшине уже не жидкость, а лишь запах жидкости. Так Святой Дух остался без сыновства и был отделен от него, однако в нем сохранился, подобно этому запаху, аромат сыновства. (15) «Как елей на голове, стекающий на бороду Авраама» (Пс. 132: 2); так же этот аромат был принесен Святым Духом вниз, в бесформенность и в то место, где мы пребываем, и откуда он начал взлетать, как на крыльях и спине орла. (16) Все, как он говорит, стремится вверх, и нет ничего такого, что было бы столь глупым, чтобы сверху стремиться вниз. Третье сыновство осталось в семени, также получая от этого обоюдную пользу, однако об этом речь пойдет в соответствующем месте.

(23,1) Когда первое и второе сыновства поднялись вверх, Святой Дух остался там, где мы сказали, в качестве тверди,<sup>48</sup> между этим миром и тем, что за его пределами. (2) Так все вещи разделены Василидом на две основные и взаимосвязанные части. Первая называется миром (κόσμος), а другая – сверхмирным (ὕπερκόσμος). И в качестве границы между ними располагается дух, который свят и сохранил аромат сыновства.

#### *Великий архонт*

(3) После того как таким образом утвердилась твердь, из семени и ее оболочки выделился<sup>49</sup> и родился великий архонт и глава мира, красоту и величие которого невозможно описать, поскольку он неизреченной неизреченного, сильней сильного и мудрей мудрого и прекрасней всего того, что только можно представить. (4) Он поднялся, взлетел вверх и в скором времени достиг тверди, решив, что это предел движения вверх и ничего более не существует за ее пределами. И действительно, он был мудрее всего, что лежит внизу... за исключением того семени, которое еще осталась в оболочке, но ему было не ведомо, что оно мудрее и благороднее, чем он сам. (5) Решив, что он здесь главный, и будучи прекрасным зодчим, он принялся за работу и начал строительство мира. Для начала из того, что внизу, он создал себе помощника, сына, кото-

---

<sup>48</sup> Быт. 1: 7.

<sup>49</sup> Cf. Ref. V 9,1 (наассены).

рый, однако, оказался лучше, чем он. (6) Ибо несущий бог замыслил все это от начала, когда закладывал мировое семя. Когда он увидел своего сына, он был очень удивлен, поражен и озадачен. Его сын был столь прекрасен, что он посадил его справа от себя.<sup>50</sup> (7) То, что называется ими Огдоадой [восьмым небом], и является седалищем великого архонта. Небесная или эфирная область была устроена великим и мудрым демиургом, однако его сын содействовал и помогал ему, будучи в действительности более мудрым.

(24,1) Такова, по Аристотелю, энтелехия естественного органического тела (σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ ἐν(τ)ελέχεια),<sup>51</sup> душа, действующая в нем, без которой тело не может ничего совершить, [так как она] больше, лучше, сильнее и мудрее тела. Так ту идею, которую Аристотель ранее приложил к связи между душой и телом, Василид применил к случаю великого архонта и его сына. (2) По Василиду, архонт породил сына, по Аристотелю же, душа является энтелехией естественного органического тела. Вот и получается, что как энтелехия управляет телом, так и сын, о котором говорит Василид, управляет этим невыразимым богом. (3) Итак, весь подлунный мир<sup>52</sup> управляется и направляется энтелехией великого архонта. Ибо в этом месте эфир отделяется от воздуха. Когда эфирный мир был полностью обустроен, из семени возник другой архонт, выше, чем все, находящееся под ним, за исключением того семени, которое еще осталось, а также великого архонта. Этого архонта они также называют невыразимым. (4) Место этого [архонта] называется Гебдомадой [седьмым небом], и он управляет и порождает все, что находится там. Он также породил себе сына из семени, и этот сын также оказался мудрее, чем он сам. (5) То, что осталось в этой области, состоит из оболочки семени и самого семени. И все, что происходит, естественным образом происходит так, как это было предусмотрено тем, кто задумал будущее, определив для всего сроки, форму и способ осуществления. Роль управителя и оформителя во всем этом ничтожна, поскольку для осуществления всего предустановленного достаточно было исходного замысла.

---

<sup>50</sup> Ср. Пс. 110: 1.

<sup>51</sup> Cf. Arist., De anima II 1, 412a19 sq.

<sup>52</sup> Вероятно, ошибка Ипполита, поскольку обычно восьмое небо считалось простирающимся до сферы неподвижных звезд, а седьмое (о котором речь идет дальше) – сферой планет.

*Мировое семя*

(25,1) Когда весь мир и то, что за его пределами, было оформлено, и не было ни в чем недостатка, не тронутым осталось еще семя третьего сыновства, оставленное для обоюдной пользы, и ему также было необходимо вернуться в это место, находящееся за тем пределом, который образовался в результате вознесения духа – к легкому сыновству и второму, его подобию, и к самому несущему. «Все творение... ждет откровения сына бога» (Рим. 8: 19.22). (2) «Сын», говорят они, означает наше духовное «я», пребывающее здесь для того, чтобы направлять, учить, исправлять и совершенствовать наши души, которым суждено оставаться здесь. «До Моисея от Адама правил грех» (Рим. 5: 13) – означает, (3) что в это время правил великий архонт, власть которого не распространяется выше тверди, и он думал, что за пределами этой тверди ничего нет. Ибо все хранилось в глубокой тайне... (4) В это время правил также и глава Гебдомады. (Огдоада невыразима, а Гебдомада выражима.) Именно глава Гебдомады говорил с Моисеем... (5) От него же происходят все пророчества до прихода спасителя.

Поскольку мы, дети бога, должны быть спасены... в этот мир пришла благая весть (τὸ εὐαγγέλιον) и последовательно прошла через все власти, силы и господства, и все имена были названы. (6) Она пришла на самом деле, хотя ничего не нисходило свыше и благословенные сыновства не покидали непостижимого, благого и несущего бога. Подобно увеличительному стеклу (ὁ νάφθαλ ὁ Ἰνδικός), которым можно зажечь огонь на расстоянии, эти силы из бесформенности оболочки семени воспарили непосредственно к высшему сыновству. (7) Сын великого архонта, как лупа, способен был получать мысли сыновства, минуя твердь. И это потому, что сила сыновства в средоточии Святого Духа способна была передать мысли сыновства, летучие и перемещающиеся, сыну великого архонта. (26,1) Так благая весть, которая происходила от сыновства, через сына, сидящего одесную отца, достигла самого великого архонта, и он узнал, что не является богом этого мира, но сам рожден, и что над ним хранится сокровище невыразимого и именуемого несущего и сыновство, и он раскаялся и испугался, и осознал свое незнание. (2) Поэтому и говорится, что страх Господа начало мудрости (Пс. 111: 10; Притч. 1: 7). Он начал набираться мудрости, и его сын объяснил ему, кто такой несущий, что такое сыновство, кто такой Святой Дух, как был оформлен космос и как [или «где»] произойдет восстановление всего (ποῦ ταῦτα <λάντα> ἀλοκατασταθήσεται)... (3) так он осознал

грех, в который впал, возвеличивая себя. (4) ...После того как наставления получил великий архонт, знание было открыто всей Огдоаде. Так таинство стало известно небесной сфере.

Затем благая весть распространилась в сферу семи небес, так что архонт Гебдомады так же смог узнать благую весть. (5) Сын великого архонта передал сыну архонта Гебдомады тот свет, который он сам получил от сыновства. Этот сын точно так же передал это знание своему отцу, и тот раскаялся. (6) ...<sup>53</sup> (7) После того как это случилось, настало время просветить ту бесформенность, которая воздействует на нас, и великое таинство, скрытое от века, открыть тому сыновству, которое было оставлено как выкидыш...

(8) Так свет из сферы Гебдомады... снизошел на Иисуса, сына Марии, и он был просвещен, и этот свет сиял вокруг него... (10) И мир останется таким же, пока все сыновство, которое было оставлено ради блага душ, не преобразуется и не последует за Иисусом вверх, полностью очистившись...

#### *Восстановление всего*

(27,1) Когда все сыновство соберется наверху и уйдет за предел, дух, а затем и остальное творение будет помиловано, поскольку донныне оно стенает, мучается и ждет откровения сына бога (Рим. 8: 19,22), чтобы люди, причастные сыновству, могли покинуть этот мир. После того как это случится, бог погрузит мир в великое забвение, чтобы каждый человек жил в согласии со своей природой и не желал ничего, ей не соответствующего. (2) Бессмертные души, которые по своей природе принадлежат этому миру, останутся здесь, не зная ничего о том, что существует иной и лучший мир. Никакое знание о высшем мире не будет достигать этого мира, чтобы души не мучались зря и не стремились к тому, что для них недостижимо и губительно, как если бы рыбы стремились на луга, где пасутся овцы. (3) Все в этом мире будет вечным и неизменным, пока занимает подходящее ему место, однако немедленно погибнет, если попытается превзойти пределы своей природы. Правитель седьмого неба также не будет знать ничего о высшем мире, чтобы он также ни к чему не стремился и не испытывал страданий. (4) Та же участь постигнет великого архонта и всю Огдоаду... Так произойдет

---

<sup>53</sup> Далее следует рассуждение о 365 небесах и числовом значении имени Abrasax, в точности соответствующее тому, что написано у Иринейя (см. выше). Учитывая неуместность этого высказывания здесь, естественно предположить ин-терполяцию.

восстановление всего, как это было предусмотрено в начале в соответствии с природой мирового семени и будет восстановлено в подобающее время...<sup>(6)</sup> Именно так они учат о внутреннем духовном человеке в душевном [психическом] человеке, то есть о сыновстве, которое оставляет душу здесь, хотя и бессмертную, но не покидающую здешний мир по своей природе, как второе [ошибка в тексте: должно быть первое] сыновство оставляет Святой Дух на границе его области; так духовный человек в это время одет в свою душу [...<sup>54</sup>]

(13) Все эти мифы Василид узнал, когда учился в Египте, у них [у египтян?] он перенял всю эту мудрость и принес такой фрукт.

---

<sup>54</sup> В опущенном пассаже Ипполит пересказывает предыдущее в применении к Христу, не добавляя новых деталей.

## 4

# ГНОСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛЕЙСКОЙ ИСТОРИИ И МИФ О ПАДШЕЙ СОФИИ

Миф о божественной Премудрости и символе души (называемой в разных вариантах Барбело, Софией и Ахамот) характерен для многих гностических учений. Развитый вариант мифа, приписываемый школе Валентина, подробно излагается в трактате «Против ересей». Иринея и, в несколько иной форме, в «Опровержении всех ересей» Ипполита. Гностическая София уникальна в силу двойственности своей природы. Она по праву принадлежит к высшему миру, совершенна и причастна полноте, является мыслью высшего бога и одним из эонов. Но с другой стороны, в ней самой заложена некоторая внутренняя неудовлетворенность, которая влечет ее одновременно вверх и вниз, иными словами, не дает ей покоя. По этой причине «падение» Софии не является чисто деструктивным или негативным актом, оно происходит с некоторой неизбежностью, и является столь же необходимым, как и сотворение мира. Этот сюжет содержит в себе традиционный теологический парадокс: высшая сущность, творящая мир с неизбежностью, каким-то образом сохраняет абсолютную свободу воли. Мысль высшего и неизреченного бога, Барбело, творит мир «самовольно», – говорится в «Апокрифе Иоанна» из Коптской гностической библиотеки (Nag Hammadi, Codex III, 23, 20–21); cf. Irenaeus, Adv. Haer. I 30, где сказано, что Высшая духовная сущность (Святой дух) и прародительница всего живого была не в силах удержать свет, ее переполняющий, и выплеснула его в материю (то есть в неоформленные «воды»). Эта сила называетсялевой или Пруникос (προύνεϊκος, Сладострастной).<sup>1</sup>

Один из вариантов мифа о Софии – мысли высшего бога, Юстин и Иринея приписывают Симону Магу. Коптский «Трактат о душе» (Nag Hammadi, Codex II б) посвящен практически тому же, являясь по сути дела экзегетическим опытом по поводу ветхозаветных текстов вроде Осия 2: 2–7, Иезек. 16: 23–26 (Трактат о душе 129,23–130,21), повествующих о душе, которая утратила свою целостность и превратилась в распутницу. Вначале душа наслаждается своею погруженностью в мир и с радостью доверяется и отдается каждому, кто пожелает владеть ею. Однако постепенно удовольствие сменяется мукой: ее любовники не оправдывают ее доверия, предают и обманывают ее. Она познает вкус предательства и измены. Ее дети, зачатые «с кем попало» (128,1–25) рождаются уродами, поскольку они лишены причастности к полноте. Терзаемая стыдом и раскаянием, она впервые вспоминает или, скорее, догадывается о том, что заслуживает большего и ее место не здесь. Она

---

<sup>1</sup> Об этом противоречивом термине см. Pasquier 1988.

обращается «неизвестно к кому» с просьбой спасти ее (автор гностического трактата вспоминает здесь известное место из «Одиссеи» IV 260–264), – и неожиданно для себя получает ответ. Тогда она начинает томительно ждать спасителя, сомневаясь в том, что она действительно получила ответ, и опасаясь не узнать его, поскольку не помнит как он выглядит. Она мечется, «подготавливая брачное ложе». Однако когда спаситель приходит, в ней возникает воспоминание о свете, который ее покинул, и она таинственным образом узнает его. Соединившись вместе, они «становятся одной плотью» (134,1–4; ср. Быт. 2: 24). В этом заключается вызволение из плена и воскресение из мертвых (134,12–13). Душа, говорит автор трактата, женской природы и даже имеет матку, причем, «восстановление» ее сопровождается выворачиванием матки изнутри наружу так, что она начинает напоминать мужской половой орган. Образ этот зрительно ясен: поскольку небесный спаситель, в отличие от земных любовников, овладевает душой изнутри, то и влагалище должно быть обращено наружу. Таким образом, мужское и женское начала превращаются в единую сущность – андрогин, восстанавливая былую целостность.

Эта история, как и миф о Софии школы Валентина, – типичный образец руковорного «философского мифа», который иногда обрастает различными фантастическими деталями (например, в трактате «О происхождении мира», NH II 5; XIII 2) или, наоборот, демифологизируется и превращается из мифа о Софии в учение о Логосе, как в коптском «Трехчастном трактате». София представляется в трех (иногда, четырех) ипостасях: «единая с Отцом», произошедшая (получившая независимое существование), выброшенная вовне и воплощенная в виде души. Внешняя (но не падшая) София обитает на восьмом небе (в Огдоаде) и учит творца этого мира. Этот сюжет мы встречаем в «Извлечениях из Теодота» Климента Александрийского, «Против ересей» Иринея, а также в «Ипостасях архонтов» коптской гностической библиотеки (NH II 4, 95,31–34). Идеи эти базируются на библейских текстах (Прем. 9: 4, Притч. 1: 20–33, 8: 1–36), но иногда совершенно невозможно понять, сколько же ипостасей имеет одна и та же София.

Однако в каждом из этих вариантов явно или неявно выражена базовая идея: спасение обусловлено гносисом, который является знанием особого рода, передающимся половым путем. Буквально, спаситель «познает» душу и она принимает в себя дар гносиса – семя высшей природы. Сексуальная (или, в более христианизированном варианте, сельскохозяйственная) терминология подобного рода очень характерна для гностических трактатов. Образ заблудшей души также универсален: в «Гимне наассенов» (у Ипполита) душа, заблудившись и став блудницей, погружается в материю и входит в лабиринт, который уводит ее все дальше от истока всего. Она становится «игрушкой в руках смерти». В коптском трактате, условно названном «Достоверное учение» (NH V 13, 24, 15 sq.) рисуется несколько иной образ: душа «упивается» вином и через наслаждения плоти забывает о своем отце и брате. Забыв о них и утратив знание, она становится подобной животному. Согласно валентинианам, небесная София, стремящаяся к гносису в своем желании «познать Отца», натывается на Предел, ограничивающий ее продвижение. На такой метафизический инцест

налагается запрет. Далее сюжет развивается аналогично: во время своего блуждания по миру, душа бросается в объятия каждому представителю мужского пола, полагая что это ее брат, однако все они поступают с нею не по братски. Все сущности мужского пола, которые «пустили ее по кругу бытия» слишком не родственны ей по природе, и именно это вызывает отторжение, ведет к рождению ублюдков и дальнейшему расколу (Ср. «Трактат о душе», 127–128, «Достоверное учение», 23, 12–17, «Трехчастный трактат», 78, 11). Напротив, небесный спаситель является ее подлинным братом, и благодаря этому они достигают полной сексуальной гармонии и преодолевают множественность. Вся эта сексуально заряженная мифология целенаправленно изживается в более поздних трудах. Матка (μήτρα), из которой возникает все сущее, превращается в «чрево Отца». Вместо союза (συζυγία) эонов возникает понятие самородных сущностей (неким таинственным образом порождающих себя). Миф о Софии также трансформируется и превращается в теологию Логоса. По этому пути идет автор «Трехчастного трактата». Другой яркий пример демифологизации мифа о Софии содержится в так называемом «Катехизисе валентинианства» (NH XI 2). Здесь, как и у Ипполита (Ref. VI 25), говорится, что грех Софии заключался не в стремлении «познать Отца», но в попытке повторить подвиг творца всего и единого бога и в одиночку создать мир. Прокреативная мифология как фиговым листком прикрывается pietas метафоры. Ортодоксальная христианская теология выбрала именно этот путь. В этом же направлении движется Валентин и его последователи, хотя и сохраняя в общих чертах гностический миф.<sup>2</sup>

## 1. Барбело-гносис

(Irenaeus, Adv. Haer. I 29, 1–4;  
cf. Theodoret., Haer. Fab. Com. I 13)

(1) ...Некоторые постулируют [вначале] нестареющий и девственный эон, именуемый Барбело (Barbelon, Βαρβηλώθ), а внутри этого духа – Отца, которого невозможно назвать и который пожелал явить себя Барбело. Однако эта Мысль (Ἐννοία), только появившись, сразу же спросила о Промысле (Πρόνυσις). Когда появился Промысел, они спросили о Нерушимости (Ἀφθαρσία), и она появилась, а за ней таким же образом возникла Вечная жизнь (Ζωή Αἰώνια). Барбело радовалась, глядя на их величие, и в ней зародился Свет (Φῶς), подобный ей самой. Так возникло просвещение [озарение], и таково начало всего остального.

Когда Отец увидел этот свет, он помазал его своей благодатью. Именно так возник Помазанник (Χριστός). Он пожелал себе помощника, и

<sup>2</sup> Гностической Софии посвящена обширная литература. См., например, Good 1987; Arthur 1984; King 1988.

ему был дан Ум (Νοῦς). Кроме того, Отец произвел Логос (Λόγος). После этого был заключен союз Мысли и Логоса, Нерушимости и Христа, Вечной жизни и Воли (Θέλημα), Ума и Промысла. И все они радовались и славили Свет и Барбело.

(2) После этого, по их словам, Мысль и Логос произвели Самородного (Autogenes, αὐτογενής), который почитался как представление великого Света, и все подчинялось ему. Вместе с ним возникла Истина (Ἀλήθεια), и они составили между собой союз. От Христа, который является Светом, и Нерушимости возникли четыре светоносных (начала) – Благодать, Желание, Понимание и Разумение, чтобы расположиться около Самородного. Благодать была соединена с первым великим Светом, которого они считают Спасителем и называют Армогес (Armoges). Желание соединилось со вторым Светом, которого называют Ругуэль (Raguhel), Понимание – с третьим, именуемым Давид (David), Разумение – с четвертым, Элелет (Eleleth).<sup>3</sup>

(3) Когда все это было сделано, Самородный произвел совершенного, истинного человека, которого они называют Адамант (ὁν καὶ Ἀδάμαντα καλοῦσι), поскольку он «не доминирующий» (он сам и те, кто произойдут от него<sup>4</sup>). Армозель (Armozel) отделил его от первого Света. Самородный произвел также совершенное Знание (Γνώσις) и соединил эту [сущность] с Человеком, и так он познал того, кто превыше всего. Девственный эон подарил ему непобедимую силу. И все они радовались и славили великий эон. Так появились, по их словам, Мать, Отец и Сын. От Человека и Знания возникло Древо (Ἔυλον), которое также называется знанием.

(4) От первого из ангелов, стоящего около Единородного (Monogenus), произошел Святой Дух, который они называют Софией и Пруникос (Προύνικον). Когда она увидела, что все остальные, кроме нее, имеют пару, она начала искать, с кем бы соединиться. Однако, не найдя никого подходящего [в Плероме], она нагнулась и взглянула в низший мир, надеясь найти кого-нибудь там. Затем она отпрянула назад (exsiliit), не только потому, что никого там не обнаружила, но и потому, что испугалась, поскольку сделала это без разрешения Отца. Тогда в простоте и из благих побуждений она произвела существо, которое отличалось Неведением и Неразумием (Ignoratio et Audacia). Это ее порождение стало Проархонтом и демиургом этого мира. Он украл у своей матери силы и

<sup>3</sup> Ругуэль – это ангел (в ветхозаветной книге *Товит*), Давид известен как царь и псалмопевец. Остальные имена неизвестны.

<sup>4</sup> Или «он сам и его происхождение».

отправился в нижний мир и создал небесную твердь, в которой и обитает. А поскольку он есть Неведение, то он породил также подлежащие ему силы – ангелов, твердь и все земное. Затем он соединился со своим Неразумием, и так возникли Злоба, Зависть, Ревность, Мечь и Страсть. Увидав все это, мать София в печали удалилась и поселилась в высшем мире, если отсчитывать снизу, в Огдоаде, на восьмом небе. Решив, что существует в одиночестве, после этого он произнес: «Я – бог ревнивый (Исход 20: 5), и нет никого, кроме меня (Ис. 45: 5; 46: 9)».

## 2. Офиты и офiane

(Irenaeus, Adv. Haer. 30,1–15)

(1) Другие <sup>5</sup> же говорят следующее. [Вначале] был первый Свет в силе Бездны, благословенный, нерушимый и беспредельный. Он был Отцом всего, именуемый Первым Человеком. От него произошла Мысль, его сын, выразивший эту мысль, который называется Сыном Человека или Вторым Человеком. Под ними располагался Святой Дух, а под ним – отдельные элементы, вода, тьма, бездна и хаос. Над ними всеми рожден Дух, называемый Первой Женщиной (Быт. 1: 2). Затем, как они говорят, Отец и Сын оба возрадовались, глядя на красоту этой Женщины, и, осветив ее, произвели от нее нерушимый Свет, третьего Мужчину (Masculum), именуемого Христом, сына первого и второго человека и Святого Духа, Первой Женщины.

(2) Ее они называли матерью жизни (Быт. 3: 20). Но она не в силах была вместить и удержать всей полноты излившегося в нее света, и он пролился слева. Так что только Христос был ее (истинным) сыном, правым и вознесенным в высшие области, а потому он был взят со своей матерью в нерушимый эон. И это было подлинное собрание («цер-

---

<sup>5</sup> Согласно Феодориту (Haer. Fab. I 14), их называют «сетианами или офианами или офитами», однако у Ириней гностический миф, как легко видеть, *продолжается*, правда, несколько отличаясь от предыдущего. Об «офианах» (ниже) и диаграмме, которой они иллюстрировали свой миф, подробно рассказывает Кельс (ар. Origen., Contra Celsum, VI 24–38), причем эти офiane, по его словам, базируются на мистериях Митры. Ириней связывает офитов с каинитами (о них см. в разделе о ранних христианских гностических школах), то же самое говорит Ориген об офианах (вполне вероятно, под влиянием Ириней). Как эти «змеепоклонники» соотносятся с наассенами Ипполита – это проблема. Ясно, однако, что для них змей – это отрицательный персонаж.

ковь»), созвучие, соединение и единение Отца всего, Первого Человека, его Сына и вышеупомянутой Женщины.

(3) Та сила, которая вытекла из Женщины, опустилась вниз, но, в соответствии с их желанием, сохранила в себе следы света. Они назвали еелевой или Пруникос (пробуэнокс, Сладострастной), Софией или Мужчиной-Женщиной. Она упала в неподвижную до сих пор воду, привела ее в движение и неосторожно опустилась до самого дна и так получила тело, поскольку все притягивалось к ее свету, прилипало к ней и обволакивало ее со всех сторон. Если бы не этот свет, она бы полностью погрузилась в воду. Так постепенно утопая все сильнее и тяжелее, она наконец пришла к себе и попыталась вырваться из воды и подняться вверх к своей матери, однако ей это не удалось, поскольку тело было уже слишком тяжело. Видя, что ее дело плохо, она попыталась по крайней мере спасти тот свет, который еще оставался в ней, чтобы и он не утонул в воде. Собравшись с последними силами и благодаря тому свету, который в ней еще оставался, она устремилась вверх и, изогнувшись, создала из этого водянистого тела то, что стало видимым нами небом, и расположилась под ним. Но поскольку она испытывала стремление вверх, она смогла избавиться от этого водяного тела. Это тело, став отдельной сущностью, называется ее сыном, а она называется также женщиной от Женщины.

(4) Ее сын, обладая дыханием нерушимой силы, унаследованной от матери, был также продуктивен. Набравшись сил, он произвел сына из вод без матери, а о своей собственной матери не знал. Его сын, как и он, произвел другого сына, второй породил третьего, третий – четвертого, четвертый – пятого и так до седьмого. Так образовалась Гебдомада (Быт. 2: 2). Их мать расположилась в Огдоаде. Поскольку они расположены иерархически, соответственно их положению убывала и их сила.

(5) Они дают этим существам такие имена. Первый, который произошел от матери, называется Ялдаваоф (Ialdabaoth),<sup>6</sup> его сын Йао (Iao), затем – Саваоф (Sabaoth), Адоней (Adoneus), Элэй (Eloeus) [Elohim?], Орей (Oreus) [Horeus, Or, «свет»] и, наконец, Астафаэй (Astaphaeus). Эти «небеса, славы, силы, ангелы и творцы» расположены в определенном порядке на небесах, невидимо для нас, и управляют небесами и землей. Ялдаваоф отверг свою мать, когда создал сыновей и внуков без разрешения, а вслед за ними ангелов, архангелов, силы, власти и господства. Они же, только родившись, начали оспаривать у него права на

---

<sup>6</sup> Это имя обычно выводят из Jalda bahuth (сын хаоса), однако точная этимология не ясна.

первое место. Видя все это, в печали и отчаянии он опустил взор вниз и увидел материю. Он воспылал к ней желанием, которое обрело физический образ; так родился сын. Этот сын был его Нусом (Умом)<sup>7</sup>, изогнутым, как змей (Быт. 3: 1). От него произошли дух, душа и все телесное. Он же породил забвение, ненависть, ревность, зависть и смерть. Они говорят, что этот змееподобный ум еще более извращен, чем его отец, и пребывает с ним на небе и в раю.

(6) Ялдаваоф воскликнул в своем бахвальстве: «Я отец и бог и нет никого выше меня» (Ис. 45: 5). Однако его мать, услышав это, воскликнула: «Не лги! Выше тебя находятся Отец всего, первый Человек и Сын Человека». Все были удивлены и испуганы этим голосом свыше и спрашивали: «Кто это и откуда», поэтому, чтобы отвлечь их, Ялдаваоф сказал: «Давайте создадим человека по [нашему] образу» (Быт. 1: 26). Услышав это, они собрались вместе и создали человека огромных размеров, образ которого был им внушен матерью, коя хотела таким образом обессилить их. Однако это творение только ползало, поэтому они принесли его к отцу. Это также было задумано Софией, стремящейся лишить его остатков света, которым он еще обладал, чтобы он не восстал против тех, кто выше его, воспользовавшись своей силой. Когда Ялдаваоф вдохнул в него дыхание жизни (Быт. 2: 7), он неосмотрительно лишил себя силы. Так человек получил ум и разумение, они были сохранены в нем. Встав на ноги, он тут же прославил Первого Человека и отверг своих творцов.

(7) Сгорая от ревности, Ялдаваоф решил найти способ лишить человека его силы и для этого создал женщину из своего разумения. Однако Пруникос незаметно для него лишила ее силы. Тут пришли другие и, пожелав ее красоты, назвали ее Евой и зачали с ней детей, которых называют ангелами. При помощи змея мать решила соблазнить Адама и Еву, чтобы они преступили закон, установленный Ялдаваофом. Ева, услышав предложение сына бога, тут же ему поверила, и они испробовали плод того дерева, которое Ялдаваоф приказал им не трогать. Сразу же после этого они постигли ту силу, которая над ними, и попытались скрыться от своих творцов (Быт. 3: 1–7). Радуюсь, что план удался, Пруникос снова воскликнула, что Ялдаваоф солгал, называя себя отцом, хотя существует нерушимый Отец; но поскольку уже до этого были Человек и Первая Женщина, то она также совершила прелюбодеяние и согрешила.

---

<sup>7</sup> Или Nun, буква еврейского алфавита, имеющая изогнутую форму.

(8) Но и в этот раз, впад в исступление из-за своего забвения, он не послушал ее и изгнал Адама и Еву из рая за то, что они нарушили его закон. Он хотел приобрести от Евы детей, однако ему это не удалось, ибо его мать во всем ему мешала. Она же лишила Адама и Еву их силы, чтобы дух и великая сила не подвергались больше поруганию и нечестию. Они говорят далее, что таким образом лишенные силы, они были сброшены на землю, однако и змей, поскольку он также выступил против отца, был отправлен вслед за ними. Вместе с ангелами, которые были в его власти, он произвел шесть сынов и сам стал седьмым, для того, чтобы имитировать ту Гебдомаду, которая окружает его отца. Именно они называются семью демонами, которые вредят и человеку и своему отцу за то, что тот их отверг.

(9) Изначально Адам и Ева имели светоносные, ясные и как бы духовные тела. Однако на земле эти тела стали более темными, тяжелыми и малоподвижными. Их души также стали слабыми и безвольными, поскольку в них осталось только лишь дыхание мира, вложенное их творцом. Из жалости Пруникос вернула им сладостное благоухание света жизни. Так они узнали, кто они такие, почему они здесь, поняли, что они нагие и имеют материальное тело. Поняли они также и то, что обременены смертью. Но они мирились с этим, зная, что тело – это только временная обуза. С помощью Софии они нашли пищу и, насытившись, тут же занялись сексом, и так родился Каин.

Однако падшие духи и змей тут же занялись его воспитанием, растлили его и наполнили мирским забвением, тупоумием и наглостью. Убив своего брата Авеля, он первым принес в мир зависть и смерть. После Каина и Авеля, благодаря промыслу Пруникос, они зачали сначала Сета [Сифа], а затем Норею (Быт. 4: 1–8; 25). От них, по их словам, и происходит все человечество. Эта низшая гебдомада вовлекала людей во всевозможные виды зла, толкала их на борьбу с высшей святой Гебдомადой и учила поклоняться идолам, однако Мать невидимо противодействовала им, стремясь спасти то, что принадлежит ей, то есть остатки света. Святая Гебдомада, по их представлению, – это семь звезд, именуемых планетами, а змея зовут двумя именами – Михаэль и Самаэль (Michahel и Samahel).

(10) Ялдаваоф, разозлившись на них за то, что они не почитают его как отца, послал на них потоп, дабы уничтожить их всех разом. Однако и здесь его планы были нарушены Софией, которая спасла тех, кто был с Ноем, поскольку они еще сохранили в себе следы ее света. Благодаря этим следам [света] мир еще раз был наполнен людьми (Быт. 9: 1). С од-

ним из этих людей, Авраамом, Ялдаваоф заключил сделку, пообещав ему, что если его род будет служить ему, то он даст ему в наследство всю землю (Быт. 15). Он же помог Моисею вывести их из Египта и дал им закон, назвал иудеями и установил семь праздничных дней <sup>8</sup>, дабы они славили Гебдомаду. И каждый из них избрал себе по глашатаю, дабы они славили его как бога и таким образом через пророков в них поверили и остальные народы.

[Далее следует перечисление имен пророков и ангелов.]

(11) ...Однако София также говорила через них о первом человеке, нерушимом эоне и небесном Христе, призывая людей и напоминая им о нерушимом свете и первом человеке, предсказывая пришествие Христа. Так случилось, что сами архонты боялись этих пророчеств и удивлялись словам этих пророков. Кроме того, Пруникос сделала так, что Ялдаваоф, сам того не зная, произвел двух мужей, одного от бесплодной Елизаветы, а другого от девственницы Марии (Лк. 1: 7; 34–35).

(12) Сама же она не могла найти себе места ни на небе, ни на земле и горестно зывала к своей матери. Ее мать, Первая Женщина, жалилась над ней, приняла раскаяние своей дочери и попросила Первого Человека послать ей на помощь Христа. И он снизошел к своей сестре и к тем, кто несет в себе ее свет.

Узнав об этом, нижняя София [Ахамот] объявила о его приходе через Иоанна и подготовила омовение [крещение] в знак раскаяния. Она же заранее подготовила Иисуса и очистила его, чтобы через ее сына Ялдаваофа <sup>9</sup> Иисус смог объявить о Первой Женщине. Затем, нисходя через семь сфер, Иисус последовательно лишил все эти силы света, поскольку весь свет сам притягивался к нему. Прежде всего, Христос надел на себя свою сестру Софию, и они радовались, соединившись наконец и получив утешение друг в друге. Поэтому их называют женихом и невестой (Ин. 3: 29). Иисус был рожден девой силою бога, более мудрым, чистым и праведным, нежели другие люди (Лк. 2: 40; 52). Христос в объятиях Софии (3: 22) вошел в него, и так родился Иисус Христос.

(13) Многие из учеников Иисуса так и не поняли, что в него вошел Христос. Однако после того как это случилось, он явил силу и начал творить чудеса, лечить и учить о неведомом Отце, и открыто заявил, что он сын первого человека. Архонты и их отец возненавидели его и

<sup>8</sup> Текст испорчен. Возможно, «семь богов».

<sup>9</sup> София хотела также спасения и этого своего сына.

заставили своих людей казнить его, однако перед смертью Иисуса Христос и София покинули его и удалились в нерушимый эон. Христос не совсем покинул его, но послал силу, которая воскресила его тело. Тело это было духовной и психической природы, материальные же элементы остались в земле. Некоторые ученики его не признали, даже не подозревая, благодаря чьей силе Иисус восстал из мертвых. Среди других учеников распространилось ложное убеждение, что он восстал в физическом теле, не зная, что «плоть и кровь не владеет царством бога» (I Кор. 15: 50).

(14) Нисхождение и восхождение Христа, по их словам, подтверждается и тем фактом, что ни один из учеников не свидетельствует о каких-либо чудесах, совершенных Иисусом до его крещения и после воскресения. Те из учеников, которые не знали, что Иисус соединился с Христом, а нерушимый эон с Гебдомадой, считали его тело «психическим». После смерти Иисус оставался на земле еще 18 месяцев и, когда его разум вернулся к нему, он открыл истинную доктрину тем из учеников, которые способны были понять столь великие таинства (Мк. 4: 11), а после был взят на небо. Там Иисус сидит справа от своего отца Ялдаваофа, принимая те души, которые познали его. Его отец не знает об этом и даже не видит его, и чем больше душ приобретает Иисус, тем сильнее страдает отец и тем слабее становится, поскольку последние силы покидают его. Все меньше душ остается, которые он мог бы послать в мир. Остаются лишь те, которые сохранили в себе его дыхание.

Конец всему этому наступит тогда, когда все следы духовного света соберутся вместе в нерушимом эоне.

(15) Таковы учения этих людей. Из них, как многоголовая Лернейская гидра, возникла школа Валентина.

Некоторые при этом говорят, что сама София приняла форму змея и боролась против творца, который создал Адама, и научила людей знанию. По этой причине змей и называется самым мудрым из всех тварей (Быт. 3: 1). И наши внутренности, благодаря которым мы питаемся, по этой причине имеют форму змея, указывая на эту все порождающую субстанцию.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> После этого тонкого анатомического наблюдения Ириней говорит о каинитах (см. соответствующий раздел второй главы).

«Офиане». Платоник Кельс, сочинение которого критикует Ориген, описывает некую диаграмму, которая, как предполагает Ориген, принадлежит гностикам «офианам». Вероятно, эта диаграмма, детали которой по данному описанию восстановить очень сложно, была хорошо известна, так как Оригену удалось также найти другую копию и сравнить ее с той, которую описывает Кельс. Рисунки, печати и заклинания, о которых идет речь у Оригена, напоминают то, что содержится в коптском кодексе Брюса, входящем в состав Коптской гностической библиотеки (иллюстрации см. в Предисловии).

(Origen., Contra Celsum VI, 24–38, с сокращениями)

(24) Описав учения приверженцев культа Митры, Кельс говорит, что желающие могут сравнить ритуалы христиан с только что изложенными ритуалами персов...

Когда он знает название той или иной секты, он, не сомневаясь, его называет. Однако в тех случаях, когда это особенно необходимо, он этого не делает, так что неизвестно, какая секта использовала описанную диаграмму. Похоже, что он использовал диаграмму, которая, по крайней мере, отчасти, базируется на неправильно истолкованной информации о незначительной секте «офиан» (Οφισῶν)... И хотя нам довелось бывать во многих землях, и мы не раз пытались выяснить, не знает ли кто о смысле этой диаграммы, нам так и не удалось найти никого, кто смог бы ее объяснить.

(25) На ней изображены семь окружностей, отделенных друг от друга, но помещенных в один круг, который, как утверждается, означает мировую душу и называется Левиафан... На безбожной диаграмме... Левиафан изображает душу, которая распространяется по всему миру... Мы видим на ней и так называемого Бегемота [в тексте: Βεγεμόν], расположенного под нижней окружностью. Автор этой диаграммы написал имя Левиафан дважды: на самой окружности и в центре. Кельс добавляет, что диаграмма разделена жирной черной линией, и сообщает, что ему это истолковали как образ Геенны, то есть подземного мира (Τάρταρον)... (26)... так что из диаграммы не понятно, что означает Геенна, а Кельс этого не объясняет. (27) ...Он передает странные вещи, вроде таких слов: «Налагающий печать называется Отцом; принимающий печать [зовется] Младшим и Сыном», и он отвечает: «Я помазан белым соком от дерева жизни»... Он также определяет число, семерку, по числу ангелов, передающих печать и стоящих по сторонам от тела, которое готова покинуть душа; некоторые из них ангелы света, другие – так называемые архонты-силы; и он говорит, что глава этих архонтов-

сил называется «проклятый бог»... [который есть] бог иудеев, посылающий дождь и громы, творец мира, бог Моисея и его космологии... (28) ...Он говорит, что этот бог заслуживает проклятия, потому что именно он проклял змея, который научил людей знанию добра и зла... Эти люди гордятся тем, что зовутся «офиане», по имени змея... основателем же (своей секты) они называют некоего Евфрата. (30) ...На диаграмме, которую нам удалось раздобыть, изображено то же, что описывает Кельс. Он говорит, что первый круг имеет форму льва, однако не сообщает его названия. Мы нашли, что в виде льва изображается Михаэль, невыразимый ангел демиурга, согласно священному писанию. Второй круг Кельс называет быком. На нашей диаграмме образ быка имеет Суриил (Σουρίηλ). Следующей у Кельса идет ужасно шипящая амфибия. На нашей диаграмме драконом называется Рафаил (Ραφαήλ). Кельс говорит, что четвертым идет изображение орла. На нашей диаграмме в образе орла представлен Гавриил. Пятой идет голова медведя. Наша диаграмма говорит, что это Фауфаваоф (Φαυθαβαώθ). Шестой имеет форму головы пса; на диаграмме он назван Эрафаоф (Εραθαώθ). Наконец, седьмой идет голова осла, и он называет ее Фафаваоф или Оноил (Θαφαβαώθ ἢ Ὀνοήλ); на нашей диаграмме голова осла называется Оноил или Фарфараоф (Ονοήλ ἢ Φαρθαραώθ)...

(31) ...Проходя через то, что они называют заграждениями зла и врагами архонтов, навеки закрытыми, по их словам, необходимо произнести следующее...

[Далее следуют заклинания, в которых упоминаются имена архонта Ялдаваофа, Огдоады, Отца, Сына, Логоса и Ума.]

Они говорят, что звезда Сатурн связана с архонтом с головой льва симпатической связью. Прошедшему мимо Ялдаваофа (Γαλδαβαώθ) и достигшего Йа (Ἰά, Ἰαώ) следует сказать... [заклинание]. Следующему, Саваофу (Σαβαώθ), нужно сказать... [заклинание].

[Далее идут Астафеон (Ἀσταφαίων), архонт третьих врат и, как оказывается, источник вод; Элозон (Ἐλωαίων), архонт вторых врат (о нем ничего не сказано, однако можно предположить, что он связан со стихией воздуха); наконец, Ореон (Ὀραίων), который, как можно заключить из эпитетов, огненной природы. В целом из этой схемы следует, что душа проходит через планеты и стихии, то есть Гебдомаду, и достигает высшей области, Огдоады, что согласуется с сообщением Ириней.]

(33) ...На диаграмме, которая у нас есть, и на той, которую описывает Кельс, изображен квадрат, который они называют (мечом)

над вратами Рая. Плавающий меч изображен как диаметр огненного круга, и охраняет древо познания добра и зла (Быт. 3: 24). Кельс не передает те речи, которые следует произносить для открытия этих врат, однако мы это только что сделали...

(34) Затем Кельс говорит следующее: «Они помещают одно поверх другого, слова пророков, круг над кругом, эманации земной церкви и обрезания, текущую силу некоей девы Пруникос (τοῦ Προυνικῆοῦ τῆος δὺναμιν ῥέουσαν παρθένου), живую душу, небеса, убитые, но живые, землю, пронзенную мечом, людей, которых убили, но они ожили, смерть, которая исчезла в мире, очистившемся от греха, узкий проход наверх и врата, открываемые заклинаниями. И везде древо жизни и воскресение плоти от древа...».

(35) ...О кругах над кругами говорит вышеупомянутая секта, окружая семь кругов сил архонтов одним кругом, который они называют мировой душой или Левиафаном, вероятно, неправильно поняв *Екклесиаст*... эманации земной церкви и обрезания, вероятно, восходят к представлениям некоторых о том, что церковь на земле является эманацией небесной церкви высшего эона, а обрезание, упомянутое в законе, является символом телесного обрезания как очищения. Пруникос валентиниане называют Софию <sup>11</sup> ...«Живая душа» – вероятно, название, втайне используемое некоторыми валентинианами для обозначения так называемого «психического демиурга»... об убитых небесах впервые слышу. (36) ...об «узком проходе» говорят те, кто верит в перевоплощение души...

(38) Он [Кельс] говорит: «...между занебесными кругами вверху изображено кое-что еще, в частности, два [круга], большой и малый, Отца и Сына». В нашей диаграмме мы также видим большой и малый круги, и на их диаметре действительно написано «Отец» и «Сын». А между большим, в котором располагается меньший, и другим, который состоит из двух окружностей, внешней желтой и внутренней голубой, имеется разделение в форме секиры. Над ним расположен маленький круг, соединяющийся с большим предыдущим, на котором написано «Любовь», а под ним [такой же круг] с надписью «Жизнь». На втором круге, который охватывает и включает в себя другие круги и еще одну ромбовидную фигуру, написано «Промысел Софии»; а внутри секции, общей для них, находится круг с надписью «Гносис»; и под ними еще один круг с надписью «Разумение (σύνεσις)».

<sup>11</sup> Аналогия Оригена. Валентиниане в известных нам текстах это имя не используют.

### 3. Сетиане

О гностиках, которые придают особое значение библейскому персонажу Сету (или Сифу), до нас дошло два разных сообщения. О них говорят Тертуллиан (Adv. Omnes Haer. 2) и Епифаний, причем последний уверяет, что он знаком с этими гностиками не понаслышке. Он встречал их в Египте и читал их книги (Panarion XXXIX 1,1–2). О сетианах сообщает и Ипполит, однако его сообщение рисует совсем другую картину. Фактически он не говорит о Сете, но зато подробно рассматривает мифологическую схему, включающую три принципа, поэтому это в высшей степени интересное сообщение я помещаю в отдельном разделе среди других аналогичных систем, также сохраненных Ипполитом. Названия, которые дают гностикам ересиологи, не всегда соответствует содержанию того учения, которое они далее излагают. Важно отметить, что это учение, судя по всему, восходит к дохристианскому гносису. Фигура Христа в некоторых случаях (например, «архонтики» Епифания) является явным добавлением, в некоторых же («сетиане» Епифания) – его миссия не является уникальной. Сет в образе Христа *в очередной раз* приходит в мир спасти свою расу. Все это является знаками вторичной христианизации.

(Eriphanius, Panarion XXXIX 1,3–5,3, с сокращениями)

(1,3) ...Они хвалятся тем, что происходят от Сета, сына Адама ...они даже называют его Христом и уверяют, что он был Иисусом. (4) Этот мир, по их представлению, создан не высшей силой, но ангелами. (2,1) В этом отношении они согласны с тем, о чем учили более древние каиниты: именно, о том, что в начале были рождены два человека, а от них произошли Каин и Авель. (2) Затем ангелы поссорили этих двоих и так Авель был убит Каином. Так ссора между ангелами затронула и поколения земных людей, те две расы, из которых соответственно, происходили Каин и Авель. (3) Однако высшая сила победила их, та самая, которую они называют Матерью или Женщиной; ведь они считают, что на небесах есть матери, а также мужчины и женщины, пребывающие в родственных отношениях и находящиеся под отцовской властью. (4) Мать или Женщина узнала, что Каин убил Авеля, и позаботилась о том, чтобы родился Сет, и поместила в него свою силу и ту искру, которая была послана свыше для утверждения семени и основания мира. (5) Целью этого действия было утверждение избранной расы и семени, так, чтобы через него настал конец тем силам, которые создали этот мир и двух первых людей. (6) Потому раса Сета отделена от других и взята из этого мира, ведь она является избранным родом, отличным по природе от других рас.

(7) Со временем две человеческие расы, раса Каина и раса Авеля, которые жили вместе, сошлись и, по причине их развраченности, смешались

одна с другой. Мать увидела это и восстановила чистоту человеческого семени, как уже говорилось, так как Авель был убит. Она избрала Сета, сохранила его в чистоте и одному ему дала семя своей силы и чистоты.

(3,1) Однако со временем эти расы снова мешались. Видя великое смешение и беспорядочные страсти, которые обуяли ангелов и людей... та же мать устроила потоп, дабы уничтожить всех людей другой расы для того, чтобы чистая и праведная раса, восходящая к Сету, одна оставалась в мире и от нее получила начало высшая раса, несущая в себе искру праведности. (2) Однако ангелы снова обманули ее, и тайно провели на ковчег Хама, так сохранив свое семя. В Ноевом ковчеге спаслось восемь душ, причем семь из них принадлежало к высшей расе, а одна, Хам, была порождена иной силой. Так они обманули высшую мать... (4) Среди людей снова распространилось забвение, заблуждение и беспорядочное стремление к греху и злым деяниям. И мир вернулся к тому же исходному состоянию беспорядка и наполнился тем же злом, что и до потопа.

(5) Из расы Сета происходит Христос, и Иисус явился в этот мир чудесным образом. На самом деле, он и был самим Сетом, как и раньше посланным матерью свыше, чтобы спасти людей...

(5,1) Они сочинили много книг, приписывая их великим людям. Они говорят, что семь книг написаны самим Сетом, другую книгу они называют «Аллоген (Инородец)»,<sup>12</sup> есть у них и апокалипсис Авраама... Еще одна книга приписывается Моисею, другие другим людям. (2) ...Они говорят, что у Сета была жена Норея... (3) Есть и другие ереси, которые учат о силе, именуемой Нореей; и эта сила, которую другие признают и зовут Нореей, была, как говорят, женой Сета.

(Hippolytus, Refutatio V 22,1)

(22,1) Если желаете узнать подробнее о доктрине сетиан, прочитайте книгу *Парафраз Сета*. Здесь вы найдете все их секреты...

#### 4. Архонтики

Епифаний говорит, что эта ересь в его время была известна в Палестине и Малой Армении. Причем, это учение пропагандировал некий Евтакт из Армении, который посетил Палестину в последние годы правления Константина и там узнал обо всем этом от некоего старца по имени Петр. В Армении ему удалось совратить многих богатых людей и даже сенатора, а с его деятельностью связаны последующие беспорядки в этом регионе. Этим сетианам также приписывается несколько откровенных книг, среди которых «Аллоген».

<sup>12</sup> Книга с таким названием входит в состав Коптской гностической библиотеки.

(Eriphanius, Panarion XL 2,1–8; 5,1–5; 7,1–6)

(2,1) Эти люди сфабриковали такие апокрифические книги: одна книга названа «Малой симфонией», другая «Большой симфонией»... (2) Они используют также книги, называемые «Аллогены». Кроме того, у них в ходу «Вознесение Исаи» и другие апокрифы. (3) Всю их систему можно понять на основании книги, называемой «Симфония». Они говорят в ней, что существует восемь небес (Огдоада) и семь небес (Гебдомада) и что каждым небом правит архонт. Одна группа архонтов принадлежит семи небесам, по одному на каждом небе, и каждый архонт имеет в своем распоряжении подвластные ему [силы], а светоносная Мать находится выше всех на восьмом небе, как утверждается и в других ересях.

(4) Некоторые из них осквернили свои тела развратом, другие же делают вид, что ведут воздержанный образ жизни, соблазняя легковверных людей, которые думают, что они удалились от мира, подобно монахам.

(5) Как я уже сказал, на каждом небе, по их представлению, обитает по архонту, силе и сонму ангелов, которых каждый архонт создал для себя. В воскресение плоти они не верят, считая, что воскреснет лишь душа.

(6) Они осуждают крещение, хотя некоторые до этого были крещены; отвергают они и другие таинства, отрицая их ценность, поскольку установлены они во имя Саваофа, которого они, как другие еретики, считают главной силой Гебдомады, превосходящей все остальные.

(7) Они говорят, что души являются пищей для властей и сил и что без них они не могут существовать, поскольку только в душах содержится небесная субстанция, придающая им силы. (8) Когда душа постигает гносис и отвергает крещение церкви и имя Саваофа, который дал людям закон, она восходит от одного неба к другому, произнося в свою защиту [слова? заклинания?] перед каждой силой, так поднимаясь к высшей Матери и Отцу всего, от которого он [гносис] снизошел в мир...

(5,1) Как я показал выше, эти люди считают, что дьявол – это сын седьмой силы, Саваофа. Сам же Саваоф – это бог иудеев, однако дьявол оказался злым сыном, противящимся собственному отцу, так как порожден этим миром. (2) Этот бог отличается от невыразимого Отца и принадлежит к так называемой левой силе [Пруникос]. (3) Рассказывают они и другую историю. Дьявол, как они говорят, совокупился с Евой как мужчина с женщиной и зачал Каина с Авелем. (4) Эти сыновья восстали друг на друга из ревности, а не потому, что Авель был угоден богу, как говорит истинная история; объясняя это, они изобрели иную историю, согласно которой братья были любовниками своей сестры, и поэтому

Каин убил Авеля. Ведь оба они были родными детьми дьявола. (5) Для того чтобы соблазнить людей, они приводят в доказательство своих слов свидетельства писания, как и другие еретики. Ведь спаситель говорил иудеям: «Ваш отец дьявол» и «когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи», а для того, чтобы показать, что Каин порожден дьяволом, они обращаются к следующему: «Он был человекоубийца от начала» и «он лжец и отец лжи» (Ин. 8: 44), причем последнее должно указывать на то, что его отец дьявол, а отец дьявола – это архонт, лжец, которого они отождествляют с Саваофом...

(7,1) Адам и Ева произвели Сета, их настоящего сына. Высшая сила вместе с ангелами снизошла из высших сфер и взяла Сета, которого они также называют Аллогеном, подняла его ввысь и охраняла некоторое время, чтобы спасти от гибели. (2) Некоторое время спустя она вернула его в этот мир, сделав духовным и невидимым [для дьявола?], дабы демиург и его силы не имели власти над ним. (3) Он более не служит творцу, демиургу, но, обладая знанием неименуемой природы, благого высшего бога, служит ему и выступает против творца этого мира и его сил и властей. (4) Они написали книги от имени Сета, и другие, носящие имя Сета и его семи сыновей. (5) Они говорят, что у Сета было семь сыновей, которых они также называют Аллогенами, как мы уже говорили в связи с сектами «гностиков» и «сетиан». (6) Кроме того, у них есть книги пророков Мартиада и Марсиана [Маршана],<sup>13</sup> которые были возведены на небо и вернулись назад через три дня...

---

<sup>13</sup> Книга этого последнего пророка также входит в состав Коптской гностической библиотеки.

## ВАЛЕНТИН И ЕГО ШКОЛА

В этой главе помещены сведения о Валентине и его учении, неразрывно связанные со свидетельствами о его школе. Приводимые здесь пассажи из Ипполита, Маркелла, Климента, Епифания, Ириней и Тертуллиана выбраны на том основании, что они содержат определенные сведения о самом Валентине. По вышеуказанной причине эта подборка свидетельств не является исчерпывающей, однако, как мне кажется, позволяет составить представление как об общих положениях, которые разделяли Валентин и его последователи, так и о некоторых уникальных особенностях учения самого основателя школы. Дошедшие до нас буквальные высказывания самого Валентина публикуются в следующей главе.

Те немногие сведения о жизни и деятельности Валентина, которые сохранили нам его христианские оппоненты, помещены в самом начале данной главы.

Свидетельство **А** подтверждает визионерскую направленность мысли Валентина, а также тот факт, что мифология Логоса была центральной для него самого и его школы.

В свидетельстве **В** Маркелл сообщает нам, что Валентин написал книгу *О трех природах*. Мне кажется, что доверять этому свидетельству, а тем более помещать его среди фрагментов Валентина, как это делают Фёлькер и Лайтон, нет никаких оснований. Действительно, Валентин, как мы знаем, говорит об Отце, Сыне и Духе (а также о множестве других мужских и женских сущностей), но эти спекуляции имеют очень отдаленное отношение к трем лицам Троицы в терминах четвертого века! Можно предположить, что если Валентин и написал трактат с таким названием, то касался он, скорее всего, хорошо известного гностического учения о трех природах, а именно духовной, психической и физической.

Климент Александрийский анализирует представления Валентина и Василида о вере, гносисе, свободе выбора и спасении (свидетельства **С 3 а–с**). Пропорция гносис/вера : дух/материя (**С 3 а**) очень напоминает аналогичную пропорцию из фр. С Валентина. Пассаж **С 3 с** содержит очень интересную критику учения Валентина о «спасении по природе» в сопоставлении с концепцией Василида о «вере по природе». Согласно **С 1** и **С 2**, основатель докетизма Кассиан был учеником Валентина и позависовал у него учение о «духовном теле» (ср. фр. F Валентина).

Свидетельство **С 4**, где Валентин и Василид снова рассматриваются вместе, ясно показывает, что сам Валентин и, по крайней мере, некоторые из его учеников были чужды как либертизму, так и крайнего аскетизма. Исключение составляет Марк (см. свидетельство **Е**), который проповедовал, если верить Иринею, некий мистический либертизм.

Свидетельства С 5 и D представляют особый интерес, поскольку включают в себя две версии космогонического мифа. Письмо «нерушимого и невыразимого ума» к «нерушимым» (ср. фр. В Валентина) и «космогонический миф» из Климента, возможно, представляют собой весьма ранние образцы гностической космогонии. Вероятно, это остатки той «древней доктрины», о которой говорит Иринея и на основе которой были построены более поздние и развитые учения, вроде гносиса школы Валентина.

«Апокриф», цитируемый Климентом, представляет собой весьма оригинальный миф о Единственном, который произвел мир «почкованием», испустив из себя свое дыхание. Происхождение этого текста не очень ясно, однако в глазах Климента он как-то связан с валентинианами. Описание Плеромы в мифе, который приводит Епифаний, соответствует тому, что мы знаем о Валентине благодаря Иринею, однако примечательно, что Отец называется здесь Человеком (ср. фр. А Валентина). Выдержка обрывается на описании Плеромы, дальнейшую историю Епифаний пересказывает сам, и очевидно, на основании другого источника. Детали мифа не ясны, текст довольно сложен и местами просто непонятен. Примечательно, что автор этого отрывка – кто бы он ни был – представляет отношения между первоначалами в очень персонализированной форме. Соскучившаяся от «вечного покоя» своего Невыразимого супруга, Тишина желает детей и берет на себя инициативу творения. Ее супруг, исполнив свой «долг», снова погружается в состояние покоя. Остальные сущности порождаются Тишиной, которая оплодотворяется, опять же по ее инициативе, своим сыном и мужем – Отцом Истины. Таким образом, в основе всего лежит Триада (Невыразимое и неподвижное нечто, его Мысль, которая является активным агентом, и Отец – первообраз всего).<sup>1</sup>

Свидетельство E содержит исторически важное наблюдение Иринея о том, что Валентин опирается в своих построениях на древнюю традицию гносиса. Учение самого Валентина выглядит в представлении Иринея несколько упрощенно. Этот пассаж (Adv. Haer. I 11,1) следует рассматривать как дополнение к подробному изложению гностического мифа (Adv. Haer. I 1,1–8,5). Описав воззрения самого основателя школы, Иринея, в лучших доксографических традициях, начинает повествование о его учениках, среди которых упоминаются Секунд (о нем мало что известно), Птолемей и Марк. Очевидно, что учение мастера после опубликования немедленно вышло в тираж и претерпело среди его последователей различные и порой неожиданные изменения. Риторически украшенное свидетельство Тертуллиана подтверждает это предположение.

---

<sup>1</sup> Об этом письме см. Visser 1958.

## Валентин. Биографические свидетельства

(Clemens, Strom. VII 106,4)

...Валентин был слушателем Теода (Θεοδᾶ διακηκοέναι),<sup>2</sup> который, как они говорят, был учеником Павла.

(Tertullian, Adversus Valentinianos 4,2)

...Валентин ожидал, что он станет епископом, поскольку был замечателен в своих познаниях и красноречии. Однако после того как ему предпочли исповедника (martyrii), он счел себя оскорбленным, покинул истинную церковь и, подобно (злым) духам, которые не могут найти себе покоя, пока не отомстят, со всей силою обрушился на истину. Он зачал от семени некоей древней доктрины и повторил путь этого змея.<sup>3</sup>

(Irenaeus, Adv. Haer. III 4,3)

...Валентин появился в Риме во времена Гигина (Hyginus), процветал при Пие (Pius) и пребывал там до Аникета (Anicetus).<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Исправление, принятое издателем. Чтение манускрипта Θεοδᾶδι ἀκηκοέναι.

<sup>3</sup> Ad expugnandam conversus veritatem et cuiusdam veteris opinionis semen nactus colubro suo viam delineavit. Этот пассаж, как показал Г. Квиспел (Quispel 1996), становится понятным лишь в сопоставлении с аналогичным высказыванием Иринея (I 11,1; см. Е ниже). Действительно, Иринея пишет: Tales quidem secundum eos sententiae sunt, a quibus velut Lernaеа hydra, multiplex capitibus fera de Valentini schola generata est – *Таковы, значит, мнения этих [гностиков], от которых, подобно многоголовой Лернейской гидре, произошла тварь, которая превратилась в школу Валентина.* Сопоставив это выражение со словами Лукреция (denique quid Cretae taurus Lernaеаque pestis/ hydra venenatis posset vallata colubris? – De rerum natura V 26–27), легко понять, что ‘colubro’ в высказывании Тертуллиана относится к гидре, а следовательно различные исправления, которые были предложены, чтобы сделать текст понятным, излишни.

<sup>4</sup> Поскольку традиционно считается, что Гигин был епископом Рима около 136–140 г., а Аникет около 155–160 г., то можно предположить, что Валентин родился на рубеже первого и второго столетий, возможно, в Александрии, прибыл в Рим в тридцатых годах и пребывал там до шестидесятого года второго века. Вполне вероятно, что впоследствии он снова вернулся в Александрию. Время смерти его неизвестно.

## Валентин и его школа. Свидетельства

### А. Видение Логоса

(Hippolytus, Refutatio VI 42,2)

Валентин говорит, что он нашел [как-то] новорожденного младенца. Когда же он спросил его, кто он таков, то младенец ответил ему, что он Логос. Основываясь на этом [видении] он сочинил некий трагический миф (τραγικόν τινα μῦθον), стремясь вывести из него свое учение (αἴρεσιν).

### В. Книга «О трех природах»

(Marcellius (ps.-Anthimus), De sancta ecclesia 9)

Как и Валентин ересиарх, который первым выдвинул эту идею в книге, озаглавленной «О трех природах», они учат о трех ипостасях. Ведь это он придумал учение о трех ипостасях и трех лицах, об Отце, Сыне и Святом Духе.

### С. Свидетельства о Валентине и его последователях в «Строматах» Климента Александрийского

#### 1. Основатель докетизма учился у Валентина

Климент приводит здесь две выдержки из книги «О самоконтроле, или О целибате» основателя докетизма Юлия Кассиана, где последний говорит, что «природное» влечение, равно как и тот факт, что мужчины имеют член, а женщины влагалище, сам по себе еще не доказывает необходимость сексуального общения. Кассиан основывает свои выводы на *Евангелии Египтян*, которое сам Климент также несколько раз цитирует (e.g. Strom. III 45,3). Далее Климент сообщает о Кассиане следующее:

(Strom. III 92,1)

Его взгляды напоминают учение Татиана,<sup>5</sup> [однако] он оставил школу Валентина.

#### 2. «Душевное тело»

(Strom. III 102,1–4)

(1) Если рождение – это зло, то они безбожно объявляют Господа, прошедшего через рождение, и Деву, его родившую, порождениями зла.

<sup>5</sup> О Татиане см. Strom. III 81,1 sq.

(2) Они оскорбляют замысел бога и таинство творения. (3) На этом основано учение (ἡ δόκησις) Кассиана и Маркиона, а также [учение] Валентина о душевном теле (ναὶ μὴν καὶ Οὐαλεντίνῳ τὸ σῶμα τὸ ψυχικόν). Поэтому они [последователи Кассиана] говорят, что сексуальный акт превращает человека в пленное животное. Действительно, если мужчина, распираемый желанием, бросается на первую попавшуюся женщину, мы согласимся, что он напоминает животное [следует Иер. 5: 8]. (4) Но если они и в самом деле считают, что Змей научил Адама и Еву сексуальному акту, который свойственен неразумным тварям и которого первосотворенные не знали, то это не что иное, как еще одна попытка опорочить творение, как будто человек по природе слабее животных, так, что первые творения бога должны следовать примеру этих последних.

### 3. «Спасение по природе»

#### *а. Василид и Валентин о вере и свободе выбора*

(Strom. II 10,1–11,2).

(10,1) Последователи Василида считают, что вера – это естественная предрасположенность (φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν), которая, однако, базируется на избранности (ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς). Вера позволяет достигать знаний, минуя доказательство, посредством разумного схватывания (τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὐρίσκουσάν καταλήψει νοητικῆ). (2) Приверженцы Валентина оставляют веру таким простакам (τοῖς ἀπλοῖς), как мы, себя же считают уже спасенными по природе через гносис, поскольку [от остальных родов] их отличает семя высшей природы, в них вложенное. [Гносис] отличается от веры, говорят они, как духовное от материального. (3) Далее, последователи Василида считают, что [сила] веры и [степень] избранности индивидуальны, и что степень избранности, которая имеет природу сверхъестественную, определяет ту силу веры, которую каждый может достичь в этом мире. Дар веры, говорят они, пропорционален степени надежды каждого.

[Критикуя эти воззрения, Климент говорит далее (11,1–2), что, если способность верить от рождения определяется внешними влияниями, то из подобных теорий следует, что человек – это кукла, лишенная свободы выбора и полностью подконтрольная высшей силе.]

*b. Гностики о вере*

(Strom. II 27,2; 31,3)

(27,2) Последователи Василида определяют веру как обращенность души на те вещи, которые не оказывают воздействия на чувства, поскольку [физически] отсутствуют. Надежда – это ожидание получить благо,<sup>6</sup> однако ожидание это должно быть подкреплено верой.

[Противопоставляя свою теорию гармонии веры и знания гностическим воззрениям, Климент далее говорит:]

(31,3) Добродетели, о которых я только что сказал, являются первоосновами гносиса, но вера – это еще более фундаментальный из приводящих первоэлементов, поскольку иметь ее необходимо для [истинного] гностика в той же мере, в какой необходимо дышать каждому, кто живет в этом мире. Таким образом, как жизнь невозможна без четырех первоэлементов, так и гносис немислим без веры. Вера есть основание истины.

*c. Валентин и Василид о спасении по природе*

(Strom. V 2,5–4,4)

(1,1) ...Некоторые полагают, что через веру нам открывается Сын, в то время как знание (γνῶσις) приводит к Отцу. (2) Однако они забыли, что для того, чтобы действительно верить в Сына, а именно верить тому, что он есть Сын, в то, что он пришел, и каким образом, и для чего, а также каков смысл его страданий, необходимо знать *что* есть Сын Божий. (3) Это значит, что веры не может быть без знания, равно как и знания без веры, в той же мере как нет сына, если не было отца, и соответственно, отец – это отец сына.<sup>7</sup> Сын же – это истинный учитель, открывающий Отца. (4) Поэтому для того, чтобы верить в Сына, надлежит знать Отца, с которым Сын, и, напротив, вера в то, чему учит Сын Божий, необходима для познания Отца. Итак, от веры к знанию, через Сына к Отцу. Знание Отца и Сына в соответствии с гностическим правилом,<sup>8</sup> понятным только истинным гностикам, есть постижение и объ-

<sup>6</sup> Это последнее определение из Plato, Definitiones 416.

<sup>7</sup> «Отечество» предполагает наличие сына. Ср. Origenes, De principiis I 2, 10; In Johan. X 246, а также гностический Tractatus Tripartitus 51, 8–15.

<sup>8</sup> О «гностическом каноне», правиле или традиции, которым следуют гностики и которые неведомы непосвященным, Климент говорит неоднократно. См. об этом четвертую главу книги Hanson 1954.

ятие истины через истину.<sup>9</sup> (5) Следовательно, мы верим в невероятное и знаем непознаваемое, то есть то, что никому более не известно и кажется невероятным, но во что верят и что знают немногие гностики. И они предпочитают не выражать это словами или делами, но подтверждают своей созерцательной жизнью. (2,1) Счастлив тот, чьи слова достигают ушей слушателей.<sup>10</sup> Вера же есть ухо души, и именно на веру таинственно намекает Господь, говоря: «Имеющий уши, да услышит»,<sup>11</sup> поскольку только благодаря вере поверивший способен понять смысл сказанного так, как оно сказано (...)

(3) Непогрешимый свидетель апостол говорит об этом так: «Я весьма желаю увидеть вас, чтобы преподать вам иное дарование духовное к утверждению вашему, то есть утешиться с вами верою общею, вашею и моею». И снова ниже: «В нем открывается правда божия, от веры в веру».<sup>12</sup> (4) Апостол, кажется, учит здесь о двоякой вере, или, лучше, двуединой, которая может расти и совершенствоваться. (5) В основании всего лежит общая вера. (Именно в этом смысле стремящемуся к исцелению Господь, тронутый его верой, сказал: «Вера твоя спасла тебя».<sup>13</sup>) (6) Другая вера, вера немногих, основана на этой первой, совершенствуется через нее, и именно она, благодаря учению, достигает своего полного развития через заповедь Логоса. Такова была вера апостолов, которая, как сказано, движет горами и перемещает деревья.<sup>14</sup> (3,1) Именно поэтому они просили Господа, осознав величие его сил, о вере, которая «как горчичное зерно»<sup>15</sup> проникает в душу и разрастается в ней до такой степени, что уже и сам разум покоится на ее основании.<sup>16</sup>

(2) Предположим, что некто знает бога по природе, как это представляет себе Василид; тогда [этот избранный] должен иметь разум лучше веры, царствия и [«сыновства»]; сущность сотворенного истолковывая как близкую по достоинству творцу, о таких он говорит, что вера присуща им, и не находится в их власти, по природе и по ипостаси, в качестве невыразимого блага все превосходящего творения, и не приобретена в результате разумного выбора, сделанного душой. (3) Но то-

<sup>9</sup> Ср. Ин. 14: 6–7, ἐπιβολὴ καὶ διάληψις – это эпикурейские термины.

<sup>10</sup> Ср. Сир. 25: 9.

<sup>11</sup> Мф. 11: 15.

<sup>12</sup> Рим. 1: 11–12.17.

<sup>13</sup> Мф. 9: 22.

<sup>14</sup> Мф. 17: 20.

<sup>15</sup> Лк. 17: 5.

<sup>16</sup> Мф. 13: 31–32.

гда все заповеди Ветхого и Нового Заветов излишни, так как спасение возможно по природе, как полагает Валентин, или же что некоторые верят и избранны по природе, как думает Василид.<sup>17</sup> В этом случае природа и сама могла бы осветиться, не дожидаясь прихода Спасителя. (4) Если же пришествие Спасителя было необходимо, как они сами признают это, то преимущество природы теряется, и избранные спасаются через ученичество, очищение и добрые дела, а вовсе не только лишь «по природе».

(4,1) Авраам, в таком случае, поверивший обещанному ему под дубом в Мавре: «Тебе дам землю сию и потомкам твоим»,<sup>18</sup> был избран или нет? Если нет, то как же он тогда поверил, если вера дается только от природы? Если же он был избран, то их гипотеза рушится в основании, поскольку получается, что избранность и спасение были и до прихода Спасителя, поскольку вера Авраама «вменена ему в праведность».<sup>19</sup>

(2) Если же кто посмеет вслед за Маркионом утверждать, что демиург спасает верящих в него избранных еще до прихода Спасителя, самостоятельно осуществляя акт спасения, то он клеветает на благую силу, ибо получается, что она приступает к спасению только после его призыва, у него научившись и в подражание ему. (3) И если все-таки Всеблагий сам спасает, то это оказывается не его уникальным деянием и не в соответствии с [изначальным] замыслом Творца совершает он это, но по принуждению или с помощью некоторой уловки (βίαι δὲ ἢ δόλω).<sup>20</sup> (4) Как же он может быть Всеблагим, будучи вторым? Но даже если они пребывают в разных «местах» (τόπος), и местопребывания (μονή) Вседержителя и благого бога различны, воля Спасителя не может отличаться или подчиняться (προκατάρξασα) воле благого бога.

---

<sup>17</sup> Текст MS непонятен и, очевидно, нуждается в корректировке. Я использую здесь вариант, предложенный редактором третьего издания произведений Климентя: L. Früchtel (Clemens. Stromata, Buch I–VI. Berlin, 1960, Nachträge, S. 533).

<sup>18</sup> Быт. 18: 1.

<sup>19</sup> Быт. 15: 6.

<sup>20</sup> Cf. Excerpta ex Theodoto 61.

## 4. Валентин и Василид о браке

(Strom. III 1,1) <sup>21</sup>

(1,1) Валентин и его последователи, возводя «сизигии» к вышней божественной эманации, одобряют брак. Последователи же Василида говорят следующее... [см. Василид, свидетельство 12].

## 5. Истоки гностической космогонии по Клименту

(Strom. III 29,1–30,1)

(29,1) Их [валентиниан?] доктрина (δόγμα) вытекает из некоего апокрифа, и я далее привожу соответствующий пассаж – то материнское чрево, которое зачало все их несуразные доктрины. Не знаю, сами ли они написали все это... или же, услышав где-то хорошо задуманную доктрину, извратили ее.<sup>22</sup> Текст же таков:

«(2) Все было одним. Но поскольку Единственный решил, что не следует ему оставаться в одиночестве, он “испустил” из себя Дыхание. Затем он соединился со своим Дыханием и произвел Возлюбленного. Из него произошло его собственное Дыхание и они произвели Силы, невиданные и неслышанные». И так далее «каждая от своего имени».

(3) Если они имеют в виду духовный брак, о котором учат последователи Валентина, то их мнение до некоторой степени приемлемо...

[Далее (30,1–2) Климент говорит о некоей школе Продика, которые считали себя последователями Зороастра. Эти гностики полагали, что они являются детьми истинного бога и вели себя соответственно: «Для царя, – говорили они, – закон не писан».]

*D. Космогонический миф*

(Eriphanius, Panarion XXXI, 5,1–7,6, с сокращениями)

(5,1) В книгах, которые они используют, сказано следующее:  
(2) «Нерушимый Ум приветствует Нерушимых!»<sup>23</sup> Безымянные и невы-

<sup>21</sup> См. т.ж. воззрения Карпократа, Епифана и маркионитов о браке (Strom. III 5,1 sq; 12,1–13,2; 25).

<sup>22</sup> Ср. высказывания Тертуллиана и Ириния (Биографическое свидетельство), где также говорится о семени некоей древней доктрины, от которой «зачали» валентиниане. Это вербальное сходство весьма примечательно.

<sup>23</sup> Это выглядит как начало некоего письма или трактата в форме письма. Дальнейший текст скорее всего является пересказом.

разимые таинства я открою вам, которые неведомы ни силам, ни властям, ни подвластным им, ни равным им, таинства, которые открыты только Мысли Неподвижного (τῆ τοῦ Ἀτρέπτου Ἐννοία). (3) Вначале Нерожденный (Ἀυτολάτωρ) один содержал в себе все, не осознавая сам себя. Некоторые его называют нестареющей вечно молодой и одновременно мужской и женской (ἀρρενόθηλον) Вечностью (Эоном), которая не ограничена ничем и все в себе содержит. Затем Мысль, пребывающая в нем, возжелала [\*\*] <sup>24</sup> (4) Она была той, которую некоторые называют Мыслью, другие, вполне справедливо, Благословением, поскольку она открывает сокровища Величайшего, исходящие от него самого. Но знающие истину называют ее Тишиной (Σιγή), поскольку Величие осуществляет все только через свой Замысел (δι' ἐνθυμήσεως), без слова (χωρίς λόγου). (5) Итак, как я уже сказал, нерушимая [Мысль] захотела разрушить существующие от века цепи и упростила <sup>25</sup> Величайшего отвлечься [«ненадолго»] от его вечного отдыха. Она вступила с ним в связь и произвела Отца Истины, которого посвященные справедливо называют Человеком, поскольку он действительно является прообразом (ἀντίτυπος) сущего от века Нерожденного. (6) Затем Тишина, движимая Светом в своем естественном стремлении соединиться с Человеком (их влечение обусловлено желанием), произвела Истину.<sup>26</sup> Истина называется так посвященными потому, что она *воистину* подобна своей матери Тишине, желание которой состояло в том, чтобы *светоносные части* – равно мужская и женская – соединились. Тогда через них их [единство?] откроется тем из них, которые разделены видимым светом.<sup>27</sup> (7) Затем Истина, возжелав стать матерью, также упростила Отца и заключила его в объятия. Они слились в нерушимом и вечном союзе и произвели духовную, двуполоую четверицу, образ предвечной Четвери-

<sup>24</sup> Лакуна? Далее из текста видно, чего она возжелала.

<sup>25</sup> ἐθήλυσε. θηλύνω означает *смягчить, уломать, заставить уступить дамскому капризу*.

<sup>26</sup> μετὰ τοῦτο δὲ ἡ Σιγή, φυσικὴν ἐνότητα Φωτὸς προεγευκαμένη σὺν τῷ Ἀνθρώπῳ (ἦν δὲ αὐτῶν ἡ συνέλευσις τὸ θέλειν), [καὶ] ἀναδείκνυσι τὴν Ἀλήθειαν..

<sup>27</sup> Можно предположить, что световая метафора, которая пронизывает этот труднопостижимый пассаж, является указанием на “избранное семя”, которое в гностических писаниях очень часто ассоциируется со светом. Желание матери, по-видимому, состояло в том, чтобы мужское семя и женское соединились. Однако о точном значении этого всего можно только догадываться.

цы (то есть Бездны,<sup>28</sup> Тишины, Отца и Истины). Эта новая четверица, произошедшая от Отца и Истины, включает в себя Человека, Церковь, Логос и Жизнь. (8) Исполняя волю Бездны, которая все объемлет, и послушные слову Отца, Человек и Церковь соединились вместе и произвели Додекаду, которая состоит из мужских и женских порождающих [принципов]. Из них мужскими [принципами] являются Посредник (Параклет), Отцовство, Материнство, Вечный Ум, Желающий, то есть Свет, и Церковник (Εκκλησιαστικός), а женскими – Вера, Надежда, Любовь, Разумение, Благо и Мудрость. (9) Затем Логос и Жизнь, слившись в даре соединения (их влечение было обусловлено желанием), произвели Декаду, которая состояла из мужских и женских порождающих [желаний?]. Мужскими [желаниями] являются Глубокий, Нестареющий, Самородный, Единородный, Неподвижный (названы они во славу того, кто все в себя включает), женскими же – Смешивающая, Соединяющая, Взаимопроникающая, Единая и Желание (их имена прославляют Тишину). (6,1) Когда благодаря Отцу тридцать [начал] Истины были полностью созданы – те самые Тридцать, что непостижимы для земных людей, – числовой цикл начался снова, именно...<sup>29</sup>

(7,3) Он [Валентин] и его последователи называют Господа нашего Иисуса Христа Спасителем, Христом, Логосом, Крестом, Проводником, Полагающим предел и самим Пределом. (4) Его тело, которое низошло свыше, прошло через влагалище Марии, как вода через трубу, и вышло из ее матки таким же, каким вошло туда.<sup>30</sup> (5) Этот Иисус был существом, отличным от того первого Логоса или Христа (который остался в Плероме), и пришел в этот мир для того, чтобы спасти род духовных людей. (6) Они отрицают его воскресение из мертвых, утверждая, в высшей степени таинственно и странно, что воскресло не его тело, а некое другое, которое они называют духовным. Духовные и душевные люди смогут спастись (последние при условии, что они ведут себя праведно). Материальные люди, которых они называют также плотскими и состоящими из праха, обречены на погибель.

<sup>28</sup> Βυθός. Это, очевидно, образ непостижимого первоначала (нерожденного и нестареющего зона).

<sup>29</sup> Оставшаяся часть шестой главы, где история порождения одних имен другими продолжается, здесь опущена.

<sup>30</sup> Это и последующее утверждение ср. Excerpta ex Theototo 60.

*Е. Валентин, его ученики и последователи*

(Irenaeus, Adv. Haer. I 11,1–13,1;  
Eriphanius, Panarion XXXI, 32,2–9)

(11,1) ...Валентин адаптировал для своего учения первоначала *так называемых гностиков*...<sup>31</sup> Учил же он о следующем:

Вначале была безымянная Двоица, которая состояла из Невыразимого (Ἀρρητον) и Тишины (Σιγή). Затем из этой двоицы произошла другая, Отец и Истина. Они собрали урожай<sup>32</sup> в виде четверки – Тетрактиды, которая состояла из Логоса, Жизни, Человека и Церкви. Так образовалась первая восьмерка – Огдоада. Далее, как я уже говорил<sup>33</sup>, от Логоса и Жизни произошли десять сил, а от Человека и Церкви – еще двенадцать.

Затем, одна из этих сил взбунтовалась и была выброшена в состояние недостаточности. И от нее произошло все остальное. [Валентин] говорит о двух Пределах (Όρους), один из которых, расположенный между Бездной и остальной Полнотой (μεταξὺ τοῦ Βυθοῦ καὶ τοῦ λοιποῦ Πληρώματος), отделяет сотворенные зоны от нетварного Отца, другой же отделяет Мать от Полноты.<sup>34</sup>

Христос произошел не от эонов в Плероме, но вместе с некоей Тенью был произведен Матерью, движимой ее воспоминаниями о Плероме, откуда она была выброшена. Благодаря своей мужской природе он смог избавиться от Тени и устремился к Плероме. Мать вместе с Тенью остались позади него. Лишенная духовной природы она произвела другого сына – Демиурга, которого он называет верховным правителем для тех, кто подвластен ему.

Подобно ложным гностикам, о которых речь пойдет впереди,<sup>35</sup> он учил о том, что вместе с этим [Демиургом] был создан *слева* от него еще один Владыка.

Далее,<sup>36</sup> иногда он говорит, что Иисус произошел не от этой Матери, а от той [сущности, зона], которой удалось от нее сбежать и слиться с

<sup>31</sup> См. Биографическое свидетельство. Учение этих gnosticoi явилось, по представлению Иринея, источником спекуляций Валентина. Кого именно имеет здесь в виду Иринея, неясно.

<sup>32</sup> Валентин и его последователи часто употребляли сельскохозяйственные термины вроде этого для того, чтобы избавиться от сексуальных коннотаций.

<sup>33</sup> Cf. Adv. Haer. I 1,2.

<sup>34</sup> См. Валентин, фрагмент G.

<sup>35</sup> О композиции первой книги «Против ересей» см. Предисловие к книге.

Полнотой, то есть от Желанного. В другом месте он говорит, что он произошел от поднявшегося в Плерому Христа, и, наконец, в третьем – что он произошел от Человека и Церкви.

Святой Дух, как он говорит, испустила Истина.<sup>37</sup> Он невидимо проникает в зоны и оплодотворяет их так, что они производят плоды истины. Такова доктрина Валентина (Haec quidem ille).

(2) Секунд говорит, что первая Огдоада состоит из двух Тетрактид – слева и справа, которые означают свет и тень. Согласно его учению, та сила, которая отпала, происходит не от самих тридцати зононов, а от их порождений.

(3) Другой известный среди них учитель гносиса, который более тонко различает между силами внутри первой Тетрактиды, говорит следующее:<sup>38</sup> «Прежде всего было Первоначало, которое немислимо, неописуемо и безымянно, и которое я называю Уникальным (μονότης). Другая сила, которую я называю Единство (ένότης), сосуществует с ним. Эти двое, оставаясь цельными и ничего не убавив от себя, произвели умное начало всего, нерожденное и невидимое, которому название – Монада (μονάς). Некая другая сила, которую я называю Единое (τὸ ἕν), сосуществует с этой. Эти четыре силы являются началом всех зононов...».

(5) Даже о Бездне мнения их значительно расходятся. Некоторые говорят, что это начало единственно, не мужское и не женское, и совершенно невыразимое, в то время как другие утверждают, что оно объединяет в себе мужскую и женскую природы и является гермафродитом... Третьи говорят об отдельном женском начале, Тишине, которое вместе с первым образует первую пару (сизигию).

(12,1) Последователи же Птолемея<sup>39</sup> говорят, что первое начало имеет две напарницы – Мысль и Желание. Это потому, что сначала возникает замысел произвести что-либо, а за ним следует желание. Эти два намерения или силы, слившись друг с другом, произвели как результат их союза (сизигии) Единородный [Ум] и Истину. Они возникли как видимые слепки и образы этих двух намерений невидимого Отца, причем Ум является образом Желания, а Истина – образом Мысли. Образ осу-

<sup>36</sup> Иринея пропускает здесь следующий акт этой драмы: создание Адама, Евы и человеческих родов.

<sup>37</sup> В манускрипте сказано «Церковь», однако большинство издателей, на основании других свидетельств, принимают это исправление.

<sup>38</sup> Вполне вероятно, что это пересказ, а не точная цитата.

<sup>39</sup> О Птолемея, одном из наиболее знаменитых учеников Валентина, см. соответствующую главу.

ществившегося Желания является мужским эоном, а образ изначальной Мысли – женским, поскольку Желание является движущей силою Мысли. Действительно, замыслы постоянно возникают в Мысли, но она не способна самостоятельно осуществить их. Именно это совершает Желание: оно производит то, что задумано...

(2) Излагающие это более аккуратно, чем только что упомянутые [ученики Валентина], говорят, что первая Огдоада не развивалась последовательно, один эон за другим, но была порождена вся сразу Прародителем и его Мыслью. И они утверждают это так уверенно, как будто лично присутствовали при родах...

(13,1) Еще один из них, который хвастался тем, что улучшил учение мастера, некий Марк,<sup>40</sup> был весьма опытен в магии, благодаря которой сумел ввести в заблуждение множество мужчин и немало женщин...

(Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 4,2–3)

(2)... Валентин... зачал от семени некой древней доктрины и повторил путь этого змея. Птолемей отправился вслед за ним, выделяя имена и числа и персонализируя их в виде эонов, которые отличны от верховного бога. Сам же Валентин считал их неотделимыми от бога, как чувства и волнения (от души).<sup>41</sup>

Гераклеон, Секунд и Марк Маг ушли [в своих построениях] очень далеко от исходного учения.

(3) Теотим (Theotimus) посвятил себя изучению «образов закона». Однако все это еще напоминало учение самого основоположника, и они продолжали называть себя учениками Валентина.

Один лишь Аксионик (Axionicus) Антиохийский до настоящего времени верно следует наставлениям (regularum) мастера и чтит память Валентина.

Их ересь подобна куртизанке, которая всегда следует моде и меняет или обновляет каждый день свои одежды. А почему нет? Если каждый из них утверждает, что в нем присутствует «духовное семя», то любое свое нововведение он в силах назвать откровением, и любой продукт

<sup>40</sup> Подробнее о Марке см. соответствующую главу.

<sup>41</sup> Ptolemaeus... nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa diuinitatis ut sensus et affectus, motus incluserat

своего извращения – духовным даром. Они отрицают единство, признавая только различия (*non unitatem, sed diversitatem*)...<sup>42</sup>

#### Восточная и италийская школы валентинианства

(Hippolytus, Refutatio, VI 35,5–7)

(5) ...Школа (*διδασκαλία*) их раскололась на восточную (*ἀνατολική*) и италийскую (*Ἰταλιωτική*). Представители италийской школы – Гераклеон и Птолемей принадлежит к ней – считают, что тело Христа было душевной природы, и поэтому во время крещения дух, то есть Логос его небесной матери Софии, спустился на него в образе голубя...

(7) Восточная школа – Аксионик и <Б>ардесиан [Бардайсан] принадлежат к ней – утверждают, что тело Спасителя было изначально духовной природы. Святой Дух, то есть София, и сила Всевышнего, то есть искусство Демииурга, снизошли на Марию для того, чтобы оформить тот духовный дар, который она получила...

---

<sup>42</sup> Далее (Adv. Val. 5 ff.) Тертуллиан перечисляет своих предшественников в труде «опровержения ересей». Он называет Юстина, Мильтиада, Ириней и Прокла. Кого именно он использует для своего описания учений валентиниан, неясно. Вполне вероятно, что он имел какие-либо иные источники, однако *не сами оригиналы*, поскольку говорит далее следующее: «Но если и были ереси, то именно те, о которых написано. Трудно представить, что кто-либо “на досуге” (*otiosus*) сфабриковал все это. Скорее всего, он имел под рукой соответствующие материалы».

## 6

### ВАЛЕНТИН

Все известные высказывания Валентина сохранены Климентом, Александрийским философом и теологом, младшим современником Валентина. Контекст, в котором эти высказывания возникают, зачастую весьма интересен и помогает понять смысл этих отрывков. Сопоставления Валентина с другими учителями гносиса, которые делает Климент, также весьма важны, поэтому я привожу соответствующие пассажи полностью, даже если приходится повторяться. Сравнения Валентина с другими гностиками, столь многочисленные у Климента, являются не бесплатным довеском, но бесценным даром, за который мы должны быть ему благодарны. Эти параллели, если внимательно отнестись к ним, могут сказать больше, чем «последовательные», но поверхностные и враждебные изложения системы Валентина Иринеем или Епифанием.<sup>1</sup>

Традиционная последовательность фрагментов Валентина, установленная Вальтером Фёлькером (Völker 1932), едва ли удачна, поскольку этот автор просто следует порядку их появления в *Строматах*. Бентли Лэйтон (Layton 1987) представляет фрагменты более систематически, однако он разбивает оригинальные пассажи, игнорируя контекст, в результате чего фрагменты 4–5 Völker, которые составляют цельный пассаж и, вероятно, извлечены Климентом из *одного и того же источника*, приводятся раздельно (как F и D в его нумерации), что неоправданно.

Фрагмент А (в моей нумерации) из некоего письма, где Валентин говорит о сотворении Адама, является философским комментарием на Быт. 2: 18. и Пс. 110: 10. Речь, согласно Валентину, – это дар свыше, недоступный даже ангелам. Эта идея сравнивается с аналогичными представлениями Василида. О том, что именно сделали ангелы с Адамом после того, как он заговорил человеческим голосом, остается только догадываться!<sup>2</sup>

Пассаж, содержащий фрагменты В и С, тематически продолжает тот же сюжет. Адам, созданный во имя и по образу Антропоса, оказывается через его Имя причастным самому первообразу. Валентин учит о роде людей, причастных вечности,

---

<sup>1</sup> Позволю себе далеко идущее сравнение: ситуация здесь такая же, как и с ранним пифагорейством. Критика пифагорейцев Аристотелем, фрагментарная и непоследовательная, оказывается в действительности источником, которому можно доверять. По сравнению с той информацией, которую дает Аристотель или Климент, соответственно о пифагорейцах или гностиках, доксографы вроде Диогена Лаэртия или Иринея не многого стоят.

<sup>2</sup> Возможно, они немедленно слепили ему Еву, чтобы отвлечь его от мыслей, спрятали их в Сад и напустили на них Змея.

которые пришли в этот мир, чтобы выполнить особую миссию и смертью победить смерть. Именно такова функция Христа согласно валентинианам в *Извлечениях из Теодота*<sup>3</sup>. Климент говорит, что он цитирует некую проповедь Валентина. Контекст подсказывает, что вторая часть происходит из того же источника и, возможно, представляет собою продолжение предыдущего высказывания.

Пассаж D. Такое чувство, что источник, которым пользуется здесь Климент, а именно, проповедь «О друзьях» – тот же самый, что и в предыдущем случае. Высказывание Валентина, которое представляет собою просто общее место, и вполне годится как риторическое украшение для проповеди, подкрепляется несколькими высказываниями Исидора, «сына»<sup>4</sup> и ученика Василида, и касается тайных знаний. Однако сам Климент продолжает обсуждать все ту же проблему мирового катаклизма, в котором гибнет плоть, но сохраняется чистый элемент – природа избранных.

Именно этому сюжету посвящен и следующий пассаж E,<sup>5</sup> где Валентин снова сравнивается с Исидором и пифагорейцами. Климент цитирует некое письмо «о прилепившемся (к душе)», содержание которого схоже с письмом фр. А. Мне кажется, что это название скорее характеризует тему письма, нежели является реальным заглавием. У нас нет оснований полагать, что это письмо является тем же самым, что и письмо Агатоу (фр. F), однако ничто этому не противоречит. Базируясь на тематическом сходстве, я предлагаю не размножать *epistulae* без необходимости.

Наконец, фр. F касается важной для раннего христианства темы самоконтроля. Иисус, как и избранные, благодаря семени, вложенному в них высшим божеством, не подвластны страстям и тлению, и живут в этом мире особым, только им свойственным образом.<sup>6</sup>

Подобное расположение пассажей мне кажется естественным, хотя, учитывая отрывочность текстов, является с неизбежностью условным. Высказывание Маркелла (наше свидетельство B), которое обычно помещают среди фрагментов Валентина, мне представляется не более чем свидетельством, которому, к тому же, следует доверять с большой осторожностью. Гимн Валентина (G) и тематически примыкающее к нему свидетельство Ипполита, завершают эту главу.

<sup>3</sup> Excerpta ex Theodoto 61.

<sup>4</sup> То обстоятельство, что почти все учителя гносиса имели по «сыну и ученику» (устойчивое словосочетание), наводит на мысль, что речь здесь идет скорее о духовном сыновстве, нежели физическом. Эта идея не чужда и самому Клименту. См. Buell 1997.

<sup>5</sup> Знаменитый фрагмент 2 Völker, содержание которого пересказывает Ипполит в Ref. VI 34,5. Cf. Whittaker 1979.

<sup>6</sup> См. Мф. 11:19

Это, увы, все, чем мы располагаем. Остается только надеяться, что египетские пески подарят нам новые свидетельства или же тексты, как подарили уже *Евангелие Истины*,<sup>7</sup> авторство которого приписывается самому Валентину.

### Нумерация фрагментов

<i>Настоящее издание</i>	<i>Völker</i>	<i>Layton</i>
A	1	C
B–C	4–5	F и D
D	6	G
E	2	H
F	3	E
G (Гимн «Жатва»)	8	Summer Harvest

---

<sup>7</sup> Издание Attridge–MacRae 1985; англ. пер. Layton 1987, 251–264.

## Валентин. Фрагменты из писем и проповедей

### Фрагмент А

(Clemens, Strom. II 35,5–36,4)

(35,5) «Страх Божий – начало мудрости» (Пс. 110: 10).

(36,1) Интерпретируя эти слова последователи Василида говорят, что Архонт, услышав слова духа-служителя (τοῦ διακονουμένου πνεύματος),<sup>8</sup> был потрясен, не ожидая услышать и увидеть столь великую и благую весть. Это его потрясение было названо страхом, который является началом мудрости, распределяющей, разделяющей, совершенствующей и восстанавливающей (φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελωτικῆς καὶ ἀλοκαταστατικῆς). Ведь [бог] сущий надо всем (ὁ ἐπὶ πᾶσι) дает начало не только космосу, но и разделению избранных [родов]. (2) Валентин, кажется, имеет в виду нечто подобное, когда в одном из своих писем пишет следующее:

«Ангелов охватило нечто подобное страху перед этим творением [Адамом], когда он произнес слова, превосходящие его тварную природу, благодаря невидимо в него вложенному семени высшей природы, которое свободно выразило себя через него. (3) Так и в поколениях земных людей человеческие произведения пугают самих же создателей, например, статуи, образы и все тому подобное, созданное людьми во имя бога. (4) Именно таким же образом, Адам, будучи слепленным во имя Человека, вселил [в ангелов] страх перед этим Человеком, сущим от начала, как будто сотворенный сам собой. [И ангелы], потрясенные до глубины души, немедленно скрыли<sup>9</sup> свою работу».

<sup>8</sup> Cf. Excerpta ex Theotodo 16, где Климент полагает, что речь здесь идет о Святом Духе, который валентиниане называют Духом Замысла Отца, а последователи Василида – Служителем.

<sup>9</sup> Отрывочность высказывания не позволяет сказать определенно, что же сделали ангелы. Предлагаемый перевод ἀφανίσω как *скрыть* или *сокрыть* мне представляется наиболее точным. R. Naardt переводит стояще в тексте ἠφάνισαν как *испортили*, Grant *разрушили*. A. Orbe полагает, что это энигматическое замечание может указывать на Быт. 2: 2.

## Фрагменты В и С

(Strom. IV 89,1– 90,2)

(89,1) Валентин в одной из проповедей говорит буквально следующее (ἐν τινὶ ὁμιλίᾳ κατὰ λέξιν γράφει):

(2) «От начала вы бессмертны, дети вечной жизни. И вы пожелали распределить смерть между собой для того, чтобы поглотить ее и растратить, чтобы смерть умерла в вас и благодаря вам. Когда же вы разрушите весь мир, (3) вы сами не погибнете, но получите власть надо всем тварным и гибнущим».<sup>10</sup>

(4) Получается, что и он, в согласии с Василидом,<sup>11</sup> учит о роде людей, спасаемых по природе, о некоем особом роде, который пришел в этот мир свыше для того, чтобы победить смерть, которая является произведением создателя этого космоса. (5) Поэтому слова писания: «Никто не сможет увидеть лица бога и остаться в живых» (Исход 33: 20), он истолковывает в том смысле, что бог есть причина смерти. (6) Об этом боге он [Валентин] произносит следующие загадочные слова:

«Как портрет является только подобием живого человека, так и мир вторичен по сравнению с живой Вечностью. (90,1) В таком случае, что же является причиной для образа? Величие того лица, которое явилось первообразом для художника, чтобы было оно прославлено через его имя.<sup>12</sup> Ведь хотя образ не аутентичен первообразу, Имя всякий раз дополняет то, чего недостает в слепке. Невидимая сила бога творит совместно [с художником], который верит, что творение принадлежит ему».<sup>13</sup>

(2) Значит, [согласно Валентину], демиург, который называется богом и отцом, является образом истинного бога и его глашатаем, София же – художницей, чьи слепки являются образами во славу невидимого. То, что происходит из брака [сизигии], образует Полноту [Плерому], то же,

<sup>10</sup> Cf. Corpus Herm., Poemandr. 28; Heracleon, fr. 20.

<sup>11</sup> Cf. Strom. IV 81,1 ff.; V 3,1 ff.

<sup>12</sup> Cf. Strom. VIII 28,2–3, где сам Климент или его источник аналогичным образом интерпретирует четыре причины Аристотеля, говоря, что целевая причина – это «слава портретируемого гимнасиарха».

<sup>13</sup> Cf. «The invisible power of God works with [the creation] so that we believe that the creation is his» (Grant 1961, 144).

что из единого, – образ.<sup>14</sup> (3) Но поскольку все видимое не принадлежит ему, то душа происходит из того, что занимает среднее положение, отличное от него, и возникает по вдохновению иного духа; [и вообще говоря,] все то, что вдыхается в душу, есть образ духа. Что же касается самого демиурга, который был создан «по образу», то его явление, как они говорят, было предсказано чувственным образом из книги *Бытия*, где говорится о рождении человека.<sup>15</sup> (4) «Подобие» же они оставляют себе, утверждая, что в добавление к этому было создано еще одно духовное начало, неведомое для демиурга.

### Фрагмент D

(Clemens, Strom. VI 52,1–53,1)

(52,1) Если, следовательно, в катаклизме погибнет вся грешная плоть, и наказание осуществляется с целью исправления, то божья воля, будучи исправительной и действующей,<sup>16</sup> спасает тех, кто обращается к ней. И тонкий элемент, душа, не подвергнется воздействию плотных вод, ведь тонкая и простая природа ей не подвластна, недаром она называется бестелесной. Если же она отяжелеет под тяжестью грехов, то она будет унесена потоками вместе с «телесным духом», который охотится за душой. Так ведь и Валентин корифей в проповеди *О друзьях* пишет буквально следующее (ὁ κορυφαῖος Οὐαλεντίνος ἐν τῇ Περί φίλων ὁμιλίᾳ κατὰ λέξιν γράφει):

«Многое из того, что написано в мирских книгах, можно найти и в книгах божественной церкви. Ведь универсальны эти речения от сердца, а закон написан в сердце (Иер. 31: 33). И это есть возлюбленный народ – любимый им и любящий его».

<sup>14</sup> Это последнее утверждение в точности соответствует Excerpta ex Theodoto 32. Каждый из эонов состоит в браке, имея парный себе эон, называемый сизигией, и все, что происходит из сизигии, само является полным, в той же мере, как дитя, рожденное от отца и матери, получает самостоятельное существование и становится полноправным существом. Напротив то, что проистекает из единого, именно его образ (как, например, время – подобие вечности), утрачивает свою полноту и проявляет ее только постольку, поскольку оно *причастно* своему первообразу.

<sup>15</sup> Быт. 1: 26.

<sup>16</sup> ἐνεργητικόν. Sylburgius предлагает чтение εὐεργητικόν *благодетельной*.

(53,1) *Мирскими* он называет или иудейские книги, или же книги философов, делающие истину общедоступной. Исидор же, сын и ученик Василида, в книге первой *Толкований на пророка Пархора* пишет...<sup>17</sup>

### Фрагмент Е

(Clemens, Strom. II 112,1–115,3, см. Василид и Исидор, фр. 11)

(112,1) Последователи Василида считают страсти прилипающими [к душе] (просартήματα). Эти духи первыми пристаю к разумной душе, в соответствии с изначальным беспорядком и смешением, а вокруг них и на их основании вырастают другие, иного рода, такие как духи «волка», «обезьяны», «льва» или «козла». Каждый из них на свой манер вызывает в душе желания, свойственные этим животным, как они говорят.

(2) И люди так привыкают к ним, что сами начинают подражать этим животным, имитируя не только поведение и желания неразумных тварей, но даже движение и красоту растений, в тех случаях, когда духи растительной природы приросли к ним. (113,1) Они имитируют даже свойственное неживой природе, например твердость алмаза.<sup>18</sup> (2) (...) Если это так, то человек, согласно Василиду, напоминает деревянного коня из поэтического мифа, в чьем чреве поселилась целая армия различных духов.<sup>19</sup> (3) Сын Василида Исидор в книге о прилепившейся душе (ἐν τῇ Περὶ προσφουῶς ψυχῆς) говорит в опровержение своих же положений буквально следующее: «(4) Если мы покажем, что душа не проста и что прилепившееся к ней заставляет ее испытывать дурные страсти, то даже самые дурные люди получают отличный способ самооправдания. “Нас заставили, – скажут они, – нас вели насильно, мы поступали против своей воли, сами того не желая”. Они найдут себе оправдание в этом аргументе, даже если сами и по своей инициативе поступали зло и не противостояли дурному влиянию. (114,1) Силою разума следует бороться против низменных тварей, которые сидят в нас!»

(2) Исидор, подобно пифагорейцам, полагает, что в нас сосуществуют две души... (3) Но и Валентин в одном из писем говорит о прилепившихся [духах] (Οὐαλεντίνος πρὸς τινὰς ἐπιστέλλων αὐταῖς λέξεσι γράφει περὶ τῶν προσартημάτων):

<sup>17</sup> См. выше Василид и Исидор, свидетельство 10.

<sup>18</sup> Ср. Фауе 1925, 46, п. 1, где отмечается сходство этого пассажа с Plato, Rep. 588 b.

<sup>19</sup> Ганс Йонас сравнивает этот образ с аналогичным у Порфирия, Ad. Marc. 21 (Jonas 1963, 283).

«Существует только одно благое существо [ср. Мф. 19: 17]. Его свободная речь находит свое выражение в сыне, и только через него одного может очиститься сердце, изгнав из себя всякого злого духа. (4) Ведь множество духов, обитающих в сердце, засоряют его и каждый стремится совершить то, что ему свойственно, заставляя различными способами потакать недостойным желаниям. (5) По-моему, сердце чувствует себя как постоялый двор,<sup>20</sup> где полно щелей, грязи и навоза, поскольку тех, кто останавливаются там, нисколько не заботит то, что случится впоследствии с этим местом, им не принадлежащим. (6) Как тот проходной двор, сердце полно нечистот и жилище многих демонов до тех пор, пока оно не почувствует эту заботу [провидения]. Только после того, как отец, единственное благое существо, посетит сердце, оно будет просвещено и наполнено светом. Благословен тот, кто имеет такое [ср. чистое – ср. Мф. 5: 8] сердце, поскольку он узрит бога».

(115,1) Хотел бы я их спросить, что мешает провидению присутствовать (τοῦ μὴ προνοεῖσθαι) в этой душе с самого начала? Может, она недостойна, и провидение присоединяется к ней только после обращения (μετανοίας)? Или же, будучи спасаемой по своей природе, как полагает Валентин, она с необходимостью посещается провидением и не допускает до себя никаких нечистых духов, за исключением того случая, когда они осаждают ее извне и она оказывается слишком слабой, чтобы выдержать эту осаду. (2) Но если он допускает, что душа способна обратиться и избрать лучшее, то он невольно признает то, что и мы считаем истиной, а именно, что спасение происходит через обращение и покорность, а не [дается] от природы (ἐκ μεταβολῆς λειθηνίου, ἀλλ' οὐκ ἐκ φύσεως <γίνεσθαι> τὴν σωτηρίαν). (3) Как испарения, клубящиеся над землей и болотами, образуют плотный туман, так и телесные желания прилипают к душе, окружая [и ослепляя] ее чувственными образами.

---

<sup>20</sup> Ипполит пересказывает этот образ в Ref. VI,34. Представление о том, что демоны населяют человека и используют его в своих целях, было довольно распространено в античности. Образ постоялого двора (или караван-сарая) см. также в *Государстве* Платона (Rep. 580a4 sq.), *Corpus Hermeticum* 16,14; *Epist. Barnab.* 16, 7; Origen, *De principiis* III, 3,5. Интересные детали см. Whittaker 1979.

## Фрагмент F

(Clemens, Strom. III 59,1–3)

(59,1) Упомянув об одном из видов самоконтроля, связанных с укрощением сексуального желания, невозможно не вспомнить также и обо всем остальном, к чему стремится наша душа, потакавая своим желаниям, и вместо того, чтобы ограничиться необходимым, растрчивает себя в стремлении к роскоши. (2) Контроль над собою предполагает безразличие к деньгам, удобствам, имуществу, пренебрежение к зрелищам, способность обуздать свою речь и злые мысли. Именно по причине утраты самоконтроля некоторые ангелы, влекомые силою вождения, упали с неба на землю (Быт. 6: 2). (3) Валентин в своем письме к Агатопу (Οὐαλεντίνος δὲ ἐν τῇ πρὸς Ἀγαθόποδα ἐπιστολῇ)

«во всем, – говорит, – проявлял он контроль над собой. Являя божественность своей природы, Иисус ел и пил уникальным образом<sup>21</sup>, не извергая пищу обратно. Сила его самоконтроля была столь велика, что пища не разрушалась внутри него, поскольку он сам не подвержен тлению».

---

<sup>21</sup> Ср. Мф. 11: 19. Контекст высказывания показывает, что Климент цитирует здесь Валентина скорее в подтверждение своих мыслей, нежели в целях полемики.

## Г. Гимн Жатва

(Hippolytus, Refutatio VI 37,6–8)

Валентин в своем гимне начинает [перечисление] снизу, в то время как Платон – сверху:<sup>22</sup>

*Жатва*<sup>23</sup>

*Все подвешено в духе – вижу,*<sup>24</sup>

*Все держится в духе – знаю.*<sup>25</sup>

*Тело одежда для души,*<sup>26</sup>

*Душа поддерживается воздухом,*

*Воздух скреплен эфиром,*<sup>27</sup>

*Плоды приносит Бездна,*

*Дитя рождает чрево.*

<sup>22</sup> Видимо, имеется в виду *Второе письмо* Платона (212 d). Ср. φερόμενους ἐν ὀχῆμασι (Plato, Epinomis, 986 b 4), ἐπὶ βεβασιότερου ὀχῆματος... διαπορευθῆναι (Phaedo 85 d 4).

<sup>23</sup> Θέρος *жатва* – это или заголовок, или, как отмечают Hilgenfeld 1884, 304; Naardt 1971, 119, n.1 и Layton 1987, 248, указатель музыкального тона. Действительно, хотя такой тон неизвестен, времена года часто использовались для обозначения музыкальных тонов. Попытка издателя Ref. Ипполита Вендланда (Wendland) исправить текст, вероятно, необоснована. Метрический анализ гимна см. McGowan 1997, 159–60.

<sup>24</sup> Foester (1972, I, 245) связывает κρεμάμενα с πνεύματι. В результате получается: «Я вижу, что все подвешено на духе (или в духе)». Такой перевод возможен, однако, как отмечает Naardt, подобный инструментальный дательный падеж уникален и встречается, согласно Thesaurus Linguae Graecae, только один раз (Hippocrat., 832 B). Но и в этом единственном случае чтение не вполне достоверно. Перевод Leisegang (1955, 283): «Я вижу, как все в эфире смешано с духом», вносит в оригинальный текст слишком много ненужных исправлений.

<sup>25</sup> Буквально: *все едет (друг на друге)*.

<sup>26</sup> Буквально: *тело свисает с души* (как одежда)

<sup>27</sup> Буквально: *воздух свисает с эфира*.

## Θέρος

Πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω,  
 πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ·  
 σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην,  
 ψυχὴν δ' ἀέρος ἐξεχομένην,  
 ἀέρα δ' ἐξ αἴθρης κρεμάμενον·  
 ἐκ δὲ βυθοῦ καρποῦς φερομένους,  
 ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον.

Подразумевает он следующее. Тело – это материя, которая «свисает» с души демиурга. Душа «цепляется» за воздух, подобно тому, как демиург цепляется за дух, [который] вне Плеромы. Воздух «свисает» с эфира как внешняя София выходит за внутренний Предел Плеромы. Плоды приносит Бездна, превратившись в полное истечение эонов Отца.

## ГНОСТИЧЕСКИЙ МИФ

Самое подробное изложение гностического мифа «школы Валентина» содержится в первых восьми главах первой книги *Против ересей* Ириней. Этот достаточно пространный текст базируется, по всей видимости, на нескольких источниках и содержит некоторое количество противоречивых суждений и повторов. Однако в целом он довольно ясен и не лишен художественности. Считается, что эта версия гностического мифа принадлежит римскому ученику Валентина Птолемию.<sup>1</sup> В действительности, Ириней нигде не говорит этого явно, и только в конце восьмой главы, где излагается гностическое толкование Пролога *Евангелия от Иоанна*, причем только в латинской версии, сказано: «Et Ptolemaeus quidem ita». Имя Птолемея упоминается также в предисловии Ириней к первой книге его трактата. Не в полной мере соответствует тому, что мы увидим в этом тексте и то, что сам Ириней далее сообщает о Птолемею.<sup>2</sup> Кроме того, сомнительно, чтобы многочисленные *φασίν, ὡς λέγουσι, θέλουσι, διδάσκουσιν, ipsi dicunt, etc.* относились к Птолемею. Очевидно, Ириней пересказывает некий текст, считая его типичным образцом писаний школы Валентина. По всей вероятности, этот текст был хорошо известен, поскольку независимо от Ириней используется Климентом Александрийским в «Извлечениях из Теодота».

Ипполит представляет свой источник аналитически. Он говорит о самом Валентине, о его учениках и останавливается на разногласиях внутри школы. Гностический миф у Ипполита несколько отличается от версии Ириней, последова-

---

<sup>1</sup> Еще Henrici (1871) заметил, что многочисленные повторы (например, космология в I 5,1–3 и I 5,4–6; 6,1) являются указанием на то, что Ириней пользовался различными источниками. Этого же мнения придерживался de Faye (1925), считая, что *la grande notice* Ириней синтетическим образом включает в себя воззрения различных валентиниан, а, возможно и самого Валентина, которые при желании можно даже попытаться вычлениить, пользуясь «субъективным критерием» (р. 118, 131–132). Sagnard (1947) исследует этот вопрос очень подробно. На основании сопоставления комментария на Пролог *Евангелия от Иоанна* (Adv. Haer. I 8,5), который приписывается Птолемею, а также базируясь на других сообщениях об этом гностике, известный французский исследователь приходит к выводу, что *la grande notice* базируется на *одном* основном тексте и текст этот отражает воззрения Птолемея и его школы (pp. 220–232). Этот вывод не исключает, естественно, что Ириней мог привлекать и другие источники.

<sup>2</sup> Adv. Haer. 12,1 sq. Тексты, связанные с именем Птолемея, выделены ниже в отдельную главу.

тельное изложение заканчивается первой частью (историей внутри Плеромы). Еще хуже дело обстоит с текстом Ипполита. Даже после пропуска различных повторов, отдельных перестановок и заполнения лакун повествование все же остается не очень связным. Стилистически Ипполит явно проигрывает Иринею и поэтому должен рассматриваться как дополнение. Параллельное чтение соответствующих пассажей зачастую помогает лучше понять смысл сказанного.

Первая часть – история внутри Плеромы – заканчивается Иринеем и Ипполитом примерно одинаково. Далее после двух глав критических замечаний (при переводе опущенных) Иринею продолжает историю за пределами Плеромы и, возможно, на основании другого источника, который совпадает с третьей частью *Извлечений из Теодота* Климента Александрийского. Повествование Иринея течет плавно и описательно, Климент же использует свой источник более избирательно, но зато гораздо буквальнее. Иными словами, эти тексты отлично дополняют друг друга.<sup>3</sup>

## 1. Гностический миф в изложении Иринея

(Irenaeus, Adv. Haer. I 1,1–7,2,  
ap. Eriphanus, Panarion XXXI 9,1–27,16)

### I. ИСТОРИЯ ПЛЕРОМЫ

#### Невыразимое начало и его Мысль

(1,1) На недостижимой и невыразимой высоте, как говорят они, существует совершенный и предвечно сущий эон, который зовется Первоначалом (Προαρχή), Праотцом (Προπάτωρ) и Бездонным (Βυθός) ...Он необъятен и невидим, вечен и нерожден, и пребывает в тишине и покое несчетное количество веков [эонов]. Его Мысль (Ἐννοια), которую они называют также Даром (Χάρις) и Тишиной (Σιγή), существует вместе с ним (συνυπάρχειν).

#### Ум и Истина

Когда же (πότε) этот Бездонный задумал произвести (προβαλέσθαι) из себя начала всего, он поместил в матку – Тишину, которая была с ним, – семя всего, что было им задумано. Восприняв это семя, Тишина зачала и родила Ум (Νοῦς), [сущность] во всем подобную и равную его породившим, которая одна только в силах охватить величие своего Отца. Этот Ум называется Единородным, Отцом и началом всего. Истина (Ἀλήθεια) была произведена вместе с ним, и все вместе они составили первую пи-

<sup>3</sup> Опыт сопоставления этих текстов см. Афонасин 2002, 109–171.

фагорейскую Четверицу [Тетрактиду], которая называется корнем всех вещей (ρίζαν τῶν πάντων): Бездонный и Тишина, а за ними Ум и Истина.

### **Логос, Жизнь, Человек, Церковь. Огдоада**

Единородный, осознав смысл своего рождения, произвел Слово (Λόγος) и Жизнь (Ζωή). Именно он является началом всего, что впоследствии возникло, отцом и началом всей Полноты (πλήρωμα). От союза Логоса и Жизни произошла еще одна пара: Человек (Ἄνθρωπος) и Церковь (Εκκλησία). Они все вместе составили первую Огдоаду – корень и ипостась всего. Она состоит из четырех имен [Бездонный, Ум, Логос, Человек], каждое из которых мужское и женское одновременно, поскольку Праотец соединился со своей Мыслью, Единородный с Истиной, Логос с Жизнью, а Человек с Церковью.

### **Десять эонов**

(2) Эти эоны, порожденные во славу Отца, пожелали, в свою очередь, прославить своего Отца и породить [другие эоны], соединившись друг с другом. Так Логос и Жизнь, после того как они дали начало Человеку и Церкви, произвели еще десять эонов, имена которых таковы: Глубокий и Связь,<sup>4</sup> Нестареющий и Единая, Самородный и Сладострастная, Неподвижный и Смешивающая, Единородный и Благословенная (Βύθιος καὶ Μίξις, Ἀγήρατος καὶ Ἐνωσις, Αὐτοφυής καὶ Ἦδονή, Ἀκίνητος καὶ Σύκρασις, Μονογενής καὶ Μακαρία). Таковы те десять эонов, которые породили Логос и Жизнь.

### **Двенадцать эонов**

Человек и Церковь произвели двенадцать эонов, которые были названы следующими именами: Посланник [Параклет] и Вера, Отеческий и Надежда, Материнский и Любовь, Вечный Ум и Благоразумная, Церковный и Благословенная, Желанный и Мудрость [София] (Παράκλητος καὶ Πίστις, Πατρικός καὶ Ἑλπίς, Μητρικός καὶ Ἀγάπη, Ἀείνους καὶ Σύνεσις, Ἐκκλησιαστικός καὶ Μακαριότης, Θελητός καὶ Σοφία).

(3) Таковы тридцать эонов их запутанной системы (τῆς πλάνης αὐτῶν), которые пребывают в молчании и непостижимы. Эта невидимая и духовная Плерома делится на три части: Огдоаду, Декаду и Додекаду. По этой причине, говорят они, Спаситель (которого они отказываются называть Господом) провел первые тридцать лет, никак себя не проявляя, открывая тем самым таинство эонов. На эти эоны указывает и притча о

<sup>4</sup> Μίξις, что буквально означает *связь, смешение* в смысле *половой акт*.

работниках на винограднике. Некоторые работники были наняты в первый час, некоторые в третий, остальные – в шестой, девятый и одиннадцатый (Мф. 20: 1–7). Если сложить все эти числа, то мы получим 30...

### **Страстное желание Софии познать Отца**

(2,1) Праотец всего, как они говорят, был известен только произошедшему от него Уму, для остальных же он был невидим и непостижим. Только Ум наслаждался видом Отца и радовался, созерцая величие его безмерности. Но когда он захотел, чтобы и остальные эоны услышали о том, каков Отец, сколь он велик и безмерен, безначален, необъятен и невидим, Тишина, выполняя приказ всего Отца, остановила его, поскольку он хотел пробудить в них мысль и желание найти этого вышеупомянутого Прародителя. Но теперь уже и другие эоны, хотя и не выражая этого явно, желали увидеть того, кто является истоком их семени, и услышать о корне всех вещей. (2) Тогда самая последняя и юная из двенадцати, порожденных Человеком и Церковью, София, воспылав страстью, устремилась вверх, а отнюдь не в объятия к своему супругу – Желанному. Это [движение] в действительности начали те, кто был рядом с Умом и Истиной, но явно проявилось оно у этой «заблудшей» (τὸν παρατραπέντα), которой, как она полагала, двигала любовь, но в действительности – дерзость, поскольку она не имела той общности с Отцом, которую имел Ум. Однако она со всей страстью устремилась к Отцу, желая объять его величие. Задача была ей явно не по силам, поскольку нельзя достичь невозможного, но она все равно продолжала бороться, страстно стремясь в беспредельность Бездны к непостижимому Отцу.

### **Внутренний Предел**

[Тем временем] она стремилась все дальше и дальше и была уже почти полностью поглощена его «сладостью» (ὕλο τῆς γλυκύτητος αὐτοῦ) и готова была исчезнуть в полноте его сущности, когда встретила с некоей ограничивающей силой, которая охраняет подступы к невыразимому величию. Эта сила называется Пределом (Ὁρος). С большим трудом он остановил Софию, вернул ее назад и убедил в том, что Отец непостижим, [то есть заставил ее] отказаться от своего замысла и укротить свою страсть и восхищение, которое вывело ее из себя.

### **Плод Софии – Ахамот**

(3) Некоторые из них рассказывают такую историю о страстях и обращении Софии. Стремясь совершить невозможное и объять необъятное, София породила некую бесформенную сущность, какую только и может по-

родить одна женская природа. Осознав это, она сначала очень огорчилась, проклиная несовершенство своей природы, затем испугалась, что ее несовершенное творение может умереть. Потом, в полном отчаянии, она стала искать средства и способы, чтобы скрыть то, что она произвела. Наконец, обезумевшая от страсти, она снова рванулась назад к Отцу, полностью растратив свои силы в этой борьбе. Она умоляла Отца [о помощи], и другие эоны, особенно Ум, присоединились к ее мольбе.

Такова, как говорят они, первая причина и сущность материи, которая состоит в неразумии, печали, страхе и ужасе.

(4) Этот вышеупомянутый Отец снова, при содействии Единородного, послал Предел, его собственный образ, непарный и неженский. Ведь в одном месте они говорят, что Отец имеет супругу – Тишину, в другом же – что он превышает деления на мужское и женское. Этот Предел они называют также Крестом, Утешителем, Избавителем, Ограничителем и Проводником. Итак, Предел снова очистил Софию [от страстей], остановил ее и возвратил назад к ее супругу.

### **Внешний Предел**

Ее Замысел и Страсть были отделены от нее, причем она сама осталась внутри Плеромы, они же были вынесены за Предел и отгорожены (ἀποσταυρωθήναι) от остальной полноты. Эти [порождения] были сущностями духовной природы, поскольку возникли в результате естественной деятельности эона, но пребывали в безвидном и бесформенном состоянии, ничего не осознавая. Поэтому они называются слабым и женским порождением.

### **Христос и Святой Дух**

(5) После того как Плерома избавилась от этих (страстей) и их мать вернулась к ее партнеру, Единородный и его партнерша, по указанию Отца, для того, чтобы больше такого не случилось ни с одним эоном, произвели Христа и Святой Дух, функция которых заключается в том, чтобы скреплять и поддерживать полноту. Они привели все эоны в порядок. Христос преподавал эонам «основы семейной жизни» (διδάξαι αὐτοὺς συζυγίας φύσιν)...<sup>5</sup>, объяснив им, что Отец необъятен и непостижим,

<sup>5</sup> Букв. «открыл природу сизигии». Далее текст испорчен и содержит повтор, примерный перевод таков: «Для рожденных достаточно знать о непостижимости нерожденного». Весь пассаж: «(† ἀγεννήτου κατάληψιν γίνωσκοντας ἱκανοὺς εἶναι ἀναγορεύσαι τε ἐν αὐτοῖς τὴν τοῦ Πατρὸς ἐπίγνωσιν, ὅτι τε ἀχώρητός ἐστι καὶ ἀκατάληπτος καὶ οὐκ ἔστιν οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἀκοῦσαι αὐτὸν ἢ διὰ μόνου τοῦ Μονογενοῦς γίνωσκειται).

невидим и неслышен, ведом только Единородному. [Он объяснил также, что] непостижимость Отца является причиной вечного существования Плеромы, но создание ее и оформление осуществлено тем, кто знает Отца, то есть Сыном. Все это совершил вновь появившийся Христос. (6) Святой Дух объединил их всех вместе, научил благодарности и внес в их среду истинный мир и покой. Их форма и мысли уравнились, так что все [мужские зоны] стали Умами, Логосами, Людьями, Христами, а женские – Истинами, Жизнями, Духами и Церквиями...

### «Общий плод» Плеромы

...Все зоны соединились друг с другом, при этом каждый внес самое лучшее и великолепное, чем [он или она] обладает. Гармонически соединив все эти элементы, они произвели во славу Бездны то, что явилось верхом совершенства и звездой всей Плеромы, – совершенный плод, Иисуса, который был назван Спасителем, Христом, Логосом (по имени его отцов – πατρωνυκῶς) и Всем (τὰ Πάντα), ибо является совокупным плодом всех. Ангелы были созданы одновременно с ним как его охранники. (3,1) Таковы события, которые, как они говорят, произошли внутри Плеромы: – страсти эона, который страдал и [образно говоря] почти утонул в беспредельной материи (ὡς ἐν πολλῇ † ὕλῃ<sup>6</sup>) в поисках своего Отца; – [шестиугольная] конструкция (συμφορὰ), состоящая из Предела, Креста, Утешителя, Избавителя, Ограничителя и Проводника; – создание первого Христа и Святого Духа их Отцом для обращения эонов и последствия этого; – создание второго Христа, которого называют Спасителем, из общих элементов.

## II. ИСТОРИЯ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ПЛЕРОМЫ

### Оформление Ахамот

(4,1) То, что произошло за пределами Плеромы, они описывают так. Помышление (Εὐθύμησις) высшей Софии, которую они также называют Ахамот (Ἀχαμῶθ), и ее страсть были отделены от Плеромы и выброшены во тьму и пустоту. Это было необходимо, ибо они были лишены света и полноты, бесформенные, безвидные, как выкидыш, и неразумные. Однако Христос сжалился над ней [Ахамот] и, свесившись с Креста, собственными силами оформил ее, по сущности лишь, а не в соответствии с гносисом (κατ' οὐσίαν μόνον ἀλλ' οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν). Но совершив это, он тут же сбежал, забрав все свои силы и оставив ее [вовне]. Она же,

<sup>6</sup> Holl предлагает читать λύλει (печали) вместо ὕλῃ.

немедленно почувствовав свою заброшенность и оторванность от полноты, затосковала по ней. Она ведь все еще источала благовония бессмертия (ὀσμὴν ἀφθαρσίας), которыми пропитали ее Христос <sup>7</sup> и Святой Дух. По этой причине она называется Мудростью (поскольку Отца ее тоже зовут Мудрость) и Святым Духом (от того Духа, который с Христом).

Итак, она приобрела форму и пришла в чувства, но немедленно была покинута незримо проникшим (συνόντος) в нее Логосом, то есть Христом. Когда же она бросилась искать свет, который оставил ее, она не смогла его достичь, поскольку дорогу ей преградил Предел. Он остановил ее на пути вверх, сказав: «Ἰαώ». Таково, как говорят они, происхождение этого имени.

### Происхождение материи

Будучи не в силах преодолеть Предел, поскольку страсти, прилепившиеся к ней, тянули вниз, она так и осталась внизу в одиночестве, раздираемая всеми возможными страстями. Она испытывала печаль, так как не могла понять, страх, так как боялась, что жизнь покинет ее так же, как и свет, который только что оставил ее, и сомнение, вспоминая все, что было. Все поглотил мрак неведения. Но в отличие от ее матери, эона Софии, она не изменилась благодаря своим страстям, но, напротив, в ней возникло некое новое стремление – стремление вернуться к тому, кто дал ей жизнь. (2) Именно отсюда берет свое начало материальная природа, как они говорят. Из этого «обращения» возникла Мировая Душа и душа творца этого мира (Демиурга). Из ее страха и печали возникло все остальное. Именно, из ее слез образовалась влага, ее смех дал начало свету, а ее печаль и страх дали начало материальным первоэлементам космоса. Или, как они говорят:<sup>8</sup>

То она плачет и печалится  
 (ибо оставлена одна в темноте и пустоте),  
 то просветляется и радуется  
 (вспомнив о свете, который покинул ее),  
 то снова ужас охватывает ее  
 (и она сомневается и страшится).<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Христос – означает помазанник.

<sup>8</sup> Следующие несколько строк напоминают стихотворный отрывок, сопровождаемый комментарием. Ср. эти строки с так называемым «Гимном наассенов», который приводит Ипполит.

<sup>9</sup> ποτὲ μὲν γὰρ ἔκλαιε καὶ ἐλυπεῖτο... / ποτὲ δὲ... διεχέιτο καὶ ἐγέλα... /

### III. ТРИ ПРИРОДЫ. ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ КОСМОСА

[После нескольких иронических замечаний в том духе, что такой длинный текст можно написать лишь из желания содрать со своих слушателей побольше денег, увеличив время, необходимое для лекции, Ириней продолжает историю за пределами Плеромы, добавляя некоторые детали и, вероятно, используя некий иной источник, который, как показывает сопоставление, почти буквально совпадает с источником *Excerpta ex Theodoto* 43–65 (см. в отдельной главе). В связи с темой этой части полезно вспомнить о свидетельстве Маркелла (Валентин, свид. В), который утверждает, что Валентин написал трактат *О трех природах*.]

(4,5) После того как их Мать прошла через все возможные страдания и с трудом выбралась на поверхность (ὑπερκύψασαν), она начала сожалеть о свете, ее покинувшем, то есть о Христе. Но поскольку она уже пришла в себя и обрела полноту, он (Христос) не решился спуститься сам во второй раз и послал вместо себя Посредника (Параклета), то есть Спасителя, дав ему все силы Отца и всю его власть. Эоны поступили так же, так что «все было создано в нем, вещи видимые и невидимые, престолы, божества и власти». Так он был послан со своими друзьями-ангелами. Сначала София смутилась, увидев его, и закрыла лицо покрывалом, но затем, узнав его и весь его выводок, устремилась к нему. Его вид придал ей силы. И он оформил ее силою гносиса (μορφῶσαι αὐτὴν μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν), излечил ее страдания и отделил от нее страсти, но не уничтожил их. (Страсти этой первой [Софии] было невозможно уничтожить, поскольку они уже окрепли и приобрели силу.<sup>10</sup>) Он создал из бестелесных страстей бестелесную материю (ἐξ ἀσωμάτων πάθους εἰς ἀσώματον [τὴν] ὕλην). Затем он снабдил их такими свойствами, чтобы они могли образовывать сложные элементы и тела. Так произошли две природы: ложная от страстей и пассивная от обращения (τὴν φαύλην <ἐκ> τῶν παθῶν, τὴν τε τῆς ἐπιτροφῆς ἐπλαθῆ). Таким образом Спаситель, как они полагают, выполнил роль творца [Демииурга]. Избавившись от страстей, Ахамот на радостях немедленно зачала от его света

---

ποτὲ δ' αὖ πάλιν ἐφοβείτο...

<sup>10</sup> Ср. это со второй частью «Гимна наассенов»: Она мечется и страдает / и, заблудившись, падает в безвыходный лабиринт. / Говорит Иисус: «Отец, / Плох ее путь, он ведет к земле, / все дальше от твоего духа. / Она стремится избежать горечи Хаоса, / но не знает пути к свободе. / Поэтому пошли меня, Отец, / взяв печати, я снизойду, / проникну через все Эоны, / открою все мистерии и тайны / и покажу лики богов. / Я покажу ей сокрытый доселе / святой путь, называемый гносисом».

(то есть от ангелов, которые были с ним) и принесла духовный плод (таково их учение) по образу и подобию спутников Спасителя.

### **Три природы**

(5,1) Такovy три природы, которые были положены в основание [всего последующего]. Из страсти возникла материальная природа, из обращения – душевная, то же, что она родила, стало духовной природой. И она начала оформление этих природ, исключая духовную (ведь она не могла оформить то, что было той же природы, что и она сама).

### **Демиург**

Она начала с оформления душевной природы, которая возникла из ее обращения. И поступила она так, как научил ее Спаситель. Прежде всего, она создала из душевной природы так называемого бога, отца и царя всего того, что подобно ему, то есть душевной природы, а также чувственной и материальной. При этом первое называется правым, а второе – левым.

Все остальное произвел он сам, втайне вдохновляемый своей матерью. Называют его «Отцом и Матерью» (Μητρολάτορ), Лишенным Отца (Αλάτορ), Демиургом и Отцом. Он Отец тех, кто справа (то есть душевной природы), Демиург тех, кто слева (то есть материальной природы) и Царь всем им. Замысел [Ахамот] состоял в том, чтобы оформить все во славу эонов. Она (а точнее, Спаситель, который действовал через нее) создала образы всех их. В ней сохранился образ невидимого Отца, неведомого Демиургу. Сам же Демиург сохранил образ Единородного Сына, а [образы] остальных эонов отразились в архангелах и ангелах.

### **Сотворение мира**

(2) Демиург... разделил два рода сущностей, которые были до этого смешаны, и сотворил телесное из бестелесного (ἐξ ἀσωμάτων σωματοποιήσαντα), создав Небо и Землю. Именно он является создателем материального и душевного [миров], того, что справа, и того, что слева, легкого и тяжелого, стремящегося вверх и падающего вниз. Он создал семь небес и сам находится над ними. Поэтому его называют Седьмым (Гепдомадой), а его Мать – соответственно Восьмой (Огдоадой), поскольку она подобна первой Огдоаде Плеромы. Эти семь небес нематериальной природы, и каждое из них управляется ангелом. Сам Демиург – это тоже ангел, но подобный богу. Рай находится над третьим небом и управляется четвертым архангелом. (От него кое-что получил и Адам во время своего пребывания в Раю.)

### Неразумие Демиурга, среднее место и материя

(3) Демиург думал, что он сам создал все это, но в действительности Ахамот направляла его [усилия]. Так он создал небо, не зная, что есть небо, он слепил человека, не зная, что такое человек, сотворил землю, не понимая, что такое земля. Идеи того, что он сотворил (τὰς ἰδέας ὧν ἐποίησεν), были ему неведомы. Не знал он и о своей Матери и думал поэтому, что он в одиночестве. Мать этого Творца сознательно так поступила, как они говорят: она захотела, чтобы ее сын стал главой и началом ея созданной природы и господином всего тварного [мира].

Его Мать зовется Восьмой (Огдоадой), Софией, Землей, Иерусалимом, Святым Духом и Господом (мужского рода). Занимает она «среднее место» (Μεσότιτος τόπος), над Демиургом, но ниже Плеромы. И она будет пребывать там до конца.

(4) Материальная природа, как они говорят, возникла из страха, печали и неуверенности. Из страха и обращения возник Демиург, а из страха – все остальные одушевленные сущности, такие как души неразумных живых существ, животных и человека.

Демиург, не способный понять духовное, думал, что он является единственным богом. Поэтому он сказал через пророка: «Я – бог, и нет другого, кроме меня» (Ис. 45: 5).

### Сотворение духов и первоэлементов

Из печали созданы духи зла, как они говорят: дьявол, который зовется Космократором [Управляющим Миром], демоны и все остальные злые ангелы. Демиург был сыном своей Матери и душевной природы. Космократор же создан этим Демиургом. Космократор, как они говорят, даже выше Демиурга, поскольку он дух зла и знает то, что над ним, Демиург же неразумен и порождение душевной природы. Их Мать занимает «среднее место», которое над небом. Демиург находится на небе, то есть в Гебдомаде, а Космократор лично присутствует в нашем мире.

Первоэлементы возникли из сомнения и отчаяния, то есть из наиболее низменного (ἐκ τοῦ <ἐκ>στασιωτέρου τὰ σωματικά). Сомнение дало начало земле, страх – воде, источник воздуха – печаль. Огонь обитает в каждом из них как принцип смерти и разрушения, напоминая неразумие, которое скрыто присутствовало во всех этих страстях.

### Сотворение Человека

(5) Закончив творение мира, он создал «человека из праха», в смысле, не из сухой земли, а из некой невидимой сущности, жидкой и текучей материальной [природы]. Затем в этого человека он вдохнул душевного

[человека], того, который создан «по образу и подобию». «По образу», они говорят, создан материальный человек, поскольку он близок, но не подобосущен богу. «По подобию» создан душевный человек, поэтому его сущность называется «духом [дыханием] жизни» (Быт. 2: 7), истечением духовной природы. Затем он был одет в «кожаные одеяния», то есть в чувственную плоть.

### **Духовное семя**

(6) Порождения Ахамот, которые она зачала, созерцая ангелов, окружающих Спасителя, были той же природы, что и она сама, а именно духовной. Демиург не знал их, однако они были тайно помещены в него без его ведома, для того, чтобы он посеял их в душу, им созданную, а через нее – и в тела материальной природы. Эти семена проросли и развились, подготовив [душу] к приходу Логоса. Духовный человек, которого посеяла София силою своего невыразимого промысла, незаметно вышел вместе с дыханием Демиурга. Он же не распознал его, как не распознал и семя своей матери. Семя это они называют Церковью, и оно является образом небесной Церкви. Таково их учение о человеке и том, что в нем. Душа его – от Демиурга, тело его состоит из праха, плоть из материальной природы, а духовный человек происходит от Матери Ахамот.

### **Три рода <sup>11</sup>**

(6,1) Из трех сущих природ материальная, которую они также называют левой, с необходимостью погибнет, ведь она не способна воспринять в себя дыхание бессмертия. Душевная, или правая, природа, промежуточная между материальной и духовной, может направиться в любом направлении в зависимости от ее склонностей. Духовная природа послана сюда, чтобы соединиться и оформить душевную природу, научить ее и повернуть вверх. Именно поэтому она зовется солью и светом мира (Мф. 5: 13.14). Душевная природа обучается через чувства. По этой причине был создан мир, и Спаситель пришел в него ради этой природы: ведь она обладает свободной волей. Так он облачился в начатки тех плодов, которые он намеревался спасти. От Ахамот он получил духовную оболочку, а от Демиурга – душевную. Наконец, в силу божественного замысла он был одет в тело душевной природы, которое невыразимым образом было сформировано так, что оно было видимым, осязаемым и способным переживать страдания. Ничего материального

---

<sup>11</sup> Иринея говорит нечто подобное ниже (7,5), добавляя, что три рода соответствуют родам Каина, Авеля и Сета.

в нем не было, поскольку материальная природа все равно не может быть спасена. Конец наступит тогда, когда вся духовная природа будет оформлена гносисом и станет совершенной. Имеются в виду те духовные люди, которые обладают совершенным знанием бога и посвящены в таинства самой Ахамот. К их числу они относят себя.

### **Гностики и обычные люди**

(2) Люди душевной природы получают соответствующее воспитание, укрепляются трудом и верой, однако гносис им недоступен. К таким людям принадлежим и мы, по их мнению, простые члены христианской церкви. Поэтому для нас необходимым условием спасения является праведность. Однако они спасаются не через их добрые дела, но просто в силу их духовной природы. Как материальное не может быть спасено, поскольку не способно воспринять спасение, так и духовное не может погибнуть, что бы оно ни делало. Золото, упавшее в грязь, не утрачивает своей красоты и сохраняет свою природу, поскольку грязь не в силах повредить золоту. Также и гностик, какое бы материальное воздействие он не испытывал, не пострадает от него и не утратит своей духовной природы.

(3) Поэтому «совершенные» не страшатся делать все то, что запрещено, и, по словам писания, «каждый, поступающий так, не унаследует царства небесного» (Гал. 5: 21). Они едят все, что хотят, полагая, что любая еда не принесет им никакого вреда. Они в числе первых спешат на каждый языческий праздник, причем некоторые из них не гнушаются даже боев со зверьми и гладиаторских игр, ненавистных людям и богу. Некоторые из них становятся настоящими рабами своих страстей. Однако сами они говорят, что они всего лишь телесному воздают телесным, а духовному – духовным. Некоторые тайно растлевают женщин, которые приходят к ним за знанием. Мы знаем об этом, поскольку многие из этих женщин, вернувшись в церковь, покаялись в своих грехах. Другие утратили всякий стыд и делают это открыто, уводя жен от их мужей. Некоторые утверждают, что живут с женщиной, как с сестрой, но потом эта сестра оказывается беременной...

### **Судьба духовной и душевной природы**

(7,1) Когда все семя достигнет зрелости (πᾶν τὸ σπέρμα τελειωθῆ), их мать Ахамот покинет «среднее место» и войдет в Плерому, где встретит своего Жениха – Спасителя, совокупное порождение всех эонов. Ахамот-София и Спаситель образуют пару, и вся Плерома станет для них брачным покоем.

Духовные [люди] также скинут свои душевные одежды и, став умными духами (πνεύματα νοερά) и ничем более не сдерживаемые (ἀκράτητος), невидимо войдут в Плерому вместе со своими женихами – окружающими Спасителя ангелами. Демиург займет то Среднее Место, которое покинула София. Вместе с ним там найдут покой праведные души, ведь ничто недуховное не сможет войти в Плерому.

### **Разрушение материального мира**

Когда все это свершится, как они учат, блуждающий по всему космосу огонь вспыхнет и разгорится, сожжет всю материю и погибнет в ней сам. Так мир превратится в ничто.<sup>12</sup>

### **Пришествие и миссия Христа**

(2) Некоторые говорят, что Демиург создал (еще одного) Христа, который был его сыном, [а значит], душевной природы. Именно о нем возвестил он через пророков. Он прошел через Марию, как вода по трубе, и на него при крещении снизошел в виде голубя Спаситель, вышедший из Плеромы. Духовное семя, пребывающее в нем, вложено Ахамот. Таким образом, наш Спаситель составлен был из четырех элементов. Духовный элемент исходил от Ахамот, душевный – от Демиурга, «предустановленный план» (οἰκονομία) был составлен невыразимым образом, наконец, Спаситель снизошел на него в виде голубя.

...Он не испытывал страданий: ведь будучи непобедимым и невидимым, он не мог страдать. Когда его привели к Пилату, дух Христа, который был в нем, покинул его. И семя его матери не подвластно страданиям, поскольку оно духовно и невидимо даже Демиургу. Тот, кто страдал, был душевный Христос, созданный по некоему таинственному «предустановленному плану». Через него Мать показала образ небесного Христа, который, распространившись (ἐτεκταθέντος) по Кресту,<sup>13</sup> оформил Ахамот с помощью своей природы. Все эти события являются образами других событий в ином мире.

<sup>12</sup> τούτων δὲ γενομένων οὕτως τὸ ἐμφωλεῦον τῷ κόσμῳ πῦρ ἐκλάμψαν καὶ ἐξαφθὲν καὶ κατεργασάμενον πᾶσαν ἕλην συναλωθήσασθαι αὐτῇ καὶ εἰς τὸ μηκέτ' εἶναι χωρήσειν διδάσκουσι.

<sup>13</sup> Ср. Гимн *Жатва*, Валентин, фр. Н.

## 2. Гностический миф в изложении Ипполита

### I. ИСТОРИЯ ПЛЕРОМЫ

(Hippolytus, Refutatio VI 29,1–32,2)

#### Невыразимое начало

(29,1) [...] <sup>14</sup> (2) Они положили в основание всего Монаду, нерожденную, нерушимую, непостижимую, родителя и причину всего сущего (μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, γόνιμος καὶ πάντων τῆς γενέσεως αἰτία τῶν γενομένων). Они называют эту вышеупомянутую Монаду Отцом. (3) Однако здесь они расходятся во мнениях. Некоторые из них, стремясь превратить доктрину Валентина в чистый пифагореизм, считают, что Отец этот не содержит в себе ничего женского, не связан никакими узами [брака] и [абсолютно] один (ἄθηλυ<v> καὶ ἄζυγον καὶ μόνον). Другие же, полагая, что мужское начало не в силах самостоятельно произвести что-либо, прибавляют (συναριθμοῦσι) к нему Тишину как его супругу, чтобы он смог стать отцом. (4) Что касается этой Тишины, супруга она ему или нет, пусть они сами разбираются, нас же в настоящий момент интересует это пифагорейское начало, которое пребывает одно, не связанное никакими узами и неженское. С него мы начнем изложение той доктрины, которой они придерживаются.

(5) [Было время, когда] не существовало ничего из того, что впоследствии возникло (Ἦν <μέν> γε ὄλωσ, φησί, γεν<v>ητὸν οὐδέν). Существовал только один Отец, нерожденный, вне времени и пространства, который не имел [в себе] ни советчика, ни какой иной сущности, о которой можно каким-либо образом помыслить. Он был абсолютно один, в пустоте, покоящийся в полном одиночестве. <sup>15</sup>

<sup>14</sup> Ипполит начинает свой обзор учения Валентина и его учеников со сравнения их с пифагорейцами: «Из учений Пифагора и Платона, не из Евангелия берет начало ересь Валентина... Поэтому сам Валентин, а также Гераклеон, Птолемей и вся их школа, подобно ученикам Пифагора и Платона, положили в основание своих систем числовые спекуляции».

<sup>15</sup> οὐ τόπον ἔχων, οὐ χρόνον, οὐ σύμβουλον, οὐκ ἄλλην τινὰ κατ' οὐδένα τῶν τρόπων νοηθῆναι δυναμένην οὐσίαν· ἀλλὰ ἦν μόνος, ἡρεμῶν, ὡς λέγουσι, καὶ ἀναπαυόμενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ, μονὰς.

**Ум и Истина**

Но поскольку он был продуктивен (γόνιμος), он решил родить и дать (самостоятельное) начало всему наиболее прекрасному и совершенному, что он имел в себе. Он не любил одиночества (φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν). Напротив, он был полон любви, а любовь, как они говорят, пуста, если некого любить. (6) Так Отец, в совершенном одиночестве, произвел Ум и Истину, то есть Двоицу, которая является госпожой, началом и матерью всего многообразия эонов, которые существуют в Плероме.

**Логос, Жизнь, Человек, Церковь. Отдоада**

(7) Ум и Истина, которые произошли от Отца, – продуктивные, как и он (ἀπὸ γονίμου γόνιμος), – дали начало Логосу и Жизни, подражая в этом своему Отцу. А эти последние произвели Человека и Церковь.

**Десять эонов**

Далее, Ум и Истина, увидев, что их порождения, Логос и Жизнь, также оказались продуктивны, решили отблагодарить Отца всего и произвели для него совершенное число, десять эонов. (8) Ибо, как он [Валентин?] говорит, нет более совершенного числа, чем это, а значит, Ум и Истина не смогли бы придумать для своего Отца лучшего дара. Десять – это самое совершенное число, поскольку является самым первым и наименьшим из совершенных чисел. Но Отец еще совершеннее, поскольку он, сам не имея начала, один, посредством первой и единственной пары [сизигии] – Ума и Истины – смог породить корни всех вещей.<sup>16</sup>

**Двенадцать эонов**

(30,1) Логос и Жизнь, видя, что Ум и Истина проявили почтение к своему Отцу, подарив ему совершенное число, решили последовать их примеру и выразить благодарность своим отцу и матери, Уму и Истине. (2) Но поскольку Ум и Истина сами были рождены и более не обладали совершенством их нерожденного Отца, Логос и Жизнь не могли преподнести своим родителям совершенное число, но только несовершенное. Так Логос и Жизнь породили двенадцать эонов для Ума и Истины. (3) Итак, согласно Валентину, корнями всего являются следующие эоны: Ум и Истина, Логос и Жизнь, Человек и Церковь. Далее десять происходят от Ума и Истины, а еще двенадцать, от Логоса и Жизни. Итого двадцать восемь...

<sup>16</sup> τελειότερος δὲ ὁ Πατήρ, ὅτι ἀγέννητος ὢν μονάς, διὰ τῆς πρώτης <καὶ> μίας συζυγίας τοῦ Νοῦ καὶ τῆς Ἀληθείας πάσας τὰς τῶν γενομένων προβαλεῖν εὐπόρησε ρίζας.

[Затем перечисляются имена этих эонов, которые в точности соответствуют именам, приводимым Иринеем. Ипполит при этом замечает, что некоторые полагают, что двенадцать произошли не от Логоса и Жизни, а от Человека и Церкви.]

### Попытка Софии уподобиться Отцу

(6) [Последний] двенадцатый из двенадцати эонов, самый молодой из всех двадцати восьми и женской природы, – София, изучив (κατενόησε) количество и силы порождающих эонов, устремилась в бездну Отца и осознала, что все остальные эоны порождают парами, один только Отец породил один, без помощи партнера (μόνος ἄζυγος). (7) Тогда-то она и замыслила уподобиться Отцу и породить [плод] самостоятельно и без помощи своего супруга, чтобы и ее труд был не менее значительным, нежели труд Отца. Однако она не знала того, что нерожденный, содержащий в себе начало и корень всего, [сам] глубина и бездна (<καί> ἀρχὴ τῶν ὄλων <ὄν> καὶ ρίζα καὶ βάθος καὶ βυθός), способен породить один, а она, София, будучи сама рожденной, к тому же самой последней, была уже не в силах это совершить.

### Плод Софии

(8) Для нерожденного, как он говорит, все едино (πάντα ὁμοῦ), те же, кто сами созданы, производят парами, причем женское начало дает начало самой сущности, а форму тому, что она произвела, придает мужское начало. Поэтому София произвела только то, на что она была способна, – некую аморфную и неоформленную сущность. (9) Это именно то, о чем Моисей сказал: «Земля была безвидна и бесформенна» (Быт. 1: 2)...

(31,1) Так в Плерому проникло неразумие Софии и бесформенность ее творения. И всю Плерому наполнил страх, поскольку остальные эоны испугались, что и их творения будут столь же бесформенны и несовершенны и разрушение в скором времени настигнет и их самих. (2) Тогда они все вместе обратились к Отцу с просьбой, чтобы он утешил Софию в ее печали. Ведь она продолжала рыдать и плакать над произведенным ею ублюдком (именно так они его называли)...

### Внешний Предел <sup>17</sup>

(5) ...Желая полностью скрыть бесформенный выкидыш от остальных эонов, Отец произвел еще один эон, Крест, такой же великий, как сам необъятный и совершенный Отец, призванный охранять и защищать

---

<sup>17</sup> Этот и следующий параграфы переставлены местами, чтобы сохранить последовательность изложения мифа (как у Иринея).

остальные эоны. (6) Он является Пределом полноты, поскольку отделяет ее от внешней неполноты (ὁστέρημα). Однако он же зовется Причастным (Μετοχεύς), поскольку причастен (μετέχει) и неполноте, и Крестом, поскольку закреплен прочно и неподвижно, чтобы никакая неполнота не смогла приблизиться к эонам внутри Полноты.

### **Христос и Святой Дух**

(2) ...Отец сжалился над Софией и внял мольбам эонов и приказал произвести [еще одну сущность]. Он не сам ее породил (как он говорит), но по его указанию Ум и Истина произвели Христа и Святого Духа, задача которых заключалась в том, чтобы оформить и отделить этот выкидыш, а также утешить и успокоить Софию. (3) Так образовались все тридцать эонов, включая эти последние, Христос и Святой Дух. (Некоторые их исчисляют именно так, некоторые же добавляют к ним Тишину вместе с Праотцом).

(4) Христос и Святой Дух, произведенные Умом и Истиной, немедленно отделили выкидыш Софии (бесформенный, поскольку он порожден одной ею без своего мужского партнера) от полноты эонов, чтобы вид его, а скорее безвидность, не беспокоили остальные совершенные эоны...

### **«Общий плод» Плеромы**

(32,1) В Плероме установился общий мир и покой. Все эоны решили прославить сына [?] не только коллективным совокуплением, но и преподнести Отцу общий плод, достойный его величия. Так все тридцать эонов решили породить один эон, совокупный плод всей Плеромы, [залог] их единства, согласия и мира. (2) Этот эон, произведенный ими всеми вместе во славу Отца, был назван «общим и совершенным плодом всей Плеромы». Они назвали его Иисус, или «Первосвященник».

Такова история внутри Плеромы.<sup>18</sup>

## **II. ИСТОРИЯ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ПЛЕРОМЫ**

(Hippolytus, Refutatio VI 31,7; 32,2–36,4)

### **Оформление Софии**

(31,7) За Пределом, Крестом и Причастным находится Огдоада, как они ее называют, которая является Софией за пределами Плеромы, которую Христос (произошедший от Ума и Истины) оформил и превратил в со-

<sup>18</sup> Я переставил местами два последних предложения и сократил несколько повторов (по вполне очевидным соображениям).

вершенный эон, ничем не хуже тех, которые в Плероме. (8) Но оформив Софию, Христос и Святой Дух больше не могли оставаться за пределами Плеромы, и они вернулись назад к Уму и Истине, для того, чтобы принять участие в празднестве во славу Отца...

(32,2) ...София, оставшаяся за пределами Плеромы, начала искать Христа и Святой Дух, ее оформившие, и впала в великий страх, поскольку она потеряла того, кто дал ей форму и поддержку. (3) Она впала в великую печаль, пытаясь понять, кто есть тот, кто оформил ее, кто таков Святой Дух, куда они ушли, что помешало им остаться с нею и кто завидовал этому прекрасному и благому зрелищу? И она начала рыдать и взывать к тому, кто покинул ее. (4) Христос внутри Плеромы и другие эоны жались над нею и отправили «общий плод Плеромы» в качестве жениха для внешней Софии, чтобы он утешил ее и избавил от страданий, которые она пережила, пока искала Христа...

### **Страсти Софии и создание материального мира**

(5) Выйдя из Плеромы, «общий плод» нашел Софию погруженной в четыре основные страсти. Именно: она пребывала в страхе, печали, сомнении и нужде (φόβω καὶ λύπῃ καὶ ἀπορίᾳ καὶ δεήσει). Отделив от нее эти страсти и исправив ее, он решил, что просто уничтожить их будет несправедливо, поскольку они вечной природы и порождения самой Софии. Но, с другой стороны, он не желал, чтобы София страдала, пребывая в страхе, печали, сомнении и мольбе (φόβω καὶ λύπῃ <καὶ> ἀπορίᾳ <καὶ> ἰκετείᾳ). (6) Будучи величайшим эоном и порождением всей Плеромы, он был в силах отделить эти страсти от Софии и создать из них первоначала всего сущего (ὑλοστατὰς οὐσίας). Из страха он создал душевную природу, из печали – материальную, из сомнения – демоническую, а из обращения, нужды и мольбы (ἐπιστροφῆς <ἐπιθυμίαν> καὶ δέησιν καὶ ἰκετείαν) он создал возвращение, раскаяние и ту силу душевной природы, которую называют «правой» (<ἐπάν>οδον καὶ μετάνοιαν [καὶ] δύναμιν ψυχικῆς οὐσίας <ἐποίησεν>, ἥτις καλεῖται δεξιὰ). (7) Демиург был создан из страха, поэтому и говорится: «Страх божий начало Мудрости» (Пс. 111: 10; Притч. 1: 7; 9: 10).

## **III. ТРИ ПРИРОДЫ. ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ КОСМОСА**

### **Демиург (Refutatio VI 32,7–8)**

(32,7) Демиург создан из страха... Ибо это начало страданий Софии, ведь она сначала испугалась, затем опечалилась, после этого усомнилась и, наконец, взмолилась и начала сожалеть. Душевная природа огненная. Она

называется также Пределом или Гебдомадой и «Ветхим днями» (Дан. 7: 9)... (8) Поэтому он огненный на вид, как говорит Моисей (Исход 24: 17).

### **Неразумие Демиурга** (Refutatio VI 33,1)

(33,1) ...Демиург не понимал (как он говорит) ничего из того, что он делал, поскольку он был неразумен и глуп и не имел ни малейшего представления о том, что ему предстояло совершить. Через него, не понимающего, что происходит, действовала сама София, лично положив начало космосу. Он же повторял только: «Я – бог, и нет другого, кроме меня» (Ис. 45: 5).

### **Среднее место** (Refutatio VI 32,8–9; 33,1–34,2)

(32,8) ...Природа огня двояка. Огонь всепоглощающ и неистребим [\*\*]<sup>19</sup> ...духовная природа смертна и находится посередине, называясь Гебдомадой [Седьмой] и «Покоем». (9) Ибо она ниже Огдоады [Восьмой], куда вознеслась София, после того как была оформлена «общим плодом» Плеромы, но выше материи, где находится Демиург. Поэтому душа, уподобившись Огдоаде, может подняться вверх, в «Небесный Иерусалим» или, напротив, уподобившись материи, то есть, подчинившись материальным страстям, она опустится в мир разрушения и погибнет там.

(33,1) Первая и величайшая сила душевной природы [это образ Отца]; [сила материальной природы] – это дьявол, архонт этого мира; демоническая же природа, произошедшая от сомнений Софии, – это Вельзевул. ...Сама находясь в Огдоаде, София распространяет свое влияние до Гебдомады. (34,1) Итак, согласно Валентину, Четверица – это «исток в котором укоренена вечная природа» (πηγὴ [τῆς] ἀενοῦ φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσα), и София – тот [источник], откуда происходит душевная и материальная природа, как она существует ныне, София называется духовной, Демиург – душевным, дьявол – архонт этого мира, а Вельзевул – [архонт] демонов. (2) Таково их учение. Все остальное, как я уже говорил, – арифметические спекуляции...

### **Демоны и души** (Refutatio VI 34,4)

Души – творение Демиурга, да и сам он душевной природы. Они говорят, что он является «Авраамом», а души соответственно «дети Авраама». Из материальной и демонической природы Демиург сотворил тела для душ (ταῖς ψυχαῖς τὰ σώματα).

<sup>19</sup> Лакуна. Смысл, вероятно, таков: «...но, с другой стороны, он материален...»

**Сотворение человека** (Refutatio VI 34,5)

«Бог создал человека, взяв праха земного и вдохнув в его лицо дыхание жизни. И стал человек душой живою» (Быт. 2: 7). Это сказано, как они полагают, о внутреннем, душевном человеке, который обитает в теле – то есть, в материальном человеке. Сам человек материален, смертен и состоит из одной только дьявольской природы...

**Внутренний человек** (Refutatio VI 34,6–35,1, ср. Валентин, фр. E)

(34,6) ...Материальный человек, по их представлениям, – это постоянный двор или жилище, где живет либо одна только душа, либо душа и демоны, либо, наконец, душа и логосы, посеянные в нее свыше «общим плодом» Плеромы или Софией, и которые живут в материальной душе, если только не выживаются оттуда демонами... (7) «Поэтому я преклоняю колени перед богом и Отцом и Господом господ, Иисусом Христом, чтобы бог послал Христа и он поселился во внутреннем человеке», – то есть в душевном, не телесном, – «чтобы вы смогли постичь, что есть Глубина», – то есть Отец всего, – «что есть широта», то есть Крест, Предел Плеромы, – «и что есть долготы», – то есть полнота эонов (ср. Ефес. 3: 14; 16–18). (8) «Поэтому душевный человек не воспринимает то, что принадлежит духу бога, считая это глупостью» (I Кор. 2: 14). Глупость (ᾠφρία) – это сила Демиурга, ведь он был глуп и неразумен, думая, что это он сам творит мир, в то время как София, его мать, Огдоада, совершила все через него. (35,1) Демиург говорит устами пророков и закона, таких же глупцов, не понимающих ничего. Поэтому (как они считают) Спаситель сказал: «Все, кто говорили до меня, – воры и разбойники» (Ин. 10: 8). И апостол вторит ему: «Таинства, неведомые предыдущим поколениям» (Ефес. 3: 4). Никто из пророков ничего не говорил об этом и не знал, ибо выражал только одного Демиурга...

**Пришествие Спасителя и его миссия** (Refutatio VI 35,2–36,4)

(35,2) ...После того как оформление мира завершилось, настало, наконец, время «откровения Сына божьего» (Рим. 8: 9), то есть Демиурга, который был сокрыт и в котором был спрятан душевный человек и «покрывало было на его сердце» (II Кор. 8: 19). (3) Когда настало время удалить покрывало, Иисус был рожден через деву Марию, как об этом сказано: «Святой Дух снизойдет на тебя», – то есть дух Софии, – «и сила Всевышнего осенит тебя», – то есть [сила] Демиурга, – «поэтому порождение твое будет называться святым» (Лк. 1: 35). (4) Он рожден не только от Всевышнего [Демиурга] в отличие от тех, которые были созданы по подобию Адама одним только Демиургом. Иисус – это «новый человек» (Ефес. 2: 15), рож-

денный от Святого Духа и Всевышнего, то есть от Софии и Демиурга. Демиург сформировал его тело, Святой же Дух – его сущность. Небесный Логос спустился из Огдоады и прошел через Марию.

### **Разногласия внутри школы Валентина**

(5) О значении всего этого среди них большие разногласия. Как следствие, школа их раскололась на восточную и италийскую.

(6) Представители италийской школы – Гераклеон и Птолемей принадлежат к ней – считают, что тело Христа было душевной природы, и поэтому во время крещения дух, то есть Логос его небесной матери Софии, спустился на него в образе голубя. Именно таким образом дух вошел в его душевное тело, и он же воскресил его из мертвых. Таково значение следующих слов: «Тот, кто воскресил Христа из мертвых, оживит и ваши мертвые тела» (Рим. 8: 11), – то есть душевные тела. Прах же обречен: «Из земли вы вышли, в нее же и вернетесь» (Быт. 3:19).

(7) Восточное крыло – Аксионик и Бардесиан [Бардайсан] (Ἀξιόνι(κο)ς καὶ <B>αρδῆσιάνης) принадлежат к нему – утверждают, что тело Спасителя было изначально духовной природы. Святой Дух, то есть София, и сила Всевышнего, то есть искусство Демиурга, снизошли на Марию для того, чтобы оформить тот духовный дар, который она получила...

### **Миссия Христа**

(36,3) После того как высший мир был приведен в порядок, возникла необходимость привести в порядок и низший. Поэтому Иисус Спаситель был рожден через Марию. Задача его заключалась в том, чтобы привести в порядок все в этом мире, подобно тому, как Христос, рожденный от Ума и Истины, оформил страсти выброшенной за пределы Плеромы Софии – то, что называется выкидышем. (4) Таким образом, они говорят о трех Христах. Первый из них, при содействии Святого Духа рожденный Умом и Истиной, второй – «общий плод Плеромы» и супруг внешней Софии, который также называется Святым Духом, но ниже первого, и наконец, третий – рожденный через Марию во имя спасения сотворенного мира.

## 8

### ПТОЛЕМЕЙ

Ириней нигде не говорит прямо, что Птолемей был личным учеником Валентина. И даже если он и учился лично у Валентина, отсюда вовсе не следует, что он принадлежал к его школе или тем более возглавил ее после самого Валентина. То, что говорится о Птолемее, означает только, что он «развил учение» Валентина, однако в каком направлении? Единственное дошедшее до нас произведение самого Птолемея – это «Послание Флоре», сохраненное Епифанием. В этом послании представлена схема взаимоотношения законов Ветхого и Нового заветов, а по стилю текст напоминает философское послание, наподобие писем Сенеки. Отмечу несколько характерных моментов. Вероятно, отвечая на вопрос Флоры, Птолемей различает в законе три составляющих: часть закона происходит от самого благого бога, другая – от Моисея, а третья – от «старейшин». Далее этот школьный диересис продолжается. Первый из этих типов закона в свою очередь делится на три части. Во-первых, закон, не смешанный со злом, который, собственно, и является законом. Именно его спаситель пришел «не нарушить, но исполнить». Во-вторых, некая часть закона, которая «смешана со злом», поэтому спаситель его разрушает как противоречащий природе благого начала. Наконец, третья часть закона должна пониматься символически, и спаситель научил понимать эту часть духовным, а не плотским образом. Далее различаются благой бог, противник и демиург, причем последний занимает «среднее место». Тут же оказывается, что предположение некоторых о несправедливости демиурга не верно (так как по-своему он справедлив и сам по себе источником зла не является).

Мы видим, что в письме обсуждается религиозно-этическая проблема, причем с привлечением стандартной философской терминологии. Говорится и об апостольской традиции, и о некоей преемственности, наподобие школьной (ἐκ διαδοχῆς), а также о «школе [в смысле, учения?]» «нашего Спасителя» (ἡ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλία). Примечательно, что те ветхозаветные положения, которые должны быть разрушены как не соответствующие новому учению, он называет древней «ересью» (αἵρεσις), что в данном контексте следует также понимать как древнее «учение» или «завет».

Если не вдаваться в детали, можно заключить, что такое сочинение вполне мог написать и христианский автор, выступающий против Маркиона и ему подобных раннехристианских писателей, которые слишком бескомпромиссно противопоставляли учение и, соответственно, богов Ветхого и Нового заветов. Он придерживается в этом отношении более умеренной позиции. В самом деле, десять заповедей необходимо исполнять (это и есть «закон первого типа»), такие заветы, как «око за око», должны быть оставлены (причем говорится, что они были обусловлены историческими обстоятельствами), а такие предписания, как обречение, последователям Спасителя следует понимать символически. Что

касается описания отношения между демиургом и высшим «благим богом», то аналогия со среднеплатонической доктриной напрашивается сама собой.<sup>1</sup>

Не указывает ли это простое наблюдение на тот факт, что между учениями самого Птолемея и его «школы» были существенные различия? Причем его учение в Послании гораздо ближе к тому, что мы находим во фрагментах Валентина, нежели к мифу «школы Птолемея», который столь детально излагает Ириной. Был ли Птолемей гностиком? Или же мы должны признать (как это утверждают С. Петремен, А. Логан и отмечает по ходу дела и К. Маркшиз<sup>2</sup>), что философско-религиозное учение Валентина было впоследствии мифологизировано и поэтому не удивительно, что оно так напоминает миф этих пресловутых «гностиков»? Не указывает ли это и на то, что было два типа гностицизма: мифологический гносис (в данном случае не важно, иудейского или христианского происхождения) и философский гносис «школы Валентина»? Увы, для окончательного ответа на этот вопрос мы не располагаем достаточными данными.

Лучшее издание «Послания Флоре» подготовлено Г. Квиспелом.<sup>3</sup>

## 1. «Послание Флоре»

(Eriphanus, Panarion XXX, 3,1–7,10)

3 (1) Закон, установленный Моисеем, моя дорогая сестра Флора, мноими не был понят, так как они не имели точных сведений как о самом законодателе, так и о его постановлениях, и ты ясно увидишь это, как я думаю, если узнаешь о противоречивых мнениях по этому поводу.

(2) Некоторые говорят, что закон был установлен богом Отцом; другие, впадая в противоположную крайность, настаивают на том, что он происходит от его противника, дьявола разрушителя, приписывая ему также и демиургическую функцию, говоря, что он был Отцом и Творцом этого мира. (3) И те и другие совершенно заблуждаются; их противоречия уничтожают друг друга, и никто из них не приближается к истине в этом предмете.

(4) Ясно, что закон не был дан совершенным богом Отцом, так как он вторичен, несовершенен и нуждается в восполнении другим, содержащим заветы, чуждые природе и помышлению этого бога.

<sup>1</sup> Философскую значимость послания отмечает, например, Mansfeld 1992, 297. Виндрих Лёр пытается сопоставить этот текст с учением неопифагорейца Нумения: W. A. Löhr, «Ptolemaeus, Gnostiker» (статья из TRE, цитируется Marksches 1997, 428).

<sup>2</sup> Pétrement 1990; Logan 1996; Marksches 1997, 424 (по поводу коптского трактата *Свидетельство истины*) и 438 (заключение).

<sup>3</sup> Quispel 1966 (Sch 24bis).

(5) Вообще говоря, невозможно вменить закон и неправедному противнику, ведь он направлен против неправедности. Эти люди не понимают того, что следует из слов Спасителя, ибо «всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит», – говорит наш Спаситель (Мф. 12: 25). (6) Более того, апостол, заведомо разрушая безосновательную мудрость этих обвинителей, говорит, что сотворение мира – это его дело, ибо «все через него возникло, и без него ничего не возникло» (Ин. 1: 3), и что это творение есть дело не разрушителя, но праведного бога, ненавидящего зло. Только неразумные люди могут согласиться с такой идеей, не признающие цели божественного промысла и ослепшие не только душой, но и телесно.

(7) Они глубоко заблуждаются относительно истины, как ты видишь из только что сказанного. Каждая из этих групп испытала это, и каждая на свой манер: одни, потому что не знают праведного бога, другие, потому что им неведом Отец всего, явленный только тем единственным, который пришел. (8) Нам, удостоившимся знания этих двух [богов], остается дать тебе точное объяснение происхождения закона и природы законодателя, который установил его. Доказательства наших утверждений основываются на словах самого Спасителя, единственного, который может безошибочно привести нас к постижению сущего.

4 (1) Прежде всего, знай, что вся совокупность закона, который содержится в Пятикнижии Моисея, установлена не одним законодателем, я имею в виду: не только богом, но есть в нем, установленное им самим [Моисеем], а также другими людьми. Слова Спасителя учат нас, что закон делится на три части. (2) Первая часть принадлежит самому богу и есть результат его законодательной деятельности; вторая часть – Моисею, но не в том смысле, что через него законодательствовал бог, а в том, что Моисей законодательствовал сам по своему разумению; третья же часть содержит установления старейшин народа, которые, как можно обнаружить, с самого начала установили свои заповеди. (3) Узнай же теперь, как правоту этой теории можно доказать словами самого Спасителя.

(4) В разговоре с теми, кто спорил со Спасителем о разводе, – ведь развод разрешен законом, – он сказал: «Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими; а сначала было не так; что бог сочетал, того человек да не разлучит» (Мф. 19: 8.6). (5) Этим он показывает, что есть закон божий, который запрещает разлучать жену и мужа ее, и другой закон Моисея, который, в силу жестокосердия, позволяет разрушать брачный союз. (6) Так что Моисей законодатель-

ствовал против бога; ведь «разводить» противоположно по смыслу «не разводить». Однако если мы исследуем намерение Моисея, издающего такой закон, то увидим, что он сделал это не произвольно и по своей доброй воле, но в силу необходимости по причине слабости тех, кому предназначался закон. (7) Дело в том, что они не в силах были соблюдать божественный замысел, в соответствии с которым мужу не дозволялось отвергать своих жен, так как некоторые из них не хотели с ними жить, и поэтому существовала опасность, что они могут прибегнуть к еще большей несправедливости и даже смертоубийству, (8) поэтому Моисей решил удалить причину разногласий, предотвратив фатальный исход. В этих критических обстоятельствах, из двух зол избрав меньшее, он установил своей властью второй закон, позволяющий развод, (9) так что неспособные соблюдать первый, могли соблюдать хотя бы этот и не дошли до неправедных и злых действий, за которыми следует полное [моральное] разрушение. (10) С этим намерением он законодательствовал против божественного установления. Итак, несомненно, что закон Моисея отличается от закона бога, хотя это и продемонстрировано лишь на одном примере.

(11) Что касается преданий старейшин, которые переплетаются с законом, то Спаситель ясно показывает и это. «Бог, – говорит он, – заповедовал: “Почитай отца своего и мать свою, чтобы им было хорошо с вами”». (12) «Но вы», – говорит он старейшинам, объявили «даром богу то, чем бы ты от меня не пользовался», и «устранили заповедь божию преданием вашим». (13) То же провозгласил Исаия, говоря: «Люди сии устами своими чтут меня, сердце же их далеко отстоит от меня. Но тщетно чтут меня, уча учениям [по] заповедям человеческим» (Мф. 15: 4–9).

(14) Итак, ясно, что весь закон делится на три части: мы находим в нем законодательство Моисея, старейшин и самого бога. И это разделение, которое мы провели, высвечивает то, что в нем истинно.

5 (1) Последняя часть, закон самого бога, в свою очередь делится на три части: чистое законодательство, не смешанное со злом, которое называется собственно законом и которое Спаситель пришел не нарушить, но исполнить (Мф. 5: 17), ведь то, что он совершил, не было чуждым ему, однако нуждалось в окончании, так как не было завершено; затем часть, смешанная с худшим и несправедливым, которую Спаситель разрушил, так как она чужда его природе; (2) наконец, можно выделить «типическую» и «символическую» часть, образ духовного и не-

здешнего [трансцендентного], которую Спаситель из чувственно воспринимаемого и явственного преобразовал в духовное и невидимое.

(3) Закон бога, чистый и не смешанный с низменным, – это «Десять Заповедей», те десять речений, которые были вырезаны на двух таблицах, запрещающие то, что делать не следует, и поощряющие то, что делать следует. В них содержится чистый, однако несовершенный закон, который должен быть дополнен Спасителем.

(4) Есть также закон, смешанный с несправедливостью, установленный ради возмездия [«талиона»] и в наказание за ранее совершенные преступления; «око за око, зуб за зуб» и «убийство за убийство» являются [примерами] подобных законов. Ведь творящий несправедливость вторым не менее неправеден, нежели первый; изменяется лишь порядок действий, но сущность их остается неизменной. (5) Разумеется, эта заповедь была справедливой и остается таковой ныне, по причине слабости тех, для кого она предназначалась, дабы они не нарушали чистый закон. Однако они не родственны природе и благодати Отца всего. (6) Это диктовалось обстоятельствами, более того, было необходимо; ведь тот, кто не желал, чтобы свершилось хотя бы одно убийство, говоря: «Не убий!» – затем сам же установил убийство за убийство, издав закон, являющийся основанием для двойного убийства, хотя сам запретил одно, очевидно, стал жертвой необходимости. (7) Поэтому его сын, когда пришел, разрушил эту часть закона, признавая в то же время, что и она восходит к богу. Среди всего прочего он причисляет к ветхому завету [букв. древнее учение или ересь (αἵρεσις)] такие слова, как: «Бог заповедовал: “почитай отца и мать” и “злословящий отца и мать смертью да умрет”».

(8) Наконец, есть часть символическая, установленная по образу духовных и нездешних [сущностей]; я имею в виду ту часть, которая содержит предписания, касающиеся жертвоприношений, обрезания, субботы, поста, пасхи, опресноков и тому подобного.

(9) Все это, будучи образами и символами, изменило свой смысл после проявления истины. Они были разрушены как чувственные феномены и телесные сущности, однако восстановлены в духовном смысле; названия остались теми же, однако содержание их изменилось. (10) Так, Спаситель предписывает нам приносить в жертву не бессловесных животных и не фимиам, но духовным образом возносить хвалу, славу и благодарения, делясь с ближними и делая им добро. (11) Точно так же он требует, чтобы мы обрезали не нашу крайнюю плоть, но наше духовное сердце; (12) и соблюдали день субботный, так как он желает, чтобы

мы воздерживались от злых дел; (13) постились, однако не физически, а духовно, то есть воздерживались от всякого зла. Внешний пост также соблюдается нами, потому что он может быть полезен душе, если практикуется в разумных пределах, а вовсе не в подражание другим, или в силу обычая, или по той причине, что для него установлены особые дни. (14) И еще он соблюдается для того, чтобы те, кто еще не в силах соблюдать истинный пост, через внешний пост получали напоминание о нем. (15) Что же касается пасхи и опресноков, то они также являются символами, как это показал Павел апостол: «Пасха наша, – как он говорит, – принесенный в жертву Христос», и «чтобы быть вам пресным тестом без закваски, – под закваской он здесь понимает зло, – и стать новым тестом» [ср. I Кор. 5: 7].

6 (1) Итак очевидно, что закон самого бога также делится на три части. Первая часть была исполнена Спасителем (так как заповеди «не убий», «не прелюбодействуй» и «не преступай клятвы» содержатся в запретах на гнев, похоть и клятвы [ср. Мф. 5: 21 сл.]). (2) Вторая часть закона полностью разрушена, так как заповеди «око за око, зуб за зуб» смешаны с несправедливостью, проистекающей из другого несправедливого акта [возмездия], и поэтому разрушены Спасителем через их противоположность (Мф. 5: 38). (3) Ведь противоположности уничтожают друг друга: «А я говорю вам, не противиться злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5: 39).

(4) Выделяется, наконец, часть закона, которая перенесена и изменена так, что буквальный смысл ее обратился в духовный, и эта символическая часть законодательства является образом нездешнего. (5) Ибо образы и символы хорошо выражали нездешние сущности до тех пор, пока не пришла Истина; но по пришествии Истины нам следует поступать по истине, а не в соответствии с образом.

(6) Его ученики и апостол Павел показали, что это истинно, [выделяя часть] символическую, как мы уже сказали, в связи с пасхой и опресноками; закон, смешанный с несправедливостью, говоря, что «закон заповедей упразднен учением» (Ефес. 2: 15); и не смешанный с низшим, о котором сказано: «Закон свят, и заповедь свята и праведна, и добра» (Рим. 7: 12).

7 (1) Думаю, что я достаточно и, по возможности, кратко показал тебе и добавления к божественному закону, обусловленные человеческим законотворчеством, и тройственное деление закона самого бога.

(2) Осталось лишь сказать о том боге, который установил закон. Однако и это, как мне думается, тебе стало ясно из только что сказанного, если ты слушала внимательно.

(3) Ведь если не самим совершенным богом, как мы уже сказали, установлен [закон], и не дьяволом, как можно было бы предположить, то установивший закон должен быть кем-то другим, отличным от этих двух. (4) И это демиург и творец этого мира и всего, что в нем; а поскольку по природе своей он отличается от этих двух и находится между ними, то его естественно назвать Посредником.

(5) Так как совершенный бог по своей природе благ, – а так оно и есть, потому что наш Спаситель своего Отца называет единственным благим богом, которого он явил (Мф. 19: 17); и сущность противоположной природы является злой и дурной, и склонной к несправедности – то существо, расположенное между ними, не является благим или злым, [праведным] или несправедным, однако может быть названо справедливым, так как выступает в роли судьи в отношении своей справедливости.

(6) С одной стороны, этот бог ниже совершенного бога и [справедливость его] ниже его праведности, так как он рожден и не нерожден (ведь существует лишь один Нерожденный, Отец, от которого все (I Кор. 8: 6), и от которого зависят все вещи, каждая в своей мере. С другой стороны, он будет выше и сильнее Противника; [он будет также] по природе, другой сущности и другой природы, которая составлена из сущности двух других. (7) Сущность Противника – это разрушение и тьма, так как он материален и разнообразен [πολυσχιδής – «расщепленный», «разветвленный»]; сущность нерожденного Отца всего – это нерушимость и самосуший [αὐτοὺν] свет, простой и единообразный. Так демиург, давая начало двойственным силам, сам остается образом высшего [бога].

(8) Пусть тебя пока не тревожит желание узнать, как из единого начала всего, простого, которое мы исповедуем и в которое верим, нерожденного, нерушимого и благого, возникли две другие природы, – разрушения и «средняя», – не единосущные ему, хотя благой природе свойственно производить себе подобное и единосущное.

(9) Скоро ты узнаешь, если бог даст, об их происхождении и порождении, когда будет решено, что ты достойна апостольского предания, которое и мы получаем в силу преемства (ἐκ διαδοχῆς); лишь тогда мы подтвердим наши слова учением самого Спасителя.

(10) Меня нисколько не утомило, о сестра моя Флора, это небольшое послание; и хотя я был краток в том, что было сказано, я все же сообщил достаточно об этом предмете, и открытое по прошествии времени принесет тебе большую пользу, если, как зерно, упавшее в добрую и плодородную землю, ты принесешь через него достойный плод.

## 2. [Птолемей]. Комментарий на Пролог Евангелия от Иоанна (Ин. 1: 1–14)

Вопрос о происхождении и статусе демиурга и происхождении зла в «Послании Флоре» Птолемей мудро замалчивает, ссылаясь на то, что адресату еще рано знать ответ на этот вопрос. В приводимом ниже отрывке рассказ до некоторой степени продолжается. Именно рассказывается об устройстве Плеромы – гностического умопостигаемого универсума. Мы не можем быть уверены, что этот гностический экзегетический фрагмент действительно принадлежит Птолемию, однако именно после него, правда только в латинском тексте, Ириней упоминает это имя. Говорится: «Ptolemeus quidem ita», что вполне может быть позднейшей глоссой.

Irenaeus, Adversus Heraeses I 8,5–6  
(= Eriphanus, Panarion XXXI, 27)

(8,5) Еще они учат, что Иоанн, ученик Господа, подразумевал первую Огдоаду, когда говорил следующие слова. Ведь Иоанн, ученик Господа, намеренно говорил о начале всего, посредством которого Отец все произвел. Он полагает, что первое порождение Бога есть некоторого рода Начало; и он называет его Сыном или Единородным и Богом, в котором Отец все произвел потенциально (σπερμᾶτικῶς). При его помощи, как он говорит, было произнесено Слово [Логос], которое стало единой сущностью эонов, затем им самим оформленные. Ну а поскольку речь у него идет о первом порождении, он вполне резонно начинает свое учение с первоначала, то есть Сына и Логоса.

Говорит же он буквально следующее: «В начале был Логос, и Логос был с Богом, и Логос был Богом. Он был в Начале с Богом» (Ин. 1: 1). Прежде всего, различаются три вещи: Бог, Начало и Логос. Затем он соединяет их, чтобы показать, откуда происхождение [προβολή; эманация] каждой из них, то есть Сына и Логоса, и их единства друг с другом и с Отцом. Ибо Начало было в Отце и от Отца; Логос был в Начале и от Начала. Хорошо он сказал: «Логос был в Начале», ибо он был в Сыне. «И Логос был с Богом», как и Начало... и «Логос был Богом». И это верно, ибо все, получившее начало от Бога, также есть Бог. Это показывает

порядок происхождения. «Все через него *начало*, и ничего без него не *начало* быть» (Ин. 1: 3). Ибо Логос стал причиной оформления и порождения всех эонов, которые появились после него. Далее, «то, что *начало* быть в нем, есть Жизнь» (Ин. 1: 4). Здесь он указывает на сизигию. Ведь он сказал, что все *начало* быть через него, однако Жизнь есть в нем, а то, что *начало* быть в нем, ближе ему, нежели то, что *начало* быть через него: он соединился с нею, и через него она принесла плод. Добавляя «и Жизнь была свет людям» (Ин. 1: 4), говоря о людях, он открывает одновременно Человека и Церковь, так что одним этим словом выражается [еще одна] сизигия. Ведь от Логоса и Жизни происходят Человек и Церковь. Жизнь называется светом людям, так как они просвещаются ею, то есть оформляются и делаются видимыми. Потому и Павел говорит: «Все, делающееся явным, есть свет» (Ефес. 5: 13). (6) Так как Жизнь сделала Человека и Церковь явными и породила их, то она справедливо называется их светом. Так что, среди всего прочего, Иоанн проявил здесь вторую Тетрактиду: Логос, Жизнь, Человека и Церковь.

Однако он сделал явной и первую Тетрактиду. Рассуждая о Спасителе и говоря, что все за пределами Плеромы оформлено им, он говорит, что Спаситель является «общим плодом» всей Плеромы. Ведь он называет его светом, который «светит во тьме» (Ин. 1: 5), которая его «не объяла», ведь он приладил друг к другу [ἀρμόσας; гармонизировал] все чувственно воспринимаемое. Он называет его Сыном, Истиной, Жизнью и «Логосом, ставшим плотью». «И мы видели его славу, славу Единородного от Отца», «полного Благодати и Истины» (Ин. 1: 14).<sup>4</sup> Так он точно открывает первую Тетрактиду, говоря об Отце, Благодати, Единородном и Истине.

Итак, Иоанн поведал нам о первой Огдоаде, матери всех эонов, упомянув Отца, Благодать, Единородного, Истину [первая Тетрактида]; Логос, Жизнь, Человека и Церковь [вторая Тетрактида].

Так учил Птолемей.

---

<sup>4</sup> Буквально так: «Логос стал плотью и обитал с нами, полный Благодати и Истины; и мы видели славу его как Единородного от Отца».

## 9

### МАРК МАГ

Ниже приводится несколько выдержек из довольно пространного сообщения Ириней о гностической числовой магии. Очевидно, что Ириней располагает обширным материалом, часть которого приводит буквально. Прежде всего это касается выдержек из речей небесной Тетрактиды, обращенных к ученику. Эти речи выглядят как фрагменты из произведения в жанре апокалипсиса, что очень характерно для гностической, герметической и раннехристианской литературы. Вполне вероятно, что они сочинены Марком Магом, ведь именно к нему обращается Тетрактида. Мы не знаем, когда жил Марк, однако не исключено, что он был современником Ириней. О нем говорится в настоящем времени, поэтому, учитывая принятую датировку первой книги «Против ересей», можно предположить, что он учил примерно в 160–180 гг. Последователи Марка и «другие» гностики выглядят как фигуры собирательные: они то и дело упоминаются по ходу дела, причем новых имен не называется. В любом случае, создается впечатление, что Ириней сообщает о современных событиях «в долине Роны». Многие из числовых спекуляций и символических толкований писания, подробно описанных Иринеем, произвольны и едва ли представляют интерес для современного читателя, в частности потому, что основаны на непереводаемой этимологии и числовом значении греческих слов.<sup>1</sup>

Irenaeus, Adv. Haer. I 13,1–15,3; 17,1–2,  
ap. Eriphanius, Panarion XXXIV 2,1–20,12  
(со значительными сокращениями)

(13,1) Еще один из них, который хвастается тем, что улучшил учение мастера, некий Марк (Μάρκος), весьма опытен в магии, благодаря которой сумел ввести в заблуждение множество мужчин и немало женщин...

(2) Совершив молитву над чашей и произнеся длинное заклинание, он делает так, чтобы жидкость приобрела пурпурный и красный цвет. Тогда Благодать (Χάρις), [существо], превосходящее все сущее, якобы роняет капли своей крови в эту чашу благодаря его заклинанию, а присутствующие при этом страстно желают причаститься этой чаше, дабы Благодать, вызванная магом, позволила [своей крови] течь в них. И еще он дает женщинам уже наполненную чашу и предлагает совершить ев-

---

<sup>1</sup> Подробнее см. новое исследование Förster 1999.

харистию в своем присутствии. Затем он берет другую чашу, больше той, над которой соблазненная [женщина] совершила евхаристию, и переливает из малой, той, над которой она молилась и призывала Благодать, в эту большую чашу, так приговаривая: «Благодать, превосходящая все сущее, немислимая и невыразимая, наполни собой внутреннего человека и умножь гносис, посеяв горчичное зерно в добрую почву!» Говоря это и доведя бедняжку до иступления, он, словно фокусник, заполняет большую чашу жидкостью из малой так, что она оказывается переполненной. Прodelывая подобные вещи, он соблазнил многих и заставил следовать их за собой.

(3) ...Интересуется он в основном женщинами, в особенности знатными, элегантно одетыми и богатыми, пытаясь соблазнить их следующими словами: «Желаю, чтобы ты причастилась моей Благодати, ибо Отец всего сущего непрерывно созерцает Ангела, стоящего перед его лицом. Место Величия находится в нас: нам следует пойти вместе. Получи от меня и через меня Благодать. Укрась себя как невеста, ожидающая жениха, так чтобы ты смогла стать мной, а я тобой. Прими в свой брачный чертог семя света. Получи от меня своего жениха, вмести его и получи место в нем. Смотри: Благодать низошла на тебя. Открой уста свои в пророчестве!» Если же женщина отвечает, что не пророчествовала до сих пор и сейчас не сможет, он во второй раз произносит заклинания перед смущенной и растерявшейся женщиной и повторяет: «Открой уста и говори все, что приходит тебе в голову, и ты будешь пророчествовать!» Тогда совсем сбитая с толку женщина, в восторге от ожидания того, что она сейчас будет пророчествовать, решается и, с замиранием сердца, начинает говорить полную чушь – все те бессмыслицы и непотребства, которые приходят ей на ум... Возомнив себя пророчицей, она еще и благодарит Марка, разделившего с ней Благодать. Желая отблагодарить его, она не только отдает ему свое имущество (и так он собрал немалые деньги), но и вступает с ним в сексуальный контакт, готовая все разделить с ним, чтобы вместе войти в Единое...<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Затем Ириной обвиняет Марка и ему подобных в стандартном наборе прегрешений: они считают себя избранными, используют различные любовные зелья, нарушают все божественные и человеческие законы, считая, что зло этого мира не может их коснуться, поэтому им все позволено. Нечто подобное говорится в связи с Симоном Магом и карпократианами (см. соответствующие главы). Примечательно, что от опасностей этого мира Мать (очевидно, София) спасает их при помощи гомеровской шапки-невидимки – «шлема Аида».

[Далее, в характерной для гностических текстов манере, следует монолог Тетрактиды (или Тишины) и других небесных сил, очевидно, обращенный к Марку, который Ириней местами приводит буквально, сопровождая рассказ частыми отступлениями, возможно, на основании дополнительных источников.]

(14,1) [Тетрактида говорит:] ... Когда первый, непостижимый и нематериальный (ἀνοῦσιος) Отец, не мужской и не женский, пожелал невыразимое сделать выразимым, а невидимое – имеющим форму, он отверз уста и произнес подобное ему Слово. Представ [перед ним], это Слово показало ему, что оно такое: форма, явившаяся из невидимого [Отца]. Слово это было произнесено так. Сначала он произнес первое слово своего имени, ἀρχή, и это слово составлено из четырех элементов (στοιχεῖων). Затем он добавил второе слово, также состоящее из четырех элементов, следом третье – из десяти элементов, и, наконец, еще одно – из двенадцати элементов. Получилось слово из тридцати букв или элементов, или четырех речений [слов?]. Каждому элементу соответствует своя буква, характер, звучание, схема и вид, причем ни один из них не воспринимает форму того, элементом чего является. Он даже не знает звучания соседних с ним элементов, веря, что его звук в своей полноте именуется целое. Каждый элемент – это часть целого и сохраняет свой звук, как если бы он был целым, и звучит до тех пор, пока последовательно не достигнет последней буквы последнего элемента. Восстановление (ἀλοκατάστασις) всего наступает, по его словам, когда все элементы, соединившись в одной и единственной букве, достигают единого звучания. Примером подобного речения может служить слово ἀμήν, произносимое всеми вместе...

(2) ...Можно пояснить это на следующем примере. Элемент δέλτα состоит из пяти букв, каждая из которых, в свою очередь, состоит из букв: δέλτα, ε<ψιλός>, λάμβδα, таῦ, ἄλφα, а эти другие – из других [букв] и так далее. Если полный состав δέλта распространяется до бесконечности (ἢ πάσα ὑπόστασις τοῦ δέλτα εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει), так что одни буквы порождают другие и следуют друг за другом в последовательности, насколько большим будет море букв каждого элемента?! А если один элемент бесконечен, представьте себе все имя той бездны (βυθὸν) букв, из которых, как объявила Маркова Тишина (Σιγή) состоит Праотец. Зная, что он непостижим, Отец дал каждому элементу – которые также называются зонами – силу произносить свое собственное [имя], так как ни один из них не в силах произнести целое...

(15,1) Премудрая Тишина поведала ему [Марку], что двадцать четыре элемента возникли следующим образом. Единство (μονότητα) сосуществовало с Единственностью (ἐνότητα), а из них возникло две [сущности]: Монада и Единое, что вместе составило Тетрактиду. Ведь дважды два – четыре. Если два сложить с четырьмя получится шесть; а если шесть умножить на четыре получится двадцать четыре формы. Имена первой Тетрактиды, которая почитается как святое святых и не может быть высказана, открывается одним лишь Сыном и известно Отцу. Эти [сущности], требующие уважения и упоминаемые с трепетом и верой, таковы: Невыразимый, Тишина, Отец и Истина. Сумма букв этой Тетрактиды равна двадцати четырем [Ἀρῆτος, Σειγῆ, Πατήρ, Ἀλήθεια]... Подобным же образом вторая Тетрактида – Логос, Жизнь, Человек и Церковь – состоит из такого же числа элементов или букв [Λόγος, Ζωή, Ἄνθρωπος, Ἐκκλησία]. Изреченное имя Спасителя – Иисус [Ἰησοῦς] – состоит из шести букв, однако его невыразимое имя также состоит из двадцати четырех. Сын Христос [υἱὸς Χριστός] состоит из двенадцати букв, однако его неизреченное имя – это тридцать букв. Он называет его Альфой и Омегой, указывая на голубя, ибо таково числовое значение названия этой птицы [числовое значение α и ω – 801, так же как и слова περὶστερά]...

(17,1) Хочу теперь рассказать тебе, как, по их представлению, Мать и Демиург, – хотя последний и не знал об этом, – сотворили все сущее по невидимому образцу. Сначала возникло четыре элемента – огонь, вода, земля и воздух, – образ вышней Тетрактиды. Если к этому причислить их воздействия (ἐνεργείας) – тепло и холод, сухость и влажность, то получится Огдоада. Сюда следует прибавить десять сил: семь сферических тел, которые они называют небесами, еще одну сферу, которая их окружает и называется восьмым небом [Огдоадой], солнце и луну. Все они вместе, числом десять, являются образом невидимой Декады, которая произошла от Логоса и Жизни. Двенадцать [других сил] – это зодиак: ведь двенадцать знаков зодиака рассматриваются ими в качестве видимого образа дочерей Человека и Церкви, Додекады. Поскольку высшее небо противоположно очень быстро вращающейся [сфере] всех звезд, оно воздействует на него своей массой и создает противовес ее скорости своей медлительностью, проходя тридцатилетний цикл от одного знака до другого, – по этой причине они говорят, что это образ Предела (Ὀρος), который окружает Мать тридцатью именами [эонов]. Луна, проходящая по своему небу в течение тридцати дней, также указывает этим числом на тридцать эонов. Солнце, совершающее оборот и воз-

вращающееся к началу в течение двенадцати месяцев, благодаря этим двенадцати месяцам является образом невидимой Додекады. Даже час, двенадцатая часть дня, состоит из тридцати частей потому, что является образом Триаконтады. Периметр зодиакального круга делится на 360 частей [градусов], так что каждому знаку отведено по 30 частей. Благодаря этому кругу сохраняется, по их словам, образ связи Додекады и Триаконтады. Земля, по их представлению, разделена на двенадцать зон (κλίματα). Соответственно в каждой зоне чувствуется влияние той небесной силы, которая лежит на перпендикуляре к этой зоне, так что плоды этой зоны подобны той силе, которая оказывает на нее влияние. И это, как они уверяют, также образ Додекады и ее порождений.

(2) Они говорят также, что Демиург пожелал создать подобие беспредельной, вечной и безмерной высшей Огдоады, однако, будучи плодом недостаточности и, следовательно, не имея возможности выразить ее единство и вечность, он распространил ее вечность на длительный период времени, сезоны (καιρός) и многие годы, надеясь имитировать бесконечность множественностью этих времен. Однако истина, как они добавляют, ускользнула от него, и он впал в заблуждение. Следовательно, когда времена исполнятся, погибнет и его творение.

# 10

## ГЕРАКЛЕОН

Об обстоятельствах жизни Гераклеона мы ничего не знаем. О том, что Гераклеон был личным учеником знаменитого гностика Валентина, говорит только Ориген (Comm. in Joh., II 14,100 = fr. 1 Völker), однако и он вовсе не уверен в этом. Климент Александрийский (Strom. IV 71,1) сообщает лишь, что Гераклеон был наиболее значимым представителем «школы» Валентина.<sup>1</sup> Как бы там ни было, Гераклеон мог преподавать в Риме около 170 г. (а его ученики были известны в Александрии во времена Оригена). Бесспорно, что ему принадлежит первый в истории комментарий на *Евангелие от Иоанна*, который, как отмечают исследователи, вполне соответствовал стандартам, предъявляемым к экзегетическим работам подобного рода.<sup>2</sup> Качество комментария признает даже его противник. Сохранившиеся фрагменты показывают, что комментарий следовал за текстом «слово в слово», объясняя как религиозно-философский, так и филологический смысл отдельных выражений. Не очень понятно, однако, почему Ориген называет эту работу «заметками» (ὀλομνῆματα). Если это сообщение принимать в буквальном смысле и комментарий действительно соответствовал жанру ὀλομνῆματα или *metaphorabilia*, то вполне вероятно, что он касался только избранных мест. К сожалению, сохранившиеся фрагменты не позволяют сказать, был ли этот комментарий подобен школьным платоническим комментариям, и рассматривался ли в нем весь текст последовательно или же комментировались только основные высказывания «гностическим образом» (ведь именно в таком избирательном отношении к писанию чаще всего обвиняют гностиков их противники). То обстоятельство, что Ориген упоминает Гераклеона только по поводу определенных пассажей (начиная со второй книги своего комментария) и впоследствии забывает о нем на долгое время, наводит на мысль о том, что этот комментарий и в самом деле касался только избранных мест. Важно также и то, что в полемике с Гераклеоном Ориген зачастую решает проблемы филологической природы.

В сохранившихся фрагментах Гераклеон цитирует *Евангелие от Иоанна* более пятидесяти раз, причем почти в трети из этих случаев его текст отличается от того, который использует и считает правильным Ориген.<sup>3</sup> Примечательно,

---

<sup>1</sup> У Ириния (Adv. Haer. II 4,1) он упомянут вместе с Птолемеем; Тертуллиан (Adv. Val. 4) говорит, что он, вместе с Секундом и Марком, пошел дальше Птолемея; Ипполит (Ref. VI 35,6) говорит, что вместе с Птолемеем он был главным представителем «италийской школы» Валентина; Феодорит Кирский (Haer. I,8) также упоминает его среди других валентиниан.

<sup>2</sup> См. Pagels 1989.

<sup>3</sup> Подробнее об этом см. Ehrman 1993.

что в ряде случаев именно чтение Гераклеона в конечном итоге сохранено в так называемом западном каноне: например, Ин. 4: 17: οὐκ ἔχεις ἄνδρα (Sinaiticus; Гераклеон), οὐκ ἔχω ἄνδρα (Ориген). Примечателен, например, такой «спор» между этими двумя учеными филологами. В своем комментарии (Comm. in Joh. VI 92 и 115) Ориген говорит, что Гераклеон не заметил, что, отвечая левитам и священникам и говоря, что он не Христос и не пророк (Ин. 1: 21), Иоанн Креститель употребляет два артикля, а следовательно, говорит, что он не (мессианский) пророк. Таким образом, называя Иоанна пророком, Иисус не впадает в противоречие, поскольку Иоанн действительно не мессия, а просто пророк. Проблема, однако, в том, что Гераклеон в этом случае также в хорошей компании, поскольку именно его вариант текста без артикля содержится в Codex Sinaiticus и других ранних манускриптах так называемой западной традиции. Гераклеон исследовал иудео-христианские священные тексты, а не искажал их. Комментарий Гераклеона – это филологический и религиозно-философский труд, принадлежащий грамотному и тонко мыслящему автору, и в нем на удивление мало мифологических элементов, характерных для так называемых гностических систем.

Последовательность фрагментов в данном собрании соответствует порядку их появления в сочинении Оригена, в заключение идут фрагменты из Климента Александрийского и один фрагмент из Фотия.<sup>4</sup>

Курсивом выделены высказывания, фразы и отдельные термины, которые можно идентифицировать как цитаты из сочинения самого Гераклеона, либо близкие к тексту пересказы. В квадратных скобках даются добавления и варианты перевода. Желая сохранить контекст, я привожу отдельные комментарии Оригена, однако наиболее пространные из них, а также повторы, опускаю. Многоточием обозначены эти пропуски в тексте. Нумерация фрагментов дается по Фёлькеру.<sup>5</sup> Для сверки использовалось несколько современных переводов на европейские языки.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Подборка фрагментов Гераклеона (по Оригену) недавно переведена и опубликована А. Д. Пантелеевым, А. В. Петровым и А. В. Цыбом (2000). Эти авторы предпочли расположить их по тематическому признаку.

<sup>5</sup> Völker 1932, 63–86.

<sup>6</sup> Simonetti 1993; Foerster 1972; Haardt 1971.

## А. Фрагменты из «Толкований на Евангелие от Иоанна»

Фрагмент 1, на Ин. 1: 3; Ориген, II 14<sup>7</sup>

Произвольно и без свидетельства, как я полагаю, Гераклеон (Ηρακλέων), который, как говорят, был учеником Валентина, интерпретирует высказывание: «Все через него начало быть», считая «все» обозначающим мир и все, что в нем, исключив из этого «всего» ради своей теории то, что отличается от мира и сущих в нем вещей. Ибо он говорит: «*Ни сам Эон, ни то, что в Эоне, не начало быть через Логос*», так как все это, по его мнению, возникло раньше Логоса. Упорствуя в своем бесстыдстве и не опасаясь сказанного: «Не прибавляй к словам его, дабы он не обличил тебя, и ты не оказался лжецом» (Притч. 30: 6), в фразе «...и без него ничего не начало быть» он добавляет к «ничего» следующее: «...из вещей в мире и в творении»... Кроме того, он на свой манер понимает слова «все через него начало быть», говоря, что *тот, кто подготовил для Демиурга цель сотворения мира, то есть Логос, был не «от него» и не «посредством его», но «через него»... «Ведь Логос не творил посредством чужой энергии, так что «через него» следует понимать как указание на то, что он дал энергию, а другой творил*».<sup>8</sup>

Фрагмент 2, на Ин. 1: 4; Ориген, II 21

В высказывании: «То, что явилось в нем, было жизнью», Гераклеон понимает слова «в нем» как указание на духовных людей [пневматиков]... И словно определяя причину, говорит: «Он способствует первому оформлению согласно их творению, оформляя то, что было посеяно другим, просвещая его, очерчивая индивидуальные его черты и выводя наружу».<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Здесь и далее сокращение означает: Ориген, *Комментарий на Евангелие от Иоанна*, книга II, глава 14.

<sup>8</sup> Ириней также говорит, что Спаситель сотворил все то, что находится за пределами Плеромы, освободив Ахамот от ее страданий (Adv. Haer. I 4,5); нечто подобное пишет Климент в Excerpta ex Theodoto 43,2.

<sup>9</sup> Подобным же образом строится рассуждение и в источнике Иридея (I 8,5). Логос (Спаситель у Иридея) позволяет духовному семени воплотиться в форме людей. «Первое оформление» – это придание материальной формы. Затем «посев» совершает Христос, от которого отличается Спаситель или Логос. Об этом далее говорится подробнее, в связи с притчей о сеятеле. Ср. Ириней (I 2,6).

Фрагмент 3, на Ин. 1: 18; Ориген, VI 3

Гераклеон говорит, что слова: «Никто бога не видел никогда» и далее *были сказаны не Крестителем, а учеником.*

Фрагмент 4, на Ин. 1: 21; Ориген, VI 15

Большинство не улавливает разницу между [мессианским] «Пророком» и просто «пророком», в том числе и Гераклеон, который говорит буквально следующее: *«Иоанн признавал, что он не Христос, не пророк и не Илия».*<sup>10</sup>

Фрагмент 5, на Ин. 1: 23; Ориген, VI 20

Гераклеон... говорит...: *«Логос – это Спаситель, глас в пустыне, через Иоанна постижимый, эхо же – это весь строй пророков».*...

Не знаю, каким образом и без всякого объяснения он утверждает, что *глас, подобный Логосу, становится Логосом, как женщина превращается в мужчину...* Эхо, как он говорит, *изменяясь, превращается в глас, ученику уступая место, превращается глас в Логос, рабу же – [место, где превращение происходит] из эха в глас*... Согласно Гераклеону, Спаситель называл себя пророком и Илией, хотя сам он отрицает, что был одним из них. *Когда Спаситель называет себя «пророком» и «Илией» (Мф. 11: 9.14), он не себя так называет, но учит о себе [не о самом себе по сущности, но о своих атрибутах], как он утверждает. Когда же он называет его «большим, чем пророк» и «среди рожденных женщиной» (Мф. 11: 9.11), то он так характеризует самого Иоанна. Когда же спрашивают его самого, продолжает [Гераклеон], он отвечает от [имени] Иоанна, а не от [имени] своих [атрибутов]...* Он прибегает к сравнению: *его атрибуты [букв. «то, что о нем»], подобно одеяниям, отличны от него самого, поэтому, если бы его спросили о его одеяниях, является ли он сам своими одеяниями, то он не ответил бы: «Воистину»...*

Желая объяснить, почему священники и левиты были посланы иудеями, чтобы задать вопрос (Ин. 1: 19), он неплохо поясняет, говоря следующее: *«Ведь этим людям надлежало интересоваться подобными вещами и исследовать их, так как они были полностью преданы богу».* Однако без достаточной точности он добавляет: *«Ведь и сам он был из общины Левитов»...* И снова на вопрос: «Не пророк ли ты?»... говорит: *«Они спрашивали, не пророк ли он, так как хотели узнать о более общем [более им знакомом?]*» (Ин. 1: 21). ... Он [Гераклеон] считает, что

<sup>10</sup> Пояснение к этому месту см. в предварительных замечаниях к фрагментам.

*Исаии следовало пророчески назвать его «большим», так как никто из тех, о ком пророчествовали, не удостаивался от бога большей почести.*

Фрагмент 6, на Ин. 1: 25; Ориген, VI 23

Гераклеон считает, что слова фарисеев о том, что крещение – это дело Христа, Или и всякого пророка, вполне резонны, добавляя, буквально следующее: *«Им лишь надлежит крестить»*... Не лишено убедительности и его утверждение, что *«фарисеи задавали этот вопрос из коварства, а не из желания узнать»*.

Фрагмент 7, на Ин. 1: 26; Ориген, VI 30

Гераклеон думает, что *посланным фарисеями Иоанн ответил не в отношении того, о чем они спрашивали, а то, что он хотел сам.*<sup>11</sup>

Фрагмент 8, на Ин. 1: 26 сл.; Ориген, VI 39

Гераклеон говорит, что слова: «Он стоит среди вас», следует понимать так: *«Он уже здесь в мире и среди людей, и уже виден всем вам»*... Не лишено убедительности и его утверждение, что слова *«идуций за мной»* указывают на то, что Иоанн – это предтеча Христа... высказывание: «Я не достоин развязать ремень обуви его», он считает простым признанием Крестителя, что он не достоин выполнять для Христа даже самое низменное служение. После этого истолкования он, не без убедительности, поясняет: *«Я не достоин, чтобы через меня он снизошел из «величия» и принял телесность, как сандалию, о которой [телесности] я не могу рассказать, не могу описать это, или объяснить [букв. «развязать»] божий промысел [букв. «икономию», «домостроительство»], касающееся этого»*. Сильно и с великим благородством Гераклеон истолковывает сандалию как [символ] мира, однако затем переходит к нечестию, говоря, что все следует понимать через то лицо, на которое указано через Иоанна. Значит, он полагает, что *творец этого мира [Демииург], который ниже Христа, признает это посредством данного высказывания, что совершенно неблагочестиво.*<sup>12</sup>

<sup>11</sup> По-видимому, этот и предыдущий фрагменты следует понимать как утверждение, что когда Иоанн Креститель называется пророком, то он говорит о своих «одеяниях», а когда оказывается «более чем пророк», он сообщает о своей подлинной сущности, так как он «пневматик» (духовный человек), в то время как пророки Ветхого Завета лишь «психики» (душевные люди). Об этом же идет речь в Фрагменте 10. Ср. Иринея I 7,1.

<sup>12</sup> По-видимому, «величие» указывает на гностическую Плерому, а Иоанн является символом Демииурга.

Фрагмент 9, на Ин. 1: 28; Ориген, VI 40  
Гераклеон читает: «Вифания».<sup>13</sup>

Фрагмент 10, на Ин. 1: 29; Ориген, VI 60

Когда Гераклеон доходит до этого места, он поясняет без какого-либо подтверждения или сопоставления со свидетельствами, что *Иоанн называется «агнцем Божиим» как пророк, а «взявшим грех мира» как некто больший, чем пророк. Он думает, что первое сказано в отношении его тела, а второе – в отношении того, кто в теле; потому что, как агнец несовершенен среди рода овец, так и тело [несовершенно] в сравнении с тем, кто обитает в нем. Ибо желающий приписать совершенство телу, как он говорит, указывает на овна, который будет принесен в жертву.*

Фрагмент 11, на Ин. 2: 12; Ориген, X 11

Толкуя высказывание: «После этого спустился он в Капернаум», Гераклеон говорит, что *здесь еще раз открывается «другой божественный промысел [домостроительство]», ибо «спустился» сказано не зря.*

И далее он говорит, что *Капернаум означает тот предел мира, ту область материального, до которой он снизошел. А поскольку чужда ему, как он говорит, эта область, ничего не рассказывается о том, что он делал и говорил там.*<sup>14</sup>

Фрагмент 12, на Ин. 2: 13; Ориген, X 19

Гераклеон говорит: «*Это – великий праздник. Он был образом страстей Спасителя, ибо агнец был не только заколот, но, будучи съеденным, даровал покой. Когда он приносится в жертву, то символизирует страсти Спасителя в мире, когда же съедается – покой, который в браке.*»<sup>15</sup>

Фрагмент 13, на Ин. 2: 13–16; Ориген, X 33

Посмотрим, что говорит Гераклеон, который считает, что восхождение к Иерусалиму означает путь Господа из области материального в место психического, образом которого является Иерусалим. А утверждение: «И нашел их в святилище», а не в «храме», означает, как он думает, что *не следует полагать, что «призыв» возможен без Духа, который просит*

<sup>13</sup> В тексте Оригена: «...в Вифаре при Иордане».

<sup>14</sup> Ср. Деяния Фомы, где также говорится о «чужой» области и «своих».

<sup>15</sup> Стандартный для валентиниан образ: небесный «брачный пир» как последний отдых совершенных. Ср. Ириней I, 7,1; Excerpta ex Theodoto 63,2 (здесь говорится о совместном брачном пире пневматиков и психиков).

помощи у Господа. Он утверждает, что «святилище» – это святая святых, в которое входит лишь Первосвященник, и, как я думаю, он считает, что туда отправляются и пневматики. Преддверие же храма, где находятся и Левиты, является символом психиков, которые спасаются за пределами Плеромы.

В толковании на это место он добавляет, что те, кто находится в святилище и продает волов, овец и голубей, а также сидящие здесь менялы, означают тех, кто ничего не отдает из милости, но рассматривает приход странников в святилище как удобный случай для продажи и получения прибыли и, из корысти и любви к деньгам, продает жертвы для подношения богу. Бич, сделанный Христом из веревок, а не полученный от кого другого, он истолковывает на свой манер, говоря: «Бич является образом силы и энергии Святого Духа, который сдувает злых»; и добавляет: «Бич, холст, плащаница и подобные предметы являются образами силы и энергии Святого Духа».

Чтобы подкрепить свое толкование, он добавляет то, что нигде [прямо] не записано: «Бич этот был на деревянном древке». Это древко он считает образом [«типом»] Креста, говоря: «Этим древком поглощаются и разрушаются все торговцы, жадные до прибыли, и всяческое зло»... «Из этих двух вещей сделан бич»... «ибо он сделал его не из мертвой кожи, чтобы более не логовом разбойников и торговцев была созданная им церковь, но домом его Отца».

Фрагмент 14, на Ин. 2: 17; Ориген, X 34

Гераклеон... думает, что слова: «Ревность по доме твоем снедает меня», сказаны от лица тех сил, которые выброшены и разрушены Спасителем.<sup>16</sup>

Фрагмент 15, на Ин. 2: 19; Ориген, X 37

Гераклеон говорит «в три [дня]» вместо «на третий [день]»... не задаваясь вопросом о том, как воскресение может свершиться в три дня? Он добавляет: «Третий [день] является духовным днем», в

---

<sup>16</sup> Из этого сообщения Оригена следует, что, очищая храм, Спаситель помогает психикам. По-видимому, именно они («званные») ожидают спасения за пределами святилища и спасаются без Святого Духа. Для них требуются спасительные действия (символизируемые бичом, древком и Крестом), в то время как пневматики уже спасены «по природе», без дополнительных усилий. Подобным же образом «страсти» по природе отделяются от Ахамот в сообщении Иринея (I 4,5). Слова из Пс. 68: 10, разумеется, считаются принадлежащими злым силам и Демиургу, как и весь Ветхий Завет. Ср. Фрагмент 27.

который, как они думают, *проявляется воскресение церкви*. Отсюда следует, что первый день называется «телесным», а второй – «душевым», так как в это время совершается воскресение церкви.<sup>17</sup>

Фрагмент 16, на Ин. 2: 20; Ориген, X 38

Не поняв исторического смысла [букв. «истории»] высказывания, Гераклеон считает, что *строительство Соломоном храма за сорок шесть дней является образом Спасителя, так как число «шесть» указывает на материю, то есть неструктурированную массу [«плазму»], а сорок – свободная [несвязанная] Тетрактида – указывает на вдыхающее и [содержащееся] в этом вдыхающем семя.*<sup>18</sup>

Фрагмент 17, на Ин. 4: 12–15; Ориген, XIII 10

Посмотрим на комментарий Гераклеона к этому месту. Он говорит: *«Пресной, временной и иссякающей была эта жизнь и ее слава, потому что»,* – как он утверждает, – *«она мирская»*. В качестве доказательства этого утверждения он замечает, что *скот Иакова пил из него [этого колодца]... «Но вода, которую дает Спаситель, исходит из его духа и силы»... А слова: «Не будет жаждать вовек», он истолковывает буквально так: «Ибо его жизнь вечная и нерушимая, в то время как первая [жизнь, даруемая] колодецем временна. Ибо благодати и дара нашего Спасителя нельзя лишиться, и он не может быть растрочен или уничтожен в том, кто ему причастен. Первая же жизнь может быть уничтожена»... Не лишена убедительности его интерпретация слов «бьющий ключом» как указание на тех, которые, получив данное свыше изобилие, [затем] обильно вливают им самим данное в вечную жизнь других. Самарянку же он прославляет за то, что она продемонстрировала тот тип веры, который был неотделим от ее природы, и соответствующий ей, благодаря чему она не усомнилась в том, что он сказал ей...*

<sup>17</sup> Речь, разумеется, идет не о церкви в позднейшем смысле этого слова, но о собрании избранных.

<sup>18</sup> Гераклеон считает, что число 46 составлено из числа 40 (4 x 10), которое он считает символом пифагорейского совершенного числа, и числа 6, которое символизирует «материю» (а в Фрагменте 18 даже «злую материю»). Эта интерпретация подчеркивает двойственность природы Спасителя. Затем 40 связывается с «вдыхающим» и содержащимся в нем «семенем». Семенем являются духовные люди, «пневматики», а вдыхание, видимо, означает крещение, когда Христос (Спаситель) нисходит в психического Иисуса. Ориген настаивает на том, что этот ветхозаветный сюжет следует трактовать в историческом, а не символическом смысле.

Однако, не знаю каким образом, Гераклеон, истолковывая то, что не написано, говорит по поводу фразы: «Дай мне этой воды», следующее: *«Сразу же поражена словом, она затем ненавидела то место, которое именовалось водой жизни»*. А по поводу слов: «Дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходиться сюда черпать», он говорит следующее: *«Сказав это, женщина показала, что вода эта была трудно добываемой, не обильной и не насыщающей»*.

Фрагмент 18, на Ин. 4: 16–18; Ориген, XIII 11

По поводу слов: «Он говорит ей», Гераклеон высказался так: *«Ясно, что, говоря это, он имел в виду нечто следующее: “Если желаешь получить эту воду, пойди и позови своего мужа”*. Он считает, что *«мужем Самарянки, о котором упоминает Спаситель, была ее Плерома, так что, придя с ним к Спасителю, она могла бы получить от него силу и единство, и слияние со своей Плеромой»*. *«Ведь, – как он считает, – он не говорил о ее земном муже и не приказывал позвать его, так как он прекрасно знал, что у нее нет законного мужа»*... *«Спаситель сказал ей: “Позови твоего мужа и приди сюда”, имея в виду ее партнера из Плеромы»*... Однако, как говорит Гераклеон, в духовном смысле она не знала своего мужа, и, поняв это в обыденном смысле, со стыдом призналась, что у нее есть лишь любовник, а не муж... Затем, по поводу слов: «Правду ты сказала, что нет у тебя мужа», он добавляет: *«В этом мире Самарянка не имела мужа, так как ее муж был в Эоне»*... У Гераклеона находим [такой вариант]: *«У тебя было шесть мужей»*.<sup>19</sup> И истолковывает он это так: *«Шесть мужей означают здесь всяческое материальное зло, с которым она соединилась и совокупилась, впад в разврат вопреки разуму, и которые [шесть мужей] оскорбили, отвергли и бросили ее»*.

Фрагмент 19, на Ин. 4: 19 сл.; Ориген, XIII 15

По поводу этих слов Гераклеон говорит следующее: *«Благодостойно Самарянка признала то, что он ей сказал. Ибо лишь пророку подобает все знать»*... После этого он похвалил ее, потому что *«поступила согласно своей природе Самарянка, не отрицая и не признавая явно свой срам; она была убеждена, что он пророк, и своим вопросом в то же время показала причину, по которой прелюбодействовала, а именно по причине незнания бога и подобающего ему служения, пренебрежения ко всему, что*

---

<sup>19</sup> В тексте Евангелия: «У тебя было пять мужей, а тот, которого ныне имеешь, не муж тебе» (Ин. 4: 18).

необходимо для жизни, и к тому, что всегда случалось в ее жизни.<sup>20</sup> Ведь иначе она не пошла бы к источнику, который расположен за пределами города, как он говорит... Желая узнать, каким образом, кому услужив и [какому] богу поклонившись она может освободиться от своей развращенности, она сказала: «Отцы наши поклонялись на этой горе» и т. д.<sup>21</sup>

Фрагмент 20, на Ин. 4: 21; Ориген, XIII 16

...Гора означает дьявола и его мир, так как дьявол был одной частью всей материи, как говорит [Гераклеон], а сам мир – всей этой горой зла, пустынным местом обитания зверей, которым все [кто жил] до закона и все язычники приносили свои жертвы. Иерусалим же – это творение и творец, которому поклоняются иудеи. И в другом месте он говорит, что гора – это творение, которому поклоняются язычники, а Иерусалим – творец, которому служат иудеи. Вы же, добавляет он, как пневматики, будете служить не творению и не Демииургу, но Отцу истины. Он [Иисус] принимает ее [Самарянку], как он продолжает, как уже верную и причисленную к тем, которые поклоняются в истине.

Фрагмент 21, на Ин. 4: 22; Ориген, XIII 17

Гераклеон истолковывает «вы» как «иудеи и язычники»... [далее идет ссылка на Kerygma Petri, видимо, самого Гераклеона]; мы [Ориген] же обратим внимание на то, что он говорит, как учил Петр: «Нам не следует поклоняться, как это делают эллины, которые верят в материальные вещи и служат дереву и камню; не следует нам поклоняться божественному как иудеи; ибо те, которые думают, что лишь они знают бога, не знают его, поклоняясь ангелам, месяцам и луне».<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Возможно, пропуск в тексте.

<sup>21</sup> Серия высказываний Гераклеона о Самарянке становится понятной в контексте чрезвычайно распространенного в гностической литературе образа заблудшей души, которая, попав в сети материи и утратив свою невинность, ожидает Спасителя. См. сообщения Ириния о Симоне Маге (I 23,2–4), а также трактат о злоключениях души из Коптской гностической библиотеки (NH II 6). Число 6, по Гераклеону, символизирует материю, поэтому Самарянку развратили и бросили шесть мужей. Ср. краткий Фрагмент 23, который становится понятным в этом же контексте.

<sup>22</sup> Это положение из Kerygma Petri [fr. 2–5 Dobschulz (TU XI 1, 18–22)] было, видимо, хорошо известно. Полный текст находим у Климента Александрийского (Strom. VI 40,1–2): «Что означает выражение “не как эллины” Петр поясняет сам, добавляя, что “они носятся со своим невежеством, не зная бога так, как его знаем мы в соответствии с гносисом совершенных, они сотворили образы

Фрагмент 22, на Ин. 4: 22; Ориген, XIII 19

«Мы поклоняемся», как думает Гераклеон, *тому, кто в Зоне, и тем, кто пришел с ним. Ибо они, как он продолжает, знали, кому поклоняться, потому что служили истине.* «Спасение от иудеев» сказано, как он утверждает, *потому, что он [Христос] родился в Иудее, но не среди них (ведь не все они ему благоволили); из этого народа спасение и Логос пришли в мир.* В духовном смысле, как он говорит, *спасение от иудеев потому, что они рассматриваются им как образы тех, которые в Плероме...* Поэтому, комментируя слова «поклоняться Отцу в духе и истине», он говорит, что *все предшественники поклонялись в теле и в заблуждении тому, который не является Отцом...* и Гераклеон добавляет, что *они поклонялись творению, а не истинному творцу, который есть Христос, через которого все начало быть, и без него ничто не возникло.*

Фрагмент 23, на Ин. 4: 23; Ориген, XIII 20

Гераклеон говорит: *«Потеряно в глубокой материи заблуждения то, что родственно Отцу, и его ищут, чтобы Отцу родственные ему поклонялись»...*

Фрагмент 24, на Ин. 4: 24; Ориген, XIII 25

По поводу слов «Бог есть дух», Гераклеон говорит: *незапятнанный, чистый и невидимый в своей божественной природе.* По поводу слов: «Поклоняющиеся ему должны поклоняться в духе и истине», он говорит, стараясь прояснить это: *«Достойнее тот, кому поклоняются духовным образом, а не телесным. Ведь те, кто той же природы, что и Отец, сами являются духами, и они служат ему в истине, а не в заблуждении, как учит апостол, называя эти типы благочестия “разумным служением” (Рим. 12: 1)».*<sup>23</sup>

---

из того, что дано им во власть, дерево и камень, медь и железо, золото и серебро. Воздвигнув кумиры из того, что дано им для использования, они поклоняются им. То же, что дано им в пищу, птиц небесных, обитателей морей, земных и пресмыкающихся, диких зверей и стада четвероногих, пасущихся на полях, грудных детенышей и мышей, кошек, собак и обезьян, они приносят мертвым в виде жертвоприношения и мертвое приносят мертвым, как богам, проявляя неблагодарность к богу и отрицая его существование».

<sup>23</sup> Как и Ориген, Гераклеон различает буквальный и духовный смысл писания. В этом втором смысле иудеи являются образами тех, кто в Плероме. О Христе как истинном творце см. Фрагмент 1. Заблуждение играет здесь ту же роль, что незнание в Фрагменте 19.

Фрагмент 25, на Ин. 4: 25; Ориген, XIII 27

...он [Гераклеон] утверждает, что *церковь* [здесь: сообщество избранных] *приняла Христа и была убеждена им, что он один всё знает.*

Фрагмент 26, на Ин. 4: 26; Ориген, XIII 28

По поводу слов: «Это я, который говорю тебе», Гераклеон замечает, что, *поскольку Самарянка была убеждена в том, что Христос, когда придет, возвестит ей все, он сам сказал ей: «Знай, что я, который говорю тебе, есть тот, кого ты ждешь». И признав, что он, ожидаемый, пришел, он говорит, что «его ученики пришли с ним», так как ради них пришел он в Самарию.*

Фрагмент 27, на Ин. 4: 28; Ориген, XIII 31

Гераклеон считает, что *кувшин, способный вместить в себя жизнь, – это расположение и помысел [и] сила, полученная от Спасителя. Она оставила его, как он говорит, с ним, то есть обрела у Спасителя такой сосуд, в который она пришла набрать живой воды, но вернулась в мир, чтобы принести благую весть о приходе Христа к «званным». Ибо через Дух и Духом душа приводится к Спасителю...*

Слова: «Они вышли из города», он интерпретирует так: *[вышли] из своей прошлой жизни, которая была телесной. И они пришли, как он объясняет, через веру в Спасителя.*<sup>24</sup>

Фрагмент 28, на Ин. 4: 31; Ориген, XIII 32

Гераклеон же говорит, что *они хотели разделить с ним кое-что из того, что приобрели в Самарии.*

Фрагмент 29, на Ин. 4: 32; Ориген, XIII 34

По поводу этих слов [«У меня есть пища, которой вы не знаете»] Гераклеон ничего не сказал.

---

<sup>24</sup> Самарянка, сразу же постигшая истину о Христе, должна была теперь передать ее мирским людям. Гераклеон обращает внимание на то, что Самарянка, уходя в город, оставила свой сосуд, истолковывая эту, на первый взгляд мало-значительную, деталь аллегорически. Оказывается, что духовные способности и сила Спасителя, символизируемые кувшином с живой водой, доступны лишь пневматикам. Поэтому, покидая духовную область и отправляясь в мир возвестить благую весть, Самарянка (которая была пневматиком) должна оставить сосуд у Спасителя, так как он не мог быть передан психикам.

Фрагмент 30, на Ин. 4: 33; Ориген, XIII 35

Даже если Гераклеон и считает, что ученики сказали это в телесном смысле, так как [говорит, что] *поняли они это в обыденном смысле, подобно Самарянке, которая также говорила: «Тебе и почерпнуть нечем, а колодец глубок»...*

Фрагмент 31, на Ин. 4: 34; Ориген, XIII 38

Гераклеон говорит, что словами: «Моя пища есть творить волю пославшего меня», *Спаситель объясняет ученикам, что именно это он обсуждал с женщиной, называя волю Отца своей пищей. Такова была его пища, отдых и сила. Воля же Отца, как он продолжает, в том, чтобы люди знали Отца и были спасены. В этом состояла миссия Спасителя, ради которой он был послан в Самарию, то есть в мир.*

Фрагмент 32, на Ин. 4: 35; Ориген, XIII 41

...Гераклеон... пишет: «Он [ученик] *сказал о жатве, до которой осталось еще четыре месяца, в то время как та жатва, о которой он [Христос] говорит, уже созрела*». И жатва эта ... – души верующих... Они уже созрели, готовы к жатве и могут быть убраны в хранилище, то есть через веру в покой, все те, которые готовы. Но не все еще были готовы. Некоторые души были уже готовы, как он говорит, некоторые в скором времени созрели, а некоторые еще только засеивались.

Фрагмент 33, на Ин. 4: 36; Ориген, XIII 44

[Согласно Гераклеону] слова: «Жатвы много, а работников мало» (Мф. 9: 37), означают то же, что в других местах выражено иным образом: *они говорят о готовности урожая, который может быть убран в хранилище, через веру к покою, готовый для спасения и принятия Логоса.*

Фрагмент 34, на Ин. 4: 36; Ориген, XIII 46

Гераклеон считает, что слова: «Жнец получает награду», сказаны потому, что *Спаситель себя называет жнецом. А плата, получаемая нашим Господом, как он говорит, – это спасение и восстановление пожинаемых через его отдых на них. Он «собирает плод в жизнь вечную»* сказано, по его мнению, либо потому, что *пожинаемые являются этим плодом вечной жизни, либо потому, что он сам есть вечная жизнь.*<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Отметим термин «восстановление» (апокатастасис), важный также и для системы Оригена.

Фрагмент 35, на Ин. 4: 37; Ориген, XIII 49

Слова «так что и сеющий, и жнущий вместе радоваться будут» истолкованы Гераклеоном так. «*Сеятель радуется, как он говорит, потому что сеет, и потому что часть его семени уже собрана вместе, и он надеется собрать остальное. Жнец [радуется], потому что он собирает урожай. Первый начинает с посева, второй – с жатвы. Они не могут оба начать вместе, так как посев должен предшествовать жатве. Когда сеятель уже прекратил посев, жнец все еще продолжает жатву. Но вот оба закончили каждый свою работу и оба радуются, так как находят в совершенстве [собранного] зерна общую радость*». По поводу слов: «Справедливо изречение: “Один сеет, а другой жнет”», он говорит так: «*[Пребывающий] выше “Места” Сын Человеческий сеет; Спаситель же, также Сын Человеческий, жнет и посылает в качестве жнецов ангелов, символизируемых учениками, отдельно для каждой души*».<sup>26</sup>

Фрагмент 36, на Ин. 4: 38; Ориген, XIII 50

Гераклеон говорит, что не через них и не ими совершается посев (имея в виду апостолов). Работниками являются ангелы божественного промысла [«икономии»], при посредстве которых засеивается и собирается [семя]. Фразу «Вы вошли в труд их» он объясняет так: «*Сеющие и жнущие делают не одну и ту же работу. Первые тяжело трудятся на холоде и под дождем, вспахивая землю и засеивая ее, и в течение всей зимы заботятся о посевах, рыхлят почву и выпалывают сорняки; вторые приходят на подготовленное поле летом и с радостью пожинают урожай*».<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Образ семени как символа пневматиков универсален для гностиков школы Валентина и некоторых других. Для того чтобы достичь индивидуального спасения, душа должна «созреть». Коллективное же спасение всего «семени» осуществляется постепенно, и только тогда происходит полное «восстановление» всего и «Логос отдыхает на пневматиках». Ср. также Фрагмент 2. О том, что посев будет продолжаться до тех пор, пока не иссякнет «то количество семени, которое рассчитано заранее», говорится в Excerpta ex Theodoto 67,3.

<sup>27</sup> Сыном Человеческим, пребывающим выше «Места», является сам Христос (ср. Фрагмент 2). Однако идея о том, что он все еще сеет, получает здесь дальнейшее развитие. В Фрагменте 36 это дело поручается ангелам божественного промысла, которые выполняют этот тяжелый труд и выступают в роли посредников. Кто такие эти ангелы? Тожественны ли они с теми ангелами, которые находятся во власти Демиурга? Если так, то психические ангелы помогают «воплотиться» и созреть «пневматикам».

Фрагмент 37, на Ин. 4: 39; Ориген, XIII 51

Слова «из города» Гераклеон истолковывает как «из мира»; а «по слову женщины» означает «через духовную церковь». По поводу слова «многие» он говорит так: «Много психиков, по его словам, но лишь одному присуща неразрушимая природа избранного, единообразная и уникальная».<sup>28</sup>

Фрагмент 38, на Ин. 4: 40; Ориген, XIII 52

По поводу этого места<sup>29</sup> Гераклеон говорит так: он остался «с ними», а не «среди них» и «два дня»,<sup>30</sup> ознаменовав либо нынешний Эон и тот, который наступит в браке, либо время до Страстей и период после них, в течение которого он оставался с ними, «многих» своими словами обратив в веру, а затем удалившись от них.

Фрагмент 39, на Ин. 4: 42; Ориген, XIII 53

Слова: «Уже не по твоим речам веруем», Гераклеон истолковывает очень просто, говоря: «Здесь не хватает слова “одним”».<sup>31</sup> По поводу же слов: «Сами слышали и узнали, что он истинно Спаситель мира», он говорит: «Сначала люди поверили в Спасителя благодаря словам человеческим, однако затем, выслушав его слова, они поверили не только на основании человеческого свидетельства, но через саму истину».

Фрагмент 40, на Ин. 4: 46–53<sup>32</sup>; Ориген, XIII 60

По-видимому, Гераклеон считает, что «царедворец» – это Демииург, ибо он сам правил как царь теми, кто был под ним. А поскольку его царство мало и преходяще, он называется царедворцем, как он говорит, будучи подобен царьку, который посажен в маленьком царстве вселенским правителем. Слова «его сын в Капернауме» он истолковывает в смысле путешествия в нижнюю часть Средины, которая расположена близ моря, то есть связана с материей, и говорит, что собственный его человек был болен, то есть его состояние не соответствовало его природе, так как он погряз в незнании и грехе. Далее, слова «из Иудеи в

<sup>28</sup> Ср. «Много психиков, мало пневматиков» (Excerpta ex Theodoto 56, 2).

<sup>29</sup> «И потому, когда пришли к нему Самаряне, то просили его побыть у них; и он пробыл там два дня».

<sup>30</sup> Гераклеон придает символическое значение числу 2: оно означает, согласно этой интерпретации, «до и после».

<sup>31</sup> То есть «не по твоим одним речам веруем...»

<sup>32</sup> В этом разделе Евангелия рассказывается о чуде исцеления сына «некоторого царедворца» в Кане Галилейской.

Галилею» означают «из *верхней Иудеи*»... Не понимаю, как подвигнутый к такому выводу выражением «он был при смерти», он думает, что «*учения тех, кто считает душу бессмертной, отвергнуты*», полагая, что с этим согласуются и слова, что душа и тело гибнут в Геенне (Мф. 10: 28, par.). Гераклеон утверждает, что *душа не бессмертна, имея [лишь] склонность к спасению*, ибо, как сказано, она тленна, но облекается в нетленность, и смертна, но облекается в бессмертие, когда «поглощена смерть победою» (I Кор. 15: 54). По поводу слов: «Если не увидите знамений и чудес, не уверуете», он говорит: «*Это относится к тем лицам, чья природа проявляется через дела, и которые убеждаются лишь через чувственное восприятие, а слову не верят*». Слова «Приди, пока не умер сын мой» сказаны, как он полагает, потому, что смерть есть цель закона, который убивает через грех. «*Пока окончательно не наступила его смерть через грехи, как он говорит, пришел отец к единственному Спасителю, чтобы тот спас его сына, то есть его собственную природу*». «Твой сын жив», – сказал Спаситель скромно, и эти слова он истолковывает так: *он не сказал: «Да будет жив!»*, – не показывая, что именно он дал ему жизнь. Вместо этого, как он говорит, *он снизошел до больного и вылечил его болезнь, то есть его грехи, оживив его через прощение и сказав: «Твой сын жив»*. По поводу слов «поверил» «человек» он добавляет, что *и Демииург готов поверить, что Спаситель, даже будучи отсутствующим, способен излечить. Слуги царедворца, как он поясняет, – это ангелы Демииурга, которые принесли весть в словах: «Сын твой жив», то есть, ведет себя подобающим и подходящим образом, не совершая более ничего непотребного. Слуги, как он думает, принесли весть царедворцу о спасении его сына потому, что ангелы всегда первыми видят дела людей в мире, ведут ли они себя сильно и чисто после прихода Спасителя. По поводу седьмого часа он замечает, что этот час характеризует природу излеченного.<sup>33</sup> По поводу фразы: «Уверовал сам и весь дом его», он поясняет: «*Это сказано об ангельском порядке и людях, которые родственные ему [Демииургу]*». «*Однако, – говорит он, – спасутся ли некоторые ангелы, – это вопрос; это касается тех, которые спустились к дочерям человеческим (Быт. 6: 2)*». [Необходимость] гибели людей Демииурга становится ясным, как он думает, из слов: «Сыны царств-*

<sup>33</sup> Видимо, в том смысле, что Демииург обитает в седьмой сфере, а София – в восьмой (об этом сообщают также Иринея, Климент и ряд аутентичных гностических текстов).

ва будут выброшены во тьму внешнюю» (Мф. 8: 12, par.). О них пророчествовал Исаия: «Я воспитал и возвысил сыновей, а они отвергли меня» (Ис. 1: 2). Их он называет *чужими сыновьями, злым и незаконно-рожденным семенем, виноградником, заросшим терниями* (Ис. 5: 6).<sup>34</sup>

Фрагмент 41, на Ин. 8: 21; Ориген, XIX 14

О распоряжении у сокровищницы (Ин. 8: 20–21) Гераклеон ничего не говорит, однако слова: «Куда я иду, туда вы не можете идти», поясняет так: «*Как в своем незнании и неверии, и греховности могли они перейти в состояние нетленности?*»

Фрагмент 42, на Ин. 8: 22; Ориген, XIX 19

Гераклеон говорит, как если бы слова: «Неужели он убьет сам себя?» могли быть еще проще: «*Замыслив между собой злое, иудеи сказали это, потому что считали себя большим, чем Спаситель, думая, что они сами могут отправиться к богу и обрести вечный покой, а Спаситель держал в своих руках разрушение и смерть, в которые, как они думали, им не войти*». Он говорит об этом буквально следующее: «*Иудеи думали, что Спаситель говорит так: "Я сам намереваюсь справиться с собой и отправиться на погибель, куда вы не сможете войти"*». <sup>35</sup>

Фрагмент 43, на Ин. 8: 37; Ориген, XX 8

Хотелось бы спросить тех, кто вводит *природы* и истолковывает фразу: «Потому что слово мое не вмещается в вас», вместе с Гераклеоном, как:

<sup>34</sup> В этом интересном фрагменте рассматривается интерпретация истории о царедворце. В Фрагменте 11 Гераклеон называет Капернаум «областью материального» и «пределом мира», здесь же он оказывается «нижней частью Середины», прилегающей к морю, то есть также к материальному миру. Сын истолковывается как «внутренняя природа» Демиурга, которая может быть вылечена, то есть избавлена от грехов и спасена. Демиург готов поверить и, как у Иринея (I 7,4), с радостью соглашается со Спасителем. Причем, в отличие от пневматиков, он и психики верят лишь данным чувств: знакам и чудесам. В контексте универсального спасения, по Гераклеону (и в отличие от самого Оригена), спасутся не все. Погибель ждет некоторых людей испорченной природы и некоторых ангелов. Это воззрение подтверждается соответствующими пассажами из Ветхого и Нового заветов.

<sup>35</sup> Здесь обыгрывается двусмысленность слова διαχερίζω, которое означает как «держат в своих руках, ведать, заведовать», так и «налагать руки, умерщвлять».

*«Не вмещается потому, что не подходит им либо по сущности, либо по разумению», – почему же тогда «не подходящие» по сущности, могут слышать Отца?*

Фрагмент 44, на Ин. 8: 43; Ориген, ХХ 20

Гераклеон считает, что *причина, по которой они не могли услышать слова Иисуса и понять сказанное им, заключена в следующей фразе: «Ваш отец дьявол». «Почему вы не понимаете речи моей?» – сказано, – «Потому что отец ваш дьявол», то есть той же сущности, что и дьявол. Так он открывает им их природу, прежде показав, что они не дети Авраама (иначе они не ненавидели бы его), и не дети бога, так как они не любят его... Теперь ясно, что некоторых людей он считает единосущными дьяволу, отличными, как утверждают его ученики,<sup>36</sup> от тех, кого они называют психиками и пневматиками.<sup>37</sup>*

Фрагмент 45, на Ин. 8: 44; Ориген, ХХ 23

По этому поводу Гераклеон говорит: *«Те, к кому обращено слово, были дьявольской природы».*

Фрагмент 46, на Ин. 8: 44; Ориген, ХХ 24

*...Далее, по поводу высказывания «вы хотите исполнять желания вашего отца» он проводит различие, говоря, что дьявол имеет не волю, а желания... после этого Гераклеон говорит: «Это было сказано не тем, кто по природе сыны дьявола, состоящие из праха («хоики»), но для психиков, которые стали сынами дьявола по установлению [сознательно]. Некоторые из них также могут называться сынами бога по установлению». И он добавляет: «Полюбив желания дьявола и потакая им, стали они сынами дьявола, хотя по природе своей не были таковыми». Проводя различие, он говорит: «Слово “дети” следует понимать в трех смыслах: во-первых,*

<sup>36</sup> Что это? Указание на развитие позиции самого Гераклеона его последователями? Однако о них ничего не известно.

<sup>37</sup> См. в этой связи важнейший гностический документ – «Апокриф Иоанна» из Коптской гностической библиотеки (четыре версии: NH III, 1; II, 1; IV, 1; BG 8502, 1). «Что будет с тем, кто познал, но отвратился?» – спрашивает ученик Христа в этом трактате, и он отвечает: «Они отправятся в то место, куда уйдут ангелы бедности, которые лишены возможности покаяния, и будут там до дня расплаты. Каждый, возносящий хулу на Святого Духа, подвергнется вечным мукам» (BG 1,70). См. продолжение темы в следующих фрагментах.

по природе, во-вторых, по разумению, в-третьих, по достоинству». И далее: «По природе [ребенок] рожден тем, кто сам рожден, а потому называется ребенком в собственном смысле слова; по разумению – тот, кто сознательно выполняет волю другого, и потому называется отпрыском того, чью волю он творит; по достоинству – это когда о некоторых известно, что они [воистину] дети Ада, или тьмы и беззакония, и отпрыски змей и ехидн». Ибо, как он говорит: «Эти [все или последние?] ничего не производят по своей природе. Они разрушители и пожирают все, что им бросают; но так как они делают их работу, то и называются их детьми»... И снова, он говорит: «Он называет теперь их детьми дьявола не потому, что дьявол породил их, но потому, что, выполняя дьявольскую работу, они стали подобными ему».

Фрагмент 47, на Ин. 8: 44; Ориген, XX 28

Гераклеон комментирует его так: «Его природа не от истины, но противоположна истине – заблуждение и неведение». Следовательно, как он говорит, «он не может устоять в истине и удержать истину в себе; по природе он родственен лжи, и по природе не может говорить правду». И он добавляет: «Но он не только лжец, но и ее [лжи] отец», [слова] «её отец» понимая как «его природа, созданная из заблуждения и лжи».<sup>38</sup>

Фрагмент 48, на Ин. 8: 50; Ориген, XX 38

Слова «есть ищущий и судящий» Гераклеон не связывает с Отцом, говоря: «Ищущий и судящий – это мстящий мне, слуга, которому это поручили и который не зря носит меч, мститель царя; и это Моисей, так как он ранее сказал им так: “[Есть на вас обвинитель Моисей] на которого вы уповае” (Ин. 5: 45)». И он продолжает, говоря, что судящий и наказывающий есть Моисей, то есть законодатель собственной

---

<sup>38</sup> Эти фрагменты интерпретируют евангельский пассаж о детях дьявола (Ин. 8: 43–4). В Фрагменте 46 Гераклеон проясняет свой подход, проводя различие между детьми дьявола по природе и теми, кто встали на его сторону по своей воле. Приняв сторону зла сознательно, они отвергли свою природу (психиков), тем самым, утратив надежду на спасение (ср. Ириней, I 6,1). Определение природы дьявола в Фрагменте 47 (заблуждение и неведение) перекликается с определением атрибутов материи у Ириней (I 7,1, огонь, неведение и ложь). Если дьявол не имеет воли, но лишь страсти, то, видимо, он не может отвечать за свои поступки, что противоречит сообщению Ириней (I 5,4). Точно так же дети дьявола по природе (видимо, злые демоны) уподобляются зверям и природным стихиям, не отвечающим за свои поступки.

персоной. Затем Гераклеон выдвигает следующее возражение против себя: «Как же тогда понимать слова [Христа], что весь суд отдан ему? (Ин. 5: 22)». Он полагает, что это возражение может быть опровергнуто так: «Хорошо говорит, ибо судья выполняет свою волю как исполнитель, когда судит, что случается и среди людей».<sup>39</sup>

### Б. Другие фрагменты и свидетельства

Фрагмент 49, на Мф. 3: 11 (Лк. 3: 16);

Климент Александрийский, *Eclogae Propheticae* 25,1

Иоанн говорит: «Я крещу вас в воде, но за мной идет тот, кто будет крестить вас духом и огнем».<sup>40</sup> Он никого не крестил огнем. Однако некоторые, как Гераклеон, *огнем запечатали уши тех, у кого на них печать*, так услышав апостола.<sup>41</sup>

Фрагмент 50, на Лк. 12:8;

Климент Александрийский, *Strom.* IV 71,1–73,5

Объясняя это высказывание, Гераклеон, наиболее известный представитель школы Валентина, говорит буквально следующее: «Признание, с одной стороны, бывает по вере и на деле и, с другой стороны, только на словах. Признание на словах лишь случается перед лицом властей, и именно его, – как он говорит, – многие считают единственно возможным; однако они ошибаются, ведь и лицемер может легко произнести признание такого рода. Мы не найдем, что такое слово произносилось каждым. Ведь не все спасшиеся произносили такое словесное признание, и среди них были такие люди, как Матфей, Филипп, Фома, Леви и многие другие. Признание на словах является не всеобщим, но только частичным. То же, которое он в этом месте упоминает, является всеобщим, и оно подкрепляется делами и поступками в соответствии с верой. Это признание может сопровождаться частичным перед лицом властей, если это необходимо, и ситуация требует словесного подтверждения. Такой человек легко подтвердит словами то, что уже признал справедливым в своей душе. Вполне справедливо, поэтому о тех, кто исповедует его, он говорит “во мне”, а о тех, кто от-

<sup>39</sup> Примечательно, что здесь Гераклеон считает Моисея исполнителем воли Спасителя.

<sup>40</sup> Неточная цитата из Мф. 3: 11.

<sup>41</sup> Ириней (I 25,6) сообщает, что карпократиане «отмечают своих учеников особым знаком за правым ухом». Возможно, речь идет о чем-то подобном.

рицает его, говорит “меня”. Ибо последние, даже если они и признали его на словах, тем не менее отрицают его, поскольку не подтверждают это признание на деле. Только живущие в соответствии со своими словами и поступающие в согласии с ним, исповедовали “в нем”, и в них он исповедует себя, поскольку он содержит их в себе, и они содержат в себе его, а следовательно, ни при каких обстоятельствах не смогут отказаться от него. Те же, кто не в нем, отрекаются от него. Поэтому он и не говорит: “Кто отрекается во мне”, но “от меня”, ибо никто из тех, кто в нем, никогда не отречется от него. “Пред людьми”: [признание совершается] подобным же образом перед теми, кто спасается, и перед язычниками, однако перед первыми и на деле, а перед вторыми – на словах». Так говорит Гераклеон. В некоторых иных отношениях его представления также весьма схожи с нашими. Однако он не рассматривает того случая, когда не признающие Христа на деле и в своей жизни не «исповедовавшие его перед людьми», все-таки показали, что верят в душе, если они признали его на словах на суде и не отреклись от него даже под угрозой смертных мук. Душевный склад подобного рода, будучи единожды принятым, особенно если он не изменился ни при каких обстоятельствах и даже под угрозой смерти, отсекает все страсти, порожденные телесными желаниями. Так в кульминационный момент своей жизни человек может испытать неожиданное обращение и исповедать Христа, произнеся правильные слова. Если дух Отца свидетельствует через нас, как же мы можем быть лицемерами, исповедующими, как говорят некоторые, только на словах? Некоторым дается, когда представляется к тому случай, выступить в защиту для того, чтобы свидетельство и признание пошло всем на пользу. Благодаря ему принадлежащие к церкви будут оправданы, те из язычников, которые стремятся к спасению, удивятся и получают наставление в вере, для всех остальных же это будет славный урок.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Фрагмент, как показывает контекст, касается вопроса об отношении валентириан к властям и проблеме ложного отречения. Комментируется следующий пассаж (Лк. 12: 8–9): «Каждый, кто исповедуется во мне (ἐν ἐμοί) перед людьми, и Сын Человеческий исповедается в нем (ἐν αὐτῷ) перед ангелами Божиими. А кто отвергнет меня (με) перед людьми, тот отвержен будет перед ангелами Божиими». Иными словами, отвергая Христа перед людьми или властями на словах, можно все-таки оставаться верным ему на деле, так как тот, кто «в нем», как считает Гераклеон, не может от него отречься, поскольку это означало бы отречение от своей собственной природы.

Фрагмент 51, на Ин. 1:17; Фотий (Photius, Ep. 134, MPG 101, 984 C)

Не из зависти и не против закона слова: «Благодать и истина произошли через Иисуса Христа» добавлены к установлению евангелиста. Гераклеон же утверждает это и последователи [букв. «дети»] Гераклеона.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Это свидетельство Фотия, не являясь прямой цитатой из Гераклеона, подтверждает, что он, как и многие другие учителя гносиса, считал, что благодать нового откровения отменяет закон, «данный через Моисея».

## «ИЗВЛЕЧЕНИЯ ИЗ ТЕОДОТА»

*Извлечения из Теодота* (далее *Извлечения* или *Ехс.*),<sup>1</sup> перевод которых предлагается вниманию читателей, являются одной из «записных книжек»,<sup>2</sup> составленных христианским мыслителем второго века Климентом Александрийским. Эти тридцать страниц текста содержат довольно значительное количество цитат из произведений некоего Теодота и других «валентиниан», а также мысли и комментарии Климента, с ними связанные.

Заголовок, сообщает, что перед нами ἐπιτομαί, то есть извлечения «из Теодота» и «так называемой восточной школы» времен Валентина». Теодот называется как основной источник, и действительно, Климент достаточно часто ссылается на него.<sup>3</sup> О восточной и италийской школах, на которые делится валентинианство, говорит Ипполит (Ref. VI 35,5–6):

«...школа их раскололась на восточную и италийскую. Представители *италийской школы* – Гераклеон и Птолемей принадлежат к ней – считают, что тело Христа было душевной природы, и поэтому во время крещения дух, то есть, Логос его небесной матери Софии, спустился на него в образе голубя. Именно таким образом дух вошел в его душевное тело и он же воскресил его из мертвых...

Представители *восточной школы*, такие как Аксионик и <Б>ардесиан [Бардайсан], утверждают, что тело Спасителя было изначально духовной природы. Святой Дух, то есть София, и сила Всевышнего, то есть искусство Демииурга, снизили на Марию для того, чтобы оформить тот духовный дар, который она получила...»

---

<sup>1</sup> Текст содержится в двух манускриптах, основной из которых, датированный XI в., хранится во Флоренции (Codex Laurentianus V 3), в то время как второй, принадлежащий Национальной библиотеке в Париже (Paris, Bibliothèque nationale, Suppl. graec. 250), датированный XIV в., является непосредственной копией предыдущего. Подробнее о рукописной традиции см. Stählin 1906, I, xxxix–xlii и III, ix ff. Стандартный греческий текст *Извлечений* издан О. Stählin (в третьем томе указанного издания). Robert P. Casey (1934) опубликовал текст и английский перевод. Однако наиболее полным и точным является издание Sagnard 1970<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Клименту принадлежат также *Eclogae prophetae* и так называемая восьмая книга *Стромат*, которые в той же мере, что и *Извлечения*, являются скорее подборками цитат, нежели последовательными произведениями.

<sup>3</sup> См., например, *Извлечения* 1; 22; 26; 30; 35 и др.

И действительно, в самом начале трактата (Ехс. 1) говорится, что согласно Теодоту,

«София облекла Логос в телесную оболочку, духовное семя (τὸ πνευματικὸν σπέρμα). Облаченный в нее пришел в мир Спаситель».<sup>4</sup>

О голубе, символизирующем дух, сказано далее (Ехс. 16), и это мнение приписывается «валентинианам».

Достаточно обширная и содержательно последовательная секция Ехс. 42–65 и свидетельства Ириней о валентинианах (Adv. Haer. I 1,8 sqq.), как это показано еще в старой работе Отто Дибелиуса,<sup>5</sup> восходят к одному и тому же источнику.<sup>6</sup> Теодот не упоминается в этом разделе вообще, и теория, там излагаемая, в некоторых деталях существенно отличается от доктрины самого Теодота и этой «восточной школы». Теория эманации Ехс. 6–7, схожая с той, о которой говорит Ириней, терминологически существенно отлична от соответствующей теории космической симпатии, приписываемой Теодоту в Ехс. 29–30. Архонт этого мира называется Топосом, а не Демииургом (32,2 sqq.). Различия между Теодотом и другими валентинианами не исчерпываются этими примерами, поэтому вывод о том, что Климент использует для своих *Извлечений* по крайней мере два отличных друг от друга источника, напрашивается сам собой.

Давая оценку валентинианам, сам Климент в некоторых случаях настроен однозначно критически, в некоторых же случаях он воздерживается от определенного суждения или даже выражает симпатию.<sup>7</sup> Наконец, иногда не ясно, принадлежит ли высказывание самому Клименту, или же является пересказом его источника.<sup>8</sup>

**Композиция трактата.** Весь текст можно условно разделить на четыре раздела, первый из которых (Ехс. 1–28) посвящен учению о духовном семени и содержит три очень пространных отступления, принадлежащих самому Клименту. Второй раздел (Ехс. 29–43,1) можно озаглавить: учение о Плероме. Следующий раздел (43,2–65) продолжает предыдущий и повествует об истории за пределами Плеромы. Последний, четвертый раздел (66–86) касается гностического учения о спасении.

Третий раздел, параллельный Иринейю (Adv. Haer. I 8,5 sqq.), гораздо более последователен, нежели остальные. Имя Теодота там не упоминается вообще. В отличие от Ириней и Ипполита Климент не говорит о многочисленных зонах гностического мифа. Можно предположить, что все это эзонология, действительно достаточно искусственная, не очень привлекает Климента. Эоны и первопринципы, которые описывает Климент, базируются на числовом и астрологи-

<sup>4</sup> Ср. Ехс. 53, 55–56, 58.

<sup>5</sup> Dibelius 1908, 329–340.

<sup>6</sup> Ср. также экзегезис пролога *Евангелия от Иоанна* в Ехсепрта 6–7 и Irenaeus, I 1,18.

<sup>7</sup> Ср., например, Ехс. 1,3; 4; 7,3; 23,4; 24,2; 30,1 etc.

<sup>8</sup> Секция Ехс. 10–17 заслуживает в этой связи особого внимания.

ческом символизме (например, семь планет или небес, где обитают силы, управляющие этим миром, восьмое небо, обитель Софии, 12 знаков зодиака как символ двенадцати апостолов и др.). Отметим, что Климент ни разу на протяжении всего текста не упоминает самого Валентина, но только валентиниан.

В предисловии к своему изданию *Извлечений* F. Sagnard (1970, 36–47) сравнивает содержание всех четырех разделов. Эта таблица показывает существенное единство всех частей и некоторую целостность перспективы всего трактата. Имя Теодота упоминается всего пять раз. Кроме того, в шести случаях текст содержит явное указание на Теодора (*он* говорит – φησι). Валентиниане (οἱ Οὐαλεντιναιοί, οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου) упоминаются десять раз. На валентиниан вообще (φασί, λέγουσι) Климент ссылается 17 раз. F. Sagnard отмечает также один случай ἀγνοοῦσι (1970, 30).

Те пассажи, которые могут считаться собственно *извлечениями* из каких-то сочинений Теодота (я их выделяю курсивом) сконцентрированы в основном в двух первых разделах. Первый раздел содержит четыре пассажа из «Теодота» (1,1; 22,1–6; 25,2 и 26,1). Все они посвящены достаточно оригинальному учению о духовном семени как *теле* Христа. В своих пространных отступлениях, которые составляют большую часть текста этого раздела (4,1–5,5; 8–15; 17,2–20; 27), Климент также развивает концепцию разных уровней материальности, из которой следует, что бестелесных сущностей нет. Превыше материи только бог:

Даже духовные и умные сущности, первородные архангелы и он сам Логос не являются в полной мере аморфными, невидимыми, бесформенными или бестелесными. Напротив, каждый из них имеет определенную, свойственную ему, форму, соответствующую степени его духовного превосходства, при этом первородные имеют форму, отличающую их от тех сущностей, которые ниже их. Вообще говоря, все, что возникло, не лишено сущности, хотя и не обязательно имеет форму, подобную чему-либо из того, что присуще этому миру (Екс. 10,1–2)

Второй раздел начинается с учения о космической симпатии, которое явно приписывается Теодоту (29–32). Затем говорится о Топосе и космической миссии Иисуса (32,3; 33,3–36; 37–38). Вероятно, пассажи 39, 41,1–2 и 42 также можно приписать самому Теодоту.

Третий раздел не упоминает о Теодоте вообще. Наконец, в четвертом разделе учение Теодота напоминают 67,1 и 79. «Определение» гносиса (78), которое я также выделяю, по-видимому, универсально. Астрологические штудии Климента (69–75) являются предисловием к следующему за ними пассажи о мистицизме крещения, которое разрывает цепь судьбы.

**Климент Александрийский.**  
**«Извлечения из Теодота и так называемой**  
**восточной школы времен Валентина»**

**Первый раздел (1–28): Духовное семя**

(1,1) «Отец, в твои руки отдаю свою душу».<sup>9</sup>

«София, – говорит (Теодот), – облекла Логос в телесную оболочку, духовное семя (τὸ πνευματικὸν σπέρμα). Облаченный в нее пришел в мир Спаситель». (2) Значит, в страдании предал он Софию Отцу, для того, чтобы не смогли завладеть ею те, кто в силах сделать это.<sup>10</sup> Так, согласно речениям, передал он все духовное семя, то есть [природу] избранных (τὰν πνευματικὸν σπέρμα, τοὺς ἐκλεκτούς) [своему Отцу].

(3) Мы называем избранное семя искрой, зажженной Логосом, зрачком глаза, горчичным зерном и закваской, которая объединяет в вере те роды, которые иначе оказались бы расколотыми. (2,1) *Последователи же Валентина* полагают, что в момент творения в душевное тело избранной души, пребывающей еще в состоянии сна, было помещено Логосом мужское семя, которое есть истечение ангельской природы, для того, чтобы она не была выброшена вовне.<sup>11</sup> Это семя было как закваска, объединяющая то, что было разделено, а именно душу и тело, то, что было произведено Софией по отдельности. Сон Адама – это забвение души. Сама же душа поддерживается в нерушимом состоянии духовным семенем,<sup>12</sup> вложенным в нее Спасителем. Семя это было ангельским и мужским истечением. Поэтому Спаситель и говорит: «Да спасен будешь ты и твоя душа».

---

<sup>9</sup> Лк. 23: 46.

<sup>10</sup> Имеются в виду, вероятно, архонты и Демург (ангел седьмого неба). Ср. Ин. 10: 17.

<sup>11</sup> ἴνα μὴ ὑστέρηται ἡ. Понятие ὑστέρηται означает «недостаток», «лишенность» и понимается валентинианами как область за пределами Плеромы, «полноты» (Cf. Iren., Adv. Haer. I 14,1; Hipp., Ref. VI 31). Как определенное состояние, она означает муки, которые София испытывает при выкидыше. Cf. ὑστέρητα матка, ὑστέρησις недостаток, лишенность.

<sup>12</sup> Ср. фр. А Валентина. Текст этого пассажа испорчен. Я принимаю исправление, предложенное F. Sagnard: Ὑπνος δὲ ἦν Ἀδὰμ ἡ λήθη τῆς ψυχῆς, ἦν συνέιχε μὴ διαλυθῆναι \*τὸ σπέρμα\* τὸ πνευματικόν, ὅπερ ἐνέθηκεν τῇ ψυχῇ ὁ Σωτήρ. Таким образом, духовная сперма в душе, подобно ферменту, скрепляет душу и способствует ее развитию.

### Миссия Спасителя

(3) И когда он пришел, он пробудил душу и зажег искру. Ведь слова бога – это сила, или, как сказано: «Да будет свет ваш светить людям».<sup>13</sup> И после воскресения он вдохнул дух в апостолов, сдувая и прогоняя пыль, как пепел, и оживляя искру.<sup>14</sup>

#### *Замечание Климента*

(4,1) В своей безграничной скромности Господь явился в этот мир не в виде ангела, а как человек. И когда он предстал перед апостолами на горе во всей своей славе, он преобразился не себя ради, но ради церкви, то есть «избранного рода», чтобы они узнали о его величии еще до того, как он покинул тело. (2) И он был тем же светом наверху, каким показал себя в теле, ведь видимый здесь свет не ниже того, что наверху, и он не умалился, проявившись внизу, переместившись из одного места в другое, как если бы там убавилось, а здесь прибавило. Господь вездесущ, как с Отцом, так и здесь, поскольку он является силою Отца. (3) Необходимо ведь, чтобы исполнилось изреченное Спасителем: «Стоят среди вас и такие, что не отведают смерти до тех пор, пока не увидят Сына Человеческого во всей славе».<sup>15</sup> И увидев, упали Петр, Иаков и Иоанн без памяти.

(5,1) Почему же, когда увидели свет, не испугались, а услышав голос, упали на землю? Это потому, что, по сравнению с глазами, уши более недоверчивы, и неожиданные звуки пугают в большей степени. (2) Иоанн Креститель не испугался, услышав звуки, как если бы слышал он духовным ухом, привычным к такого рода звучанию. Обычному же человеку достаточно услышать, чтобы испугаться, (3) поэтому и сказал им Спаситель: «Не рассказывайте никому о том, что видели». Да и сами они видели этот свет не телесными очами (ведь этот свет не имеет ничего общего с телесным), но сила и воля Спасителя дала их плоти способность видеть. И то, что видела душа, она разделила с плотью, будучи связанной с нею. (4) «Не говорить никому» было сказано потому, что, узнав, кто есть Господь, побоялись бы [иудеи] предать его в руки властей, план бы остался незавершенным и смерть миновала бы Господа, ибо бесполезно стремиться к недостижимому. (5) Голос на горе был для избранных, которые уже и так все поняли, но все равно были немало удивлены этим новым знамением, голос же на реке был для тех, кому

---

<sup>13</sup> Мф. 5: 16.

<sup>14</sup> Ср. Ин. 20: 22.

<sup>15</sup> Мк. 9: 1.

еще предстояло поверить. По этой причине голос этот не постигли те, кто учился у законников.

### Гностический экзегесис Пролога *Евангелия от Иоанна*

(6,1) Слова «в начале был Логос, и Логос был у бога, и бог был Логос»<sup>16</sup> последователи Валентина понимают так: (2) они говорят, что «Начало» – это Единородный, он же бог, как это становится ясно из последующего стиха: «Единородный бог (Ὁ Μονογενὴς θεός), сущий во чреве Отчем, он явил». (3) Тот же Логос, что был в Начале, то есть в Единородном, в Разуме и Истине, означает Христа, Логос и Жизнь. Поэтому его справедливо также называть Богом (Θεὸν λέγει), поскольку он в Боге-Разуме (ἐν τῷ θεῷ τῷ Νῶ). (4) «То, что произошло в нем», в Логосе, «есть Жизнь (Ζωή)», его супруга (ἡ σύζυγος). Потому Господь и говорит: «Я есть Жизнь».<sup>17</sup>

#### *Гносис. Замысел Отца. Логос внутренний и произошедший вовне*

(7,1) Отец, будучи изначально неведомым, *пожелал* открыться эонам. Для этого он проявил себя насколько это возможно через этот свой Замысел (Ενθύμησις) в Единородном, который является духом знания, сущим в знании. И Единородный, который возник через знание, то есть Замысел Отца, стал знанием, то есть Сыном, поскольку «Отец познаваем через Сына».<sup>18</sup> (2) И дух любви смешался с духом знания, как Отец с Сыном и Замысел с Истиной, а от Истины произошло, посредством Замысла, знание.<sup>19</sup> (3) «Единородный Сын», пребывающий «во чреве Отчем», с помощью знания объяснил Замысел эонам, как если бы он произошел из чрева Отца, и поэтому он называется апостолами не Единородный, а *как бы* Единородный (ὡς Μονογενὴς) и Слава *как бы* Единородного (δόξαν ὡς Μονογενοῦς).

#### *Комментарий Климента*

Хотя всегда один и тот же, тождественный себе, Иисус называется в смысле творения Первороденным, а в эонах [в вечности] Единородным.<sup>20</sup> В действительности он один и тот же, но в каждом месте прояв-

<sup>16</sup> Ср. Ин. 1: 1–18.

<sup>17</sup> Ин. 11: 25; 14: 6.

<sup>18</sup> Ин. 1: 4.

<sup>19</sup> Τὸ δὲ τῆς ἀγάπης Πνεῦμα κέκραται τῷ τῆς γνώσεως, ὡς Πατὴρ Υἱὸς καὶ Ἐνθύμησις Ἀληθεία, ἀπ' Ἀληθείας προελθὼν ὡς ἀπὸ Ἐνθυμήσεως ἢ γνώσεως

<sup>20</sup> Ср. Кол. 1: 15.

ляет себя в согласии с природой этого места так, что снизошедший неотделим от того, кто остался. (4) Ибо «тот, кто восходит, тождествен тому, кто нисходит».<sup>21</sup>

*Демииург – образ Единородного*

(5) Демииурга *они называют* Образом Единородного. Поэтому и дела этого образа несовершенны.<sup>22</sup> Господь, воскресив мертвых как образ духовного воскресения, оживил не их нетленную плоть, но ту, которой надлежит умереть снова.

### Экскурс Климента о духовной материи

(8,1) Мы же полагаем, что Логос есть бог, пребывающий в боге, или, как сказано, «сущий во чреве Отчем», неразрывно с ним связанный, неделимый, единый бог.

(2) «Все возникло через него», благодаря силе изначально сущего Логоса (τοῦ ἐν ταῦτότητι Λόγου<sup>23</sup>), – и духовное, и умопостигаемое, и чувственное. Спаситель «открыл чрево Отца», согласно Исайе: «Верну их дела в их чрево»,<sup>24</sup> что значит назад в их разум, который в их душе и из которого изначально происходят замыслы их дел и который является «первоосновой всякого творения». (3) «Самотождественный» Единородный, в согласии с непрекращающейся силою которого действует Спаситель, есть *свет* церкви, которая доселе была в темноте и невежестве. (4) «И тьма его не захватит» означает, что неверным, тем, кто не познал его, равно как и смерти он не подвластен.

<sup>21</sup> Ефес. 4: 10.

<sup>22</sup> κατά MS, Sagnard; αὐτα ego Stählin; <τ>αὐτά *те же самые* Casey.

<sup>23</sup> Термин, который использует здесь Климент, труднопереводим. Выражение τοῦ ἐν ταῦτότητι Λόγου может означать, в зависимости от контекста, *самотождественный, тождественный себе, в себе, внутренний, сущий* и т.д. Однако смысл его совершенно ясен. Логос, изначально сущий в Отце (*Извлечение* 6,2), получает впоследствии некоторое независимое существование, а именно как «воплощенное» знание (προεῤῥῶν Γνώσις – 7,1). Климент технически различает Логос в изначальном состоянии, сущий Логос и Логос произошедший, или вышедший из изначального состояния (например, как гносис, или во плоти). Но для того, чтобы исключить идею о множественности Логосов, Климент неоднократно повторяет, как в данном пассаже, что все это один и тот же Логос. Подробнее это обсуждается в *Извлечении* 19. Концепция эта и терминология принадлежат скорее Клименту, нежели гностикам.

<sup>24</sup> Ис. 65: 7.

(9,1) Вера не для всех одна, но каждому – разная. Поэтому Спаситель говорит: «Будет тебе согласно твоей вере».<sup>25</sup> Поэтому и сказано, что некоторые из тех, кто откликнулся на зов, снова впадут в заблуждение после прихода антихриста. Но этого не может случиться с избранными, ведь сказано: «Καὶ εἰ δυνάτοῦν, τοὺς ἐκλεκτοὺς μου».<sup>26</sup> (2) Когда же он говорит «изыдите из дома моего Отца», он говорит об этих званых.<sup>27</sup> Он призывает тех, кто издалека вернулся домой и съел все свои запасы, для кого он приготовил откормленного тельца. Как царь, он зовет всех, кто в пути, на свадебный пир.<sup>28</sup> (3) И обращается он ко всем одинаково («посылает ведь он дождь равно на праведного и неправедного, и солнце светит всем одинаково»<sup>29</sup>), но избирает только способных действительно верить, тех, о ком сказано «Отца моего никто не видел, кроме Сына» и «вы есть свет мира», а также «Святой Отец, освяти их во имя мое».<sup>30</sup>

(10,1) Даже духовные и умные сущности, первородные архангелы и он сам не являются в полной мере аморфными, невидимыми, бесформенными или бестелесными. Напротив, каждый из них имеет определенную, свойственную ему, форму, соответствующую степени его духовного превосходства, при этом первородные имеют форму, отличающую их от тех сущностей, которые ниже их. (2) И вообще говоря, все, что возникло, не лишено сущности (οὐκ ἀνοούσιον), хотя и не обязательно имеет форму, подобную чему-либо из того, что присуще этому миру. (3) *Здесь* одни являются мужчинами, другие – женщинами, и отличны друг от друга. Там же Единородному и ближайшему к Уму присуща только ему свойственная идея и сущность, в высшей степени чистая и возвышенная, благодаря которой он способен непосредственно наслаждаться божественной силой. Первородные же, хотя и различаются числом и имеют свойственную каждому форму и определение, тем не менее, благодаря схожести их функций, имеют между собою много общего. (4) Ведь среди Семи нет первых и нет последних, и им нет нужды стремиться к совершенству, поскольку все они от начала совершенны, с самого момента сотворения их богом через Сына. (5) Именно он называется «непостижимым светом»,

---

<sup>25</sup> Мф. 9: 28.

<sup>26</sup> «Придут ... псевдопророки, явят различные знамения... чтобы совратить, *если возможно, даже избранных мною*» (Мф. 24: 24).

<sup>27</sup> Противопоставляются κλήτοι званые и ἐκλεκτοὶ избранные.

<sup>28</sup> Ср. Лк. 15: 25.

<sup>29</sup> Ср. Мф. 5: 45.

<sup>30</sup> Ср. Ин. 6: 16; 17: 11.17; Мф. 5: 14.

«Единородным» и «Перворожденным», то есть «тем, кого глаз не видел и ухо не слышало, и (мысль о котором) не входила в сердце человека», и такого не найти больше ни среди перворожденных, ни среди людей. (6) Они же (Семерка) «вечно созерцают лицо Отца». <sup>31</sup> Лицо Отца – это Сын, поскольку через него познается Отец.

Итак, тот, кто видит и видим, не может быть бесформенным и бестелесным. Хотя и видят они не телесными очами, а духовными, которыми одарил их Отец.

(11,1) Когда говорит Господь «не пренебрегайте ни одним из малых сих, поскольку их ангелы вечно созерцают лицо Отца», <sup>32</sup> он дает образец того, какими станут избранные, когда достигнут совершенства. «Блаженны чистые сердцем, ибо они узрят бога». <sup>33</sup>

(2) Но как же лицо может быть бесформенным? Апостол видел прекрасные формой и умные небесные тела. Точно так же, что могут означать их имена, если они неопишуты через их образ, форму и тело? «Различна ведь слава на небесах и на земле, для ангелов и архангелов». <sup>34</sup>

(3) Это потому, что небесные тела, как, например, звезды, бесформенны и безвидны по сравнению с земными телами, но по сравнению с Сыном они, напротив, вполне оформлены и чувственно ощущаемы. Точно так же и Сын, если его сравнить с Отцом. (4) Каждая из духовных сущностей обладает присущими только ей силами и сферой влияния, возникшие же одновременно и одинаково совершенные Перворожденные преданы одному и тому же общему делу.

(12,1) Перворожденные видят Сына и друг друга, равно как и все, что под ними. Архангелы, соответственно, созерцают Перворожденных [и все, что ниже]. Сын же, орган зрения Отца, называется поэтому его лицом. (2) Ангелы – это умпостигаемый огонь и дух, чистые сущности, предел же совершенства для очищенного умпостигаемого огня есть умпостигаемый свет, «который стремятся созерцать ангелы», как говорит Петр. <sup>35</sup> (3) Сын чище этого света, «недостижимый свет» и «сила бога». Именно это имеет в виду апостол, говоря: «Мы куплены в обмен на драгоценную, невинную и незапятнанную кровь» <sup>36</sup> и «его одежды свети-

<sup>31</sup> I Тим. 6: 16; Ин. 1: 14; Кол. 1: 15; I Кор. 2: 9; Мф. 18: 10.

<sup>32</sup> Мф. 18: 10.

<sup>33</sup> Мф. 5: 8.

<sup>34</sup> I Кор. 15: 40.

<sup>35</sup> I Петр. 1: 12.

<sup>36</sup> Ср. I Петр. 1: 19.

лись как свет, а лицо сияло как Солнце»<sup>37</sup>, на которое невозможно даже взглянуть.

(13,1) Он есть «небесный хлеб» и «духовная пища», питающие тело и дающие знание, «свет человеку»,<sup>38</sup> то есть церкви. (2) Те, кто вкусили небесного хлеба, умрут, те же, кто причастны истинному духовному хлебу, – бессмертны. (3) Сын есть тот живой хлеб, который Отец дает желающим его вкусить. (4) «Хлеб, который я дам вам», – сказал он, – «есть плоть моя»,<sup>39</sup> которая дана тем, кто вкушает ее через евхаристию. Или же, эта плоть есть его тело, «то есть церковь», «небесный хлеб» и благословенное собрание.

(5) Несомненно, однако, что избранные, имея в основе своей ту же сущность, движутся к тому же концу.

(14,1) Демонов называют бестелесными не потому, что они не имеют тела (ведь они имеют форму и способны чувствовать муки). Они бестелесны, поскольку, по сравнению с духовными и спасаемыми телами, они только тени. (2) Ангелы же, напротив, телесны, поскольку видимы. Точно так же душа телесна, ведь говорит же апостол: «Посеял тело душевное, выросло тело духовное».<sup>40</sup> (3) Как же души могли бы страдать и испытывать наказание, не будучи телами: «Бойтесь того, кто способен ввергнуть тело свое и душу в Геенну».<sup>41</sup> (4) То, что зримо, не очищается огнем, а разрушается им в пыль. Воскресение Лазаря и богача ясно показывает, что душа, имеющая материальные члены, телесна.

(15,1) «Как ныне мы являем образ земной, достигнем мы и образа небесного», то есть духовного, по мере нашего приближения к совершенству. Об образе он [Павел] говорит так же в смысле духовных тел. «Сейчас видите как в зеркале, после же – лицом к лицу».<sup>42</sup> Так мы начинаем понимать: [\*] не только лицо, но также идея, форма и тело. Форма узнается как форма, лицо – как лицо, понятия познаются благодаря их форме и сущности.

<sup>37</sup> Мф. 17: 2.

<sup>38</sup> Ср. Ин. 6: 51; I Кор. 10: 3; Ин. 1: 4.

<sup>39</sup> Ср. Ин. 6: 32

<sup>40</sup> I Кор. 15: 44.

<sup>41</sup> Ср. Мф. 10: 28.

<sup>42</sup> I Кор. 13: 12.

### Голубь – символ Святого Духа

(16,1) Голубь – тот, которого мы называем Святым Духом, последователи же *Василида* – Слугой, а последователи *Валентина* – Духом Замысла Отца, – также был виден телесно, когда он спустился на тело Логоса.

### Иисус, Церковь и София

(17,1) Согласно *валентинианам*, Иисус, Церковь и София есть всеобъемлющее и могучее телесное слияние.

#### *Комментарий Климента*

(2) Подобно тому, как в результате сексуального общения двух людей, из смешения их семени рождается один ребенок, тело, погруженное в землю, сливается с землей, а вода смешивается с вином, так же, но в большей степени, наилучшие и наиболее совершенные тела подвергаются смешению, и духовное сливается с духовным.

(3) Я полагаю, однако, что это скорее соединение, нежели смешение. Не таким ли образом божественная сила, которая проникает в душу, освещает ее на ее пути к совершенству. «Бог есть дух и дышит, где хочет». (4) Сила эта проникает не в самую сущность души, но именно как сила и мощь, и именно так соединяется дух с духовным, а духовное с душевным.

(18,1) Спаситель снизошел видимым для ангелов, поэтому они славили его приход. Его видит Авраам и другие праведники, которые находят одесную его в Раю. «Возрадуются, – как сказано, – узрив мой день»,<sup>43</sup> то есть приход его во плоти. (2) По воскресении он принес благую весть праведникам в Раю, переместил и пересадила их «жить в его тени». Ведь его приход *сюда* – это только тень славы Спасителя, который с Отцом. Тень эта – свет, а не тьма, поскольку светоносна.

(19,1) «И Логос стал плотью» не только после пришествия в образе человека, но «от начала» Логос изначально сущий, описательно, не по сущности, стал сыном («ἐν Ἀρχῇ» ὁ ἐν ταύτῳ τῇ Λόγος, κατὰ «περιγραφήν» καὶ οὐ κατ' οὐσίαν γενόμενος [ὁ] Υἱός). (2) И снова плотью он стал, действуя через пророков. Отпрыск же этого сущего Логоса называется Спасителем. Поэтому «вначале был Логос, и Логос был у бога». «И все, что возникло, в нем имеет жизнь». *Жизнь* и есть Господь. (3) «Облачись в одежду нового человека, сотворенного богом»<sup>44</sup> Павел

<sup>43</sup> Ин. 8: 56.

<sup>44</sup> Ефес. 4: 24.

говорит в следующем смысле: верь Логосу, сотворенному богом, согласно богу и в боге. «Созданный согласно богу», указывает, возможно, на предел, который человек может достигнуть на пути к совершенству, а также на погибель, которая ждет того, кто отказался от той цели, ради которой он создан. (4) В других местах он говорит еще более ясно и определено: «...Образ бога невидимого», и далее: «Перворожденный ранее всякого творения». <sup>45</sup> Образом невидимого бога он называет [сына] сущего Логоса, а «Перворожденным до начала творения» он называет его потому, что, будучи рожденным без страдания, он стал творцом и прародителем всего, что возникло, – равно и тварей, и существей. В нем Отец все создал. (5) То, что он «принял вид слуги» означает не только его приход во плоти, но и его сущность, которая укоренена в подлежащей ей реальности (τὴν οὐσίαν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου), поскольку сущность – слуга, то есть нечто пассивное и подлежащее активной и действующей причине (αἰτία).

(20) «Я родил тебя до утренней звезды» следует понимать как относящееся к Логосу, перворожденному бога. О нем же и это высказывание: «До Солнца» и Луны и всего творения «имя твое». <sup>46</sup>

### Мужское и женское начала

(21,1) Согласно *последователям Валентина*, слова «Он создал их по образу бога, мужчиной и женщиной создал их» <sup>47</sup> указывают на тончайшее истечение (προβολήν) Софии, из которого произошли мужчины в качестве *избранных*, а женщины в качестве *званных*, и мужское начало называется ангелическим, женское же – от него отличным семенем. <sup>48</sup>

(2) Именно так Адам остался мужчиной, а все женское семя было удалено из него, образовав Еву. И от нее произошли все женщины, а от него – мужчины. (3) Далее, мужчины следуют за Логосом, женщины же, соединившись с ангелами, принимают в себя мужскую природу и восходят в Плерому. Поэтому сказано, что женщина превратится в мужчину, а церковь – в ангельское собрание.

<sup>45</sup> Кол. 1: 15–16.

<sup>46</sup> Пс. 109: 3; Пс. 71: 17.

<sup>47</sup> Быт. 1: 27.

<sup>48</sup> Аналогичное рассуждение см. *Извлечения* 68 и 79. Женское семя означает душевное начало, мужское – духовное.

## Духовное крещение

(22,1) Почему апостол говорит: «Что еще могут они сделать, крестящиеся ради мертвых?»<sup>49</sup> Он говорит о том, что ангелы крестились ради нас, поскольку мы их часть. (2) Мы же мертвы и умерщвлены причастностью к этому состоянию. Живы только мужи, превзошедшие его. (3) «Если мертвые не воскреснут, зачем нам креститься?»<sup>50</sup> Мы воскреснем равными ангелам, объединив мужские части в одно целое. (4) Те, кто «крестились ради нас, мертвых», – есть ангелы, ради того, чтобы и мы были причастны Имени и не были задержаны на нашем пути к Плероме Пределом и Крестом. (5) Поэтому в конце сказано о наложении рук, «для ангельского искупления» («εἰς λύτρωσιν ἀγγελικὴν»), то есть такого искупления, которому причастны и ангелы, и благодаря которому каждый получивший его может быть крещен тем же именем, которым были крещены до него ангелы. (6) Ангелы же были крещены в самом начале тем же искупительным именем, которое в виде голубя спустилось на Иисуса во его искупление. *Ведь и самому Иисусу крещение было необходимо*, как говорит *Теодот*, для того, чтобы его не задержала Мысль (Εὐνοία), которая препятствует прохождению через Софию.<sup>51</sup>

## Иисус как Параклет и «общий плод» эонов

(23,1) *Последователи Валентина* называют Иисуса Параклетом (Παράκλητος),<sup>52</sup> поскольку он пришел в полноте эонов, выделившись из целого. (2) Христос, выйдя из Софии, которая произвела его, вошел в Плерому, чтобы попросить помощи, оставив ее вовне. Поэтому Иисус был послан с благоволения эонов вниз, в качестве посредника и адвоката [παράκλητος], для того, чтобы действовать вместо того эона, который прошел.

<sup>49</sup> I Кор. 15: 29.

<sup>50</sup> I Кор. 15: 29.

<sup>51</sup> Демург и подвластные ему силы препятствуют Иисусу и избранным войти в Плерому (ср. Извлечения 34, 38 и 39). Именно поэтому далее (38) говорится, что миссия Иисуса состоит в том, чтобы обеспечить избранным «путь на родину».

<sup>52</sup> Παράκλητος означает посредник, адвокат, тот, кто говорит от чьего-либо имени. «Сын – адвокат, говорящий от имени Отца» (Origenes, De oratione, 10); paracletus id est advocatus, quia pro nobis intercedit upud patrem (Isidorus Hispalensis, Ethymologiarum libri, VII 2,27). Так же называли себя Монтан, Мани и некоторые другие пророки и учителя гносиса (Cf. Hippolytus, Refutatio VIII 19; Eusebius, Historia ecclesiastica VII 31,1).

(3) Подобно этому Параклету, Павел стал апостолом воскресения и сразу же после страстей Господа он был послан проповедовать. И проповедовал он его двумя различными способами: как рожденного и страдающего тем, кто *слева*, поскольку они, хотя и будучи в силах понять, не могут без страха воспринимать его как он есть, и духовным образом через Святой Дух и Деву так, как ангелы *справа* знают его.

*Комментарий Климента*

(4) Ведь Господь познается каждым в меру его возможностей и не всеми одинаково. «Лицо Отца видят ангелы этих меньших», то есть избранных, которым предстоит разделить с ним его наследие и совершенство. Лицо это, по-видимому, есть Сын, и дает он им то знание Отца, которое доступно через наставление Сына. Все остальное, касающееся Отца, – непостижимо.

### **Святой Дух**

(24,1) *Валентиниане* говорят, что тот Дух, которым каждый из пророков обладал в отдельности, теперь пролился на все церковное собрание. Поэтому различные знамения, исцеления и пророчества осуществляются через церковь.

*Комментарий Климента*

(2) Однако они не понимают того, что Параклет, который непрерывно действует сейчас через церковь, имеет ту же природу и силы, что и тот, который непрерывно действовал через ветхозаветных пророков.

### **«Логосы»**

(25,1) *Валентиниане* определяют ангела как Логос, посланный от Сущего. Используя ту же терминологию, они называют зоны Логосами.

(2) *Апостолы, согласно им, заменили собою двенадцать знаков зодиака, поскольку если зодиак управляет рождением, то апостолы – возрождением.*

### **София и Церковь – видимая оболочка Иисуса**

(26,1) Согласно *Теоодоту*, *София и Церковь были видимой частью Иисуса, в которые он облачился как в плоть, семя избранной природы.* Имя же есть его невидимая часть, так как он есть Единородный Сын. (2) Поэтому словами «Я есть дверь» он хочет сказать, что «*избранное семя должно подой-*

ти к Пределу, у которого я нахожусь». Когда же он сам войдет, избранное семя войдет вместе с ним в Плерому, собранное вместе и ведомое им.

### Экскурс Климента о символизме занавеса и святая святых

(27,1) Первосвященник, пройдя за второй занавес, удалял чашу с жертвенника для благовоний, и оставался таким образом в молчании один на один с Именем, написанным на его груди, показывая этим актом удаления, что он сделался чистым как эта золотая чаша, излучающая чистоту. Он как бы отделял (от тела) свою душу, на которой начертаны светлые знаки благочестия и благодаря которым Власти и Силы распознавали его как причастного Имени. (2) Отделив тело, став сверкающей чашей, он проходит за второй занавес, в умопостигаемый космос, то есть за вторую всеобъемлющую занавесь всего мира, и подходит к алтарю для благовоний, то есть к ангелам, которые возносят ввысь молитвы. (3) И душа, полностью обнаженная силою того, с кем она делит знание, став как бы телом этой силы, возносится в духовный мир, сделавшись полностью разумной и первосвященницей, готовой к тому, чтобы быть оживленной непосредственно самим Логосом [и подняться на более высокий уровень в своем совершенстве], как архангелы поднялись над ангелами, а перворожденные над ними самими. (4) Не здесь ли открывается для этой души во всей ее чистоте правильное знание писания и учения и не здесь ли она зрит наконец бога лицом к лицу? (5) Превзойдя ангелические наставления и учение об Имени в писании, она достигает гносиса и ухватывает суть самих вещей, став уже не невестой, а самим Логосом, она пребывает вместе с невестой, соединившись с первозванными и первородными, друзьями в любви, сынами в учении и послушании и братьями в силу общности происхождения. (6) Такова была задача [первосвященника], нести чашу и учиться гносису, задача же сил состоит в том, чтобы научить человека нести бога в себе. Только тогда, движимые самим Господом, они превратятся как бы в его тело.

(28) *Последователи Василида* считают, что высказывание: «Бог карает непослушных в третьем и четвертом колене»<sup>53</sup> свидетельствует о перевоплощении душ,<sup>54</sup> *валентиниане* же полагают, что три места

<sup>53</sup> Втор. 5: 9.

<sup>54</sup> О том, что Василид учил о перевоплощении, Климент пишет в четвертой книге своего основного произведения. Грешные души, согласно Василиду, вынуждены проводить здесь еще одну жизнь как наказание, избранные же за их сви-

относятся к тем, кто слева, четвертое же поколение – это они, их семья, и «помилует тысячи» говорится о тех, кто справа.

## Второй раздел (29–43,1): Плерома

### Прародители всего

(29) Тишина (Σιγή), *говорят они*, которая была матерью всех тех, кого извергла из себя Бездна (Βάθος), хранила молчание о том, что она не могла высказать как о невыразимом, и назвала непостижимым [для остальных] то, что сама она понимала.<sup>55</sup>

### Космическая симпатия

(30,1) Забыв о славе бога, они безбожно называют его страдающим. Согласно *Теодоту* «Отец, будучи по природе своей прочным и неизменным, уступил Тишине и снизошел до со-страдания», поскольку для того, чтобы Тишина *поняла*, нужно было выразить это [на языке] чувства. (2) Ведь сострадание (симпатия) – это сочувствие тому, что чувствует другой. И страданию этому сочувствовала вся [Плерома] ради освобождения страждущего.

(31,1) И поскольку тот, кто снизошел, был доброй волей всего («в нем же вся полнота [Плерома] воплощена телесно»<sup>56</sup>) и он страдал, то ясно, что сострадало ему также и все семья, пребывающее в нем, и через него вся полнота научилась страданию. (2) «Следуя за двенадцатью зонами, вся полнота узнала сострадание», – как он говорит. (3) Тогда они узнали, кто они такие благодаря благодетению Отца, – неизреченное имя, форма и знание. Тот же эон, который стремился постичь непостижимое, был ввергнут в состояние незнания и бесформенности. (4) Так возникла *кенома* – лишенность знания (κένωμα γνώσεως), которая есть только тень имени. Напротив, Сын есть форма эонов. Раздел же и распределение имени среди эонов есть [утрата полноты] и забвение имени.

---

детельствование получают отпущение грехов (Strom. IV, 83,2). Об этом же говорит Ориген (In Epist. ad Rom. V, 1).

<sup>55</sup> Двусмысленный пассаж. Тишина понимает Отца, но свойственным ей образом (см. след. Извл. 30). Фактически, только Сын *знает* его. Casey предложил ὁ δὲ κατέλαβεν исправить как *не понимала* οὐ κατέλαβεν. Однако такое исправление, как справедливо замечает Sagnard, в данном контексте неоправданно. Термин κατέλαβεν ср. Ин. 1: 5.

<sup>56</sup> Кол. 2: 9.

### Структура Плеромы

(32,1) Несмотря на единство Плеромы, каждый из эонов в ней имеет парный себе – сизигию (συζυγία). И все, что происходит из сизигии, само является полным (πληρώματα ἔστιν), все же, что берет начало в едином, – является его образом. (2) Поэтому *Христа*, который произошел от мысли Софии, *Теодот называет образом Плеромы*. (3) Оставив свою мать, он поднялся в Плерому и смешался там со всеми остальными, в том числе и с Параклетом. (33,1) Таким образом, он стал как бы приемным сыном, поскольку был избран среди совершенных и сделался первородным среди этих сущностей.

### Замечание Климента

(2) Эта доктрина есть извращение нашего учения, согласно которому Спаситель является «Первороденной» из подлежащей материи сущностью (ἐκ τοῦ ὑλοκετένου «Прωτότοков»), нашим корнем и главой, церковь же – это его плод.

### Происхождение архонта (Топоса)

(3) *Они говорят*, что Христос, рожденный из разума Софии, стремясь избегнуть того, что ему чуждо, вернулся в Плерому. Мать же его, тоскуя по нему, произвела другого архонта этого мира (τῆς οἰκονομίας Ἀρχοντα) по подобию предыдущего. Он оказался лучше прежнего, поскольку был образом Отца всего, но стал меньшим, поскольку возник по причине страдания и желания. *И она была возмущена, видя такую жестокость, как они говорят.*

### Левые и правые

(34,1) После прихода Света благородные силы, снизошедшие на изначально стоящих справа от нее, не придали им никакой новой формы, в то время как стоящие слева были оформлены Топосом (Τόπος, «Пространством»). (2) После того, как Мать, вслед за Сыном и семенем, отойдет в Плерому, Топосу достанется та власть и положение, которое ныне занимает она.

**Миссия Христа и ангелов**

(35,1) Иисус, наш Свет, согласно апостолу, «опустошил себя»,<sup>57</sup> то есть, согласно *Теодоту*, будучи посланником Плеромы, он *перешагнул Предел и вывел вслед за собою из этого мира избранное семя*. (2) Он сам является избавителем, пришедшим из Плеромы, он же привел ангелов для исправления семени, которые приставлены к каждому из нас в отдельности и зовут нас за собою. (3) И поскольку этой связью с нами они ограничены в своем стремлении вверх, они просят за нас, чтобы и им вернуться вместе с нами. (4) Можно сказать даже, что это они нуждаются в нас для того, чтобы войти [назад в Плерому], поскольку им не позволено возвращаться назад без нас (*поэтому даже сама Мать не может вернуться без нас, как они говорят*), ведь все они связаны ради нас.

(36,1) Ангелы, приставленные к нам, возникли как одна сущность и все вместе вышли из единого. (2) Но поскольку мы единичные сущности, сам Иисус, будучи по природе неделимым, погрузился (ἐβαπτίσατο) в этот мир и разделился для того, чтобы впоследствии объединиться с нами в Плероме, и чтобы мы «многие» стали одним, а полнота, разделенная ради нас, снова объединилась в одно.

**Топос**

(37) Согласно *валентинианам*, произошедшие от Адама праведники, совершая свой путь посреди тварного мира, были захвачены Топосом, остальные же пребывают слева во тьме, и страдают от огня.

(38,1) *Огненная река протекает мимо трона Топоса и ввергается в [бездонную] пустоту творения* (εἰς τὸ κενὸν τοῦ ἔκτισμένου), то есть в Геенну, которую огонь этот не может заполнить, хотя течет от начала творения. (2) Но и сам Топос имеет *огненную природу*. По этой причине, как они говорят, он сокрыт за *занавесом*, чтобы тварные сущности не ослепли, глядя на него. Только архангелы допущены к нему, и как символическое напоминание об этом, первосвященник входит раз в год в святая святых. (3) *Для этого Иисус был призван спуститься в Топос [Пространство], чтобы обитающие его духи не покинули его раньше времени, а также чтобы укротить Пространство и подготовить для семени путь в Плерому*.

---

<sup>57</sup> Ин. 1: 2; Фил. 2: 7.

## Три природы

(39) Мать родила Христа совершенным, но после того, как он покинул ее, она более была не в силах произвести совершенное и создавала в меру своих возможностей. Создав *званные* и *пространственные* «ангелические сущности», она оставила их при себе.<sup>58</sup> Ангелические *избранные* сущности были уже до того созданы Мужем [ὁπὸ τοῦ Ἄρρενος, то есть Логосом].

(40) Те, кто справа, были созданы матерью еще до того, как был призван [на помощь] Свет, семя же церкви было создано позже, после того, как семя ангелической природы было произведено Мужем.

(41,1) *Высшее семя было произведено не в результате страсти, чтобы исчезнуть вместе с ее исчезновением, и не как часть творения, но как отпрыск.* (2) По мере того, как все творение совершенствуется, семя совершенствуется вместе с ним. Это происходит потому, что оно родственно тому Свету, который пришел первым, то есть Иисусу, о котором просил зоны Христос. Ведь именно в нем семя постепенно совершенствуется по мере того, как они продвигаются к Плероме. Поэтому о собрании избранных справедливо говорится, что оно было избрано до основания мира. Мы были, *как они говорят*, замыслены и явлены от начала. (3) Об этом слова Спасителя: «Пусть ваш Свет сияет».<sup>59</sup> Имеется в виду Свет, который проявляет и придает форму и о котором апостол сказал: «...Тот, что светит каждому, пришедшему в мир»,<sup>60</sup> избранному семени. (4) После того, как Человек был просвещен, он «вошел в мир» («εἰς τὸν κόσμον ἦλθεν»), то есть оформил себя (ἐαυτὸν ἐκόσμησεν), и отсек от себя страсти, которые затемняли его душу и мешали ему. [Этот Человек] Адамант, сущий от века в разуме творца, был произведен им как венец творения.

## Символизм Креста

(42,1) Крест есть знак Предела Плеромы, поскольку отделяет верных от неверных и этот мир от Плеромы. (2) Через этот знак Иисус, подняв семя

---

<sup>58</sup> Текст испорчен. Casey предполагает лауну после слова Топос: ὥστε καὶ τοῦ Τόπου καὶ τῶν κλητῶν [οὖν] τὰ ἀγγελικὰ αὐτῆ προβалоῦσα παρ' αὐτῆ κατέχει... Избранные – это духовные сущности, которые созданы от начала. Что может создать и оставить при себе София? Очевидно, душевные сущности (то есть женское семя или душевную природу) и того самого архонта, который здесь называется Топосом, в то время как у Иринейя и Ипполита – Творцом или Демиургом. Возможно, это особенности терминологии самого Теодота.

<sup>59</sup> Мф. 5: 16.

<sup>60</sup> Ин. 1: 9.

на своих плечах, несет его в Плерому. Поэтому они называют Иисуса плечами, а Христа головой семени. (3) И сказанное: «Тот, кто не поднимет этот крест и не последует за мною, не брат мне»,<sup>61</sup> – означает, что он (Христос) принял тело Иисуса, которое имеет ту же сущность, что и церковь. (43,1) Они говорят также, что те, кто справа, знали имена Иисуса и Христа еще до пришествия, но им было неведомо значение этого символа.

### **Третий раздел (43,2–65): История за пределами Плеромы<sup>62</sup>**

#### **Пришествие Христа к заблудшей Софии**

(43,2) После того, как Дух дал ему всю силу и Плерома выразила согласие, был послан «ангел совета» (Ис. 9: 6) и стал главой всего после Отца. (3) «Все было создано в нем, вещи видимые и невидимые, престолы, власти, царствия, божества, слуги», «поэтому бог возвысил его и дал ему имя превыше всех прочих имен, чтобы все преклонили перед ним колена и все языки исповедовали, что Иисус Христос есть Господь Славы», «тот, кто восходит, но также и нисходит. Ведь тот, кто восходит, не есть ли тот же, кто нисходит? Он нисходит в самые глубины земли и поднимается выше небес».<sup>63</sup>

(44) София, видя его, узнала в нем тот Свет, который покинул ее, поэтому она устремилась к нему, радуясь и славя его, но, увидев мужей-ангелов, которые были посланы вместе с ним, она смутилась и закрыла свое лицо покрывалом. В знак этого таинства Павел приказал женщинам «носить знак власти на голове через этих ангелов».<sup>64</sup> (45) Спаситель сразу же придал ей форму в соответствии с гносисом и вылечил ее страсть, показав ей структуру всей Плеромы, от вечного Отца до того места, которое она сама занимает в ней. Поскольку она страдала, он отсек ее страсти и сделал ее бесстрастной. Отделив ее страсти, он решил сохранить их и превратить в отдельные сущности, только за пределами внутреннего мира, в элементы вторичного мироустройства (<τὰ> τῆς δευτέρας διαθέσεως). Так после явления Спасителя София стала (бесстрастной) и был создан внешний мир (τὰ ἕξω). «Все ведь через него

<sup>61</sup> Ср. Лк. 14: 27.

<sup>62</sup> Весь последующий третий раздел базируется на том же источнике, что и Irenaeus, Adv. Haer. I 4,5–7,5. Опыт параллельного чтения этих текстов см. Афонасин 2002, 136–171.

<sup>63</sup> Кол. 1: 16; Фил. 2: 9–11; Ефес. 4: 9.

<sup>64</sup> I Кор. 11: 10.

возникло и без него не возникло *ничто*». <sup>65</sup> (46) Сначала он собрал бестелесные страсти и их случайные (συμβεβηκότος) порождения и преобразовал их в бестелесную же материю, из которой затем создал сложные (συκρίματα) и телесные вещи. Ведь страсть невозможно было превратить сразу в сложную сущность, для этого нужно было сначала придать телам свойства, соответствующие их природе.

### Демиург

(47,1) Спаситель стал первым творцом всего. «София же, – вторая, – построила себе дом и воздвигла семь колонн»(Притч. 9: 1). (2) Затем она прежде всего произвела бога – подобие Отца и через него создала небо и землю, а именно «то, что на небе и то, что на земле» (Быт. 1: 1), то есть тех, кто слева и тех, кто справа.

### Сотворение мира

(3) Он же, подобно Отцу, сначала произвел душевного Христа, образ Сына, затем архангелов, подобие эонов, а после них ангелов-посланников архангелов, употребив для этого субстанцию душевной и светоносной природы, о которой говорит пророк: «И дыхание бога было над водами», что означает тот факт, что из двух субстанций, которые были созданы для него, более легкая поднялась вверх (ἐπιφέρεσθαι), а тяжелая и материальная, по причине своей плотности и массивности, оказалась снизу (ὑποφέρεσθαι). (4) Ее бестелесность «вначале» выражена словом «безвидна (ἀόρατος)», хотя в действительности она не была невидимой ни для человека (ведь его еще не было), ни тем более для бога (поскольку он сам ее создал). Слова эти относятся скорее к ее изначальной аморфности, безвидности (ἀνείδεον) и бесформенности.

### Сотворение духов и первоэлементов

(48,1) Далее Демиург, постигнув природу каждого [элемента] и отделив чистое от массивного, создал свет, то есть проявил их, осветил и оформил (φῶς ἐποίησεν, τούτέστιν ἐφάνέρωσεν καὶ εἰς φῶς καὶ ἰδέαν προεήγαγεν), поскольку актуальный свет Солнца и небес он создал много позже. <sup>66</sup>

(2) Одно из материальных начал он создал в печали, тем самым породив «духовные» сущности «зла, с которыми мы боремся» (Ефес. 6: 12).

<sup>65</sup> Ин. 1: 3.

<sup>66</sup> Cf. Irenaeus, Adv. Haer. I 8,5; Гераклеон, фр. 2; Philo, De opifitio Mundi 30, 31.

Апостол говорит поэтому «не омрачайте печалью Святой Дух, которым запечатлен на вас» (Ефес. 4: 30). (3) Из страха он создал зверей, из сомнения и неуверенности – первоэлементы космоса. (4) Огонь, в отличие от остальных трех первоэлементов, из которых созданы все сложные тела, не имеет определенного места в пространстве, но течет и распространяется между другими элементами, таится за ними, зажигается от них и гибнет в них.

### **Неразумие Демиурга**

(49,1) Но не зная ту, которая творила все это через него, и думая, что все это его собственная работа, он, естественно, обрадовался результатам своего труда, поэтому и говорит апостол: «Он был обусловлен суетой этого мира, но не случайно, а силою того, кто поставил его в зависимость, в надежде, что он впоследствии освободится»,<sup>67</sup> то есть когда избранное семя соберется вместе. (2) И доказательством его неведения (τοῦ ἀκοούσιου) является заповедь чтить день субботний и радоваться отдохновению от трудов.

### **Сотворение человека**

(50,1) «Взяв земного праха» – имеется в виду не суша, а куски материи различного вида и цвета – он создал душу земной и материальной природы, неразумную и подобную животной. Получился человек «по образу». (2) Тот же, который «по подобию» самого демиурга, есть [внутренний человек], которого он «вдохнул» и внес как семя в первого, то есть посредством ангелов, поместив в него частицу своей природы (ὁμοούσιόν τι αὐτῷ). (3) Этот человек невидим и бестелесен, и его сущность есть «дыхание жизни», а то, что получилось в результате этого оформилось в «душу живую», как он сам это сообщает через пророческие писания. (51,1) Таким образом, в человеке находится Человек, душевный в тленном, однако сам человек не разделен на эти две части, но представляет собой цельное существо, соединенное в одно неизреченной божественной силой.

### **Рай**

(2) Затем он создал Рай, то есть четвертое небо, куда нет доступа тленному телу, где пребывает душа божественной природы, облеченная в тело, созданное из иной материи.

---

<sup>67</sup> Рим. 8: 20–22.

### Духи союзники и духи противники

Высказывание «кость от кости моей» означает плоть для этой души божественной природы, плотную, бесчувственную и очень крепкую. Напротив, «плоть плоти моей» (Быт. 2: 23) относится к материальной душе, которая служит телом для души божественной природы. (3) Об этой душе и этом теле говорит Спаситель: «Следует бояться тех, кто способен душу свою и тело своей души уничтожить в Геенне» (Мф. 10: 28) (52,1) Это тело Спаситель называет «противником», а апостол Павел говорит о нем: «Закон борется против закона моего ума». Спаситель заповедует далее «связать его» и обезоружить как сильного противника, борющегося против небесной души, «примириться с ним по дороге»,<sup>68</sup> чтобы не попасть к нему в плен и не подвергнуться пыткам, (2) быть к нему ласковым, но при этом не перекармливать и не усиливать его властью греха, с тем, чтобы прикончить его здесь и сейчас, удалить его, указав предел области зла, для того, чтобы в процессе уничтожения он мог бы быть разрушен и выдохнут незаметно и не успел бы образовать самостоятельную сущность, которая была бы в силах сама по себе пройти через пламя. (53,1) Именно это называется «плевелами», растущими вместе с душой, добрым семенем, а также семенем дьявола, поскольку оно подобно ему по сущности и является змеем, противником (διὰ τερνιστῆς) и разбойником, напавшим на голову царя.<sup>69</sup>

### Духовное семя

(2) София без ведома Адама посеяла духовное семя в его душу. «Оформлен, – как сказано, – через ангелов руками посредника. Посредник не один, бог же един» (Гал. 3: 19). (3) София, получив семя от мужей-ангелов, затем произвела все остальное. (4) И как Демиург, движимый Софией, полагал, что он движется самостоятельно, так же и люди. (5) Духовное семя, прежде всего, было вложено Софией в Адама, и это были «кости», разумная и небесная душа, которая не пуста, но наполнена духовным «костным мозгом».

### Три рода людей

(54,1) От Адама произошли три рода, первый из них неразумный род, род Каина, второй – разумный и праведный, род Авеля, третий же – духовный, и это род Сета [Сифа]. (2) [Люди], созданные из праха созда-

<sup>68</sup> Ср. Мф. 5: 25; Рим. 7: 25; Лк. 12: 58; Мф. 12: 29.

<sup>69</sup> Ср. Мф. 13: 25; 13: 39; Ин. 10: 1.

ны «по образу», душевные – «по подобию», духовные же – «лично» (κατ' ἰδίαν). И об одном только этом третьем роде сынов Адама сказано: «Эта книга поколений человеческих» (Быт. 5: 1). (3) Сет, как подобает духовной натуре, не пас стада и не сеял, а произвел сына. Это он «надеялся, что бог призовет его своим именем» и взирал вверх. Его родина – небеса и не принадлежит он этому миру (Быт. 4: 2.26).

(55,1) Поверх трех тел на Адама надето было четвертое тленное тело – «кожаные одежды». (2) Сам Адам не сеял ни духовного, ни того, что было «вдохнуто» в него, поскольку оба эти [начала] божественны, оба прошли через него, но не от него самого.<sup>70</sup> (3) Его материальная энергия, производящая семя и порождающая, была тем не менее активна и, будучи смешанной с остальным семенем, не могла не быть в гармоничном согласии со всеми остальными живыми существами. (56,1) Поэтому и сказано, что «Адам был первым земным человеком, земной природы».<sup>71</sup> (2) И если бы, наряду с телесной, сеял он в равной мере душевную и духовную природу, то все бы в равной мере получили праведности и справедливости и для всех было бы одно учение. Но поскольку это не так, большинство материальны, немногие – душевны, избранные – духовны. (3) При этом духовные люди спасены по своей природе, душевные имеют право свободного выбора и могут достигнуть веры и бессмертия, могут же выбрать неверие и гибель. Материальные люди гибнут в силу своей природы. (4) Душевные люди «привиты на оливковое дерево», то есть на веру и нерушимость, и причастны «плодоносности оливкового дерева», и когда «войдут народы», тогда «войдет и Израиль».<sup>72</sup> (5) Израиль есть аллегория духовного человека, который увидит Отца. Он есть подлинный сын праведного Авраама, рожденный «от свободной женщины», а не «плотски» от египетской рабыни.<sup>73</sup> (57) Таким образом, из этих трех родов один оформлен как духовный, и переход от рабства к свободе возможен для другого.

### Пришествие и миссия Спасителя

(58,1) И после того, как это царство смерти,<sup>74</sup> обещая вначале стать великим и прекрасным, оказалось местом заточения и гибели, и все власти

---

<sup>70</sup> Ср. фр. А Валентина.

<sup>71</sup> I Кор. 15: 47.

<sup>72</sup> Рим. 11: 17.24.

<sup>73</sup> Рим. 11: 25 сл.

<sup>74</sup> Ср. Рим. 5: 12.14.20–21; Евр. 2: 14–15.

и божественные сущности были повержены там, великий борец<sup>75</sup> Иисус Христос своею силою взял в свои руки церковь, то есть собрание избранных и званных, духовных по праву рождения и душевных по устроению (ἐκ τῆς οἰκονομίας). Первых он спас и повел за собою, а вместе с ними и всех остальных, им единосущных. (2) Ведь «если початки добрые, то и остальные плоды будут хороши, и если святы корни, то и ветви» (Рим. 11: 16).

(59,1) Прежде всего, он *надел* на себя (ἐνεδύσατο) семя Матери, не позволяя ему рассыпаться и держа вместе своей силою, и постепенно начал оформлять его через гносис. (2) Достигнув Топоса, Иисус нашел там Христа и «надел» на себя его образ, как это было [ему] предсказано,<sup>76</sup> то есть образ того, которого пророки и закон назвали образом Спасителя. (3) Но этот Христос душевной природы, которого он надел на себя, был невидим, ему же нужно было стать видимым, для того, чтобы, они могли «взять» его, когда он придет в мир, а также чтобы он мог участвовать в жизни общества и общаться с телесными людьми. (4) Поэтому вокруг него было свито тело из невидимой психической материи. Подготовленный так божественной силой, он пришел в чувственный мир. (60) Значит, «Дух Святой на тебе» говорится о формировании тела Господа, а «Сила Всевышнего осенила тебя» означает ту божественную форму (τὴν μόρφωσιν τοῦ Θεοῦ), с помощью которой бог запечатлел (ἐνετύπωσεν) тело во чреве Девы.

### Тело Христа

(61,1) О том, что он отличался от той оболочки, в которую был одет, сам он свидетельствует так: «Я есть Жизнь, я есть Истина, мы с Отцом одно» (Ин. 14: 6; 10: 30). (2) О духовной и душевной природах, которые он получил, свидетельствует следующее: «Ребенок рос и совершенствовался в Мудрости», духовное ведь требует мудрости, а психическое – размера. (3) «Вытекло из одного бока...»<sup>77</sup> означает, что сущности спасаются и становятся бесстрастными, *вытека*я и покидая страдания. (4) Слова же: «Надлежит сыну человеческому быть отвергнутым, претерпеть надругательства и распятие» (Лк. 9: 22), – очевидно, сказаны о ком-то другом, способном страдать. (5) «Пойду впереди вас на третий день в Галилее» (Мф. 26: 32) означает, что он предшествует всему, и указывает на то, что

<sup>75</sup> ὁ μέγας Ἀγωνιστής. Ср. Климент, Протрептик 110, 3.

<sup>76</sup> εἶπεν Ἰησοῦς Χριστὸν ἐνδύσασθαι τὸν προκεκηρυγμένον.

<sup>77</sup> Ср. Ин. 19: 34: «один из солдат пронзил его бок...»

он спасет свою душу и вознесет ее, а затем восстановит в том месте, где он ныне *предшествует*. (6) Он умер, когда дух, который снизошел на него у Иордана, покинул его. Ведь этот дух не принадлежал телу, но был смешан с ним. Только тогда смерть смогла проникнуть в него, как же иначе тело может умереть, если там присутствует жизнь? (7) Идея же, что смерть овладела самим Спасителем, нелепа. Смерть была побеждена военной хитростью (δόλω). Когда тело умерло и смерть овладела им, Спаситель, метнув молнию [огромной] силы, уничтожил смерть и воскресил мертвое тело, которое уже освободилось от страстей. (8) Подобным образом спасается от смерти психическая природа, духовная же природа, которая верит в Спасителя, заслуживает спасения еще более достойного, получая души как «свадебные наряды» (Мф. 22: 12).

### Душевный Христос и Демиург

(62,1) Душевный Христос сидит рядом с Демиургом, по правую руку, как говорит Давид: «Сядь справа от меня»<sup>78</sup> и т. д. (2) И он будет пребывать там до самого конца, «чтобы они увидели того, кого они пронзили».<sup>79</sup> Пронзили они, однако, только видимость, плоть психической природы (σάρξ τοῦ ψυχικοῦ), ведь сказано, что «кость его не разрушится».<sup>80</sup> Здесь, как и в истории об Адаме, костью пророк аллегорически называет душу. (3) Пока тело Христа страдало, душа его была передана в руки Отца.<sup>81</sup> Духовное же начало, которое находилось в «кости», не было передано, но спаслось самостоятельно.

### Эсхатология

(63,1) Сущности духовной природы имеют отдых (ἀνάπαυσις) в День Господен, то есть в Огдоаде (которая и называется Днем Господа), вместе с Матерью, которая держит у себя их души как «свадебные украшения» до самого конца. Все остальные верные души пребывают с Демиургом, но в конце также достигают Огдоады.

(2) Тогда начнется свадебный пир, где соберется вся спасенная природа. Там все будут равны и познают друг друга. (64) Духовные сущности тогда, сняв свои одежды, то есть души, вместе с Матерью, которая ведет жениха, поведут вслед за нею своих женихов-ангелов и войдут в

<sup>78</sup> Ин. 19: 37.

<sup>79</sup> Ин. 19: 36.

<sup>80</sup> Быт. 2: 23.

<sup>81</sup> То есть Демиурга.

брачный покой, то есть в Топос, где увидят своими глазами духовное и, став умными (νοεροί) зонами, будут участвовать в умном и вечном брачном пире – сизигии. (65,1) «И распорядитель пира», παράνυμφος, «друг жениха, который стоит перед брачным покоем, услышав голос жениха, очень обрадуется». (2) В этом состоит «полнота его радости» и покой.<sup>82</sup>

## **Раздел четвертый (66–85): Гностическое учение о спасении**

### **Тайные наставления**

(66) Спаситель наставлял апостолов сначала с помощью примеров и таинств (τυμικῶς καὶ μυστικῶς), затем – используя притчи и загадки, и наконец, когда они оставались наедине, – ясно и открыто.<sup>83</sup>

### **Семя мужское и женское**

(67,1) «Когда были во плоти...»<sup>84</sup> – пишет апостол, как будто он уже покинул тело. Плоть, о которой он говорит, указывает на те телесные слабости, которые произошли от небесной Женщины. (2) Однако, говоря Саломее о том, что смерть будет править до тех пор, пока женщины будут рожать, Спаситель не утверждает, что рождение есть зло, ведь оно необходимо для спасения верных, (3) и рождению предстоит продолжаться до тех пор, пока не иссякнет то количество семени, которое рассчитано заранее. (4) Напротив, указывал он на небесную Женщину, которая рождала в страданиях и производила бесформенных ублюдков. Спаситель пришел именно ради того, чтобы освободить нас от страданий и принять как своих детей. (68) Тогда мы были детьми только этой Женщины, зачатые во грехе (ὡς ἂν αἰσχυρὰς συζυγίας), несовершеннолетние, неразвитые, неразумные, слабые и аморфные, рожденные недоносками, теперь же, после того как мы получили форму от Спасителя, мы стали законными детьми, рожденными от мужа и жены.

### **Экскурс Климента об астрологии и судьбе**

(69,1) Судьба (Εἰσαρμῆνη) есть схождение вместе многих и разнообразных сил, которые невидимы и неявны, но которые определяют пути

<sup>82</sup> Ср. Ин. 2: 9; 3: 29. Распорядитель пира, или друг жениха, здесь, вероятно, Демург, в то время как сам Жених – это Христос. См. Sagnard 1970, 189.

<sup>83</sup> Ср. Мф. 13: 10–13; Ин. 16: 29; Мк. 4: 10; Лк. 9: 18.

<sup>84</sup> Рим. 7: 5.

звезд и управляют через них. (2) Когда же восходит одна из них, движимая круговым движением космоса, она получает власть над рожденными в этот момент в той же мере, как если бы это были ее дети.

(70,1) Невидимые сущности, которые восседают на неподвижных и подвижных звездах,<sup>85</sup> управляют рождениями и надзирают за ними. (2) Сами звезды ни на что не действуют, но через них проявляется энергия той силы, которая владеет ими, так же как полет птицы<sup>86</sup> ни на что не воздействует сам по себе, но только знаменует.

(71,1) Двенадцать знаков зодиака и семь звезд [планет] появляются над горизонтом иногда в сочетании, иногда же – в оппозиции, как восходящие или нисходящие... Сами движимые силами, они направляют движение [всех остальных] сущностей, указывая пути рождения живых организмов и обстоятельства, им сопутствующие. (2) Звезды эти и силы несут с собою различные [качества]: добродетельные и вредоносные, правые и левые, и рожденный под их влиянием получает их все. Каждый рождается в определенный ему срок, когда соответствующие силы восходят, согласно естественному природному циклу. Некоторые рождаются в начале [цикла], некоторые же – ближе к концу.

(72,1) От этого сочетания и борьбы сил освобождает нас Спаситель, примиряя эти силы и ангелов, некоторые из которых ведут войну вместе с нами, некоторые же – против нас. (2) Некоторые ведь нам соратники, сражающиеся вместе с нами как Божии слуги, другие же – против нас, как разбойники. Зло ведь, вместо того, чтобы вооружиться мечом и встать в строй на стороне царя, в безумии защищает себя. (73,1) Но тех, кто справа, недостаточно для того, чтобы спасти и защитить нас от тех сил, которые атакуют душу через тело и внешнюю среду и стремятся захватить ее в рабство. (2) Ведь промысел (провоқтїої) их не настолько совершенен, как у Доброго Пастыря, и они склонны, подобно наемному пастуху, который, увидев волка, предпочтет скорее спасти себя, пустившись в бегство, чем положить душу за охраняемое им стадо. (3) Точно так же и человек, будучи существом слабосильным, часто поступает сам себе во вред на поле битвы, позволяя противнику захватить себя. Тогда-то с ним и случается самое худшее.

(74,1) Именно для этого пришел Господь, чтобы принести мир с неба на землю или, как говорит апостол: «Мир на земле и слава наверху». (2) Поэтому и новая звезда появилась на небе, разрушая старое сочетание

---

<sup>85</sup> То есть на планетах.

<sup>86</sup> Имеются в виду гадания по полету птицы.

звезд, сверкая новым запредельным светом (οὐ κοσμικῶ), указывая новый путь и спасение, поскольку сам Господь, руководитель человека, снизошел на землю для того, чтобы увести верующих в него от Судьбы к его Провидению. (75,1) Судьба, как говорится, существует для толпы, предсказания же рассчитываются с помощью ясных доказательств и научных теорий. (2) И действительно, маги не только сразу увидели звезду Господа, но и поняли истину о том, что родился царь. Поэтому и пришли они поклониться ему как царю. (3) А поскольку к тому времени только иудеи научились благочестию, Спаситель, который пришел к благочестивым, появился сначала среди тех, кто славился своим благочестием.

### Смысл крещения

(76,1) Рождение Спасителя избавило нас от творения и от власти Судьбы, его крещение («погружение в воду») спасло нас от огня, а его страдания освободили нас от страданий, [подготовив к тому,] чтобы и мы последовали за ним. (2) Ведь тот, кто крещен в божество, сам приближается к нему и получает «власть попираť скорпионов и змей»,<sup>87</sup> то есть силы зла. (3) Поэтому он заповедовал апостолам: «Идите, проповедуйте и крестите верных во имя Отца и Сына и Святого Духа».<sup>88</sup> (4) В нем мы возродились, поднявшись выше, чем все остальные силы.

(77,1) По этой причине крещение называется смертью и концом старой жизни, поскольку злые силы оставляют нас,<sup>89</sup> но оно же называется жизнью во Христе, поскольку он один владеет ею.<sup>90</sup> (2) Сила преобразования при крещении касается не тела (оно встает [из воды] тем же самым), но души.<sup>91</sup> Восставшего после крещения даже нечистые духи отныне называют «слугой бога», и страшатся того, кого прежде третировали.

(78,1) До крещения Судьба реальна (ἀληθής), как они говорят, после же – ошибаются астрологи. (2) Освобождает не только омовение, но и *гносис*, знание того, кто мы были, кем мы стали, где были прежде и где находимся сейчас, куда идем, от чего освободились и что есть рождение и возрождение (ἡ γνῶσις, τίνας ἤμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἤμεν, [ἦ] ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεῦδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις).

<sup>87</sup> Пс. 90: 13.

<sup>88</sup> Мф. 28: 19.

<sup>89</sup> Cf. Strom. II 114; Ecl. Proph. 46; см. также Barnabas 16, 7

<sup>90</sup> Ср. Рим. 6: 4.

<sup>91</sup> Подобным же образом Климент высказывается в Эклогах (Ecl. Proph. 7,2). Здесь говорится, что душа после крещения отмечена святым знаком, которого сторонятся нечистые силы.

(79) До тех пор, пока семя не оформлено, оно является порождением Жены, получив же форму, оно принимает в себя мужскую природу и становится сыном Жениха. Оно не только избавляется от слабости и влияния видимых и невидимых космических сил, но и становится плодом Мужа, получив мужскую силу.

(80,1) Мать ведет свои порождения к смерти и в мир, Христос же перемещает вновь рожденных для жизни в Отдоаду. (2) И они умирают для мира, но живут в боге, ибо смерть попирается смертью, а гибель – воскресением.<sup>92</sup> (3) Тот, кто несет печать Отца, Сына и Святого Духа, не подвластен никаким другим силам, ведь этими тремя именами он освобожден от власти Триады погибели. «Ранее нес образ тленный, ныне же – образ небесный».<sup>93</sup>

(81,1) *Материальный элемент огня разрушает телесное, а чистый и бестелесный – бестелесное*, например демонов, злых ангелов и самого дьявола, как *они говорят*. Этот небесный огонь также двойственной природы – умной и чувственной. (2) Поэтому и крещение, соответственно, двояко – осязаемое водой, которая тушит чувственный огонь, и умное духом, которое спасает от умного огня. (3) Ведь телесный дух (τὸ σωματικὸν πνεῦμα) является пищей и затравкой для чувственного огня, если его мало, но если его становится больше, он тушит. Бестелесный же дух, который дан нам свыше, управляет не только элементами, но и силами и архонтами зла.

(82,1) Хлеб и масло освещаются силою имени и становятся не тем, чем они являлись до этого, но преобразуются этой силой в духовную силу. (2) Точно так же вода при крещении и заклинании не только отгоняет злых духов, но и освещает.

(83) Креститься надлежит с радостью, но поскольку с крестящимся в воду часто входят злые духи, которые следуют за ним и получают вместе с ним печать, которую затем уже невозможно смыть, к этой радости примешивается страх, для того, чтобы только чистые решились войти в воду. (84) Поэтому пусть пост, мольбы, молитвы, воздетые вверх руки и преклоненные колена прославят душу, которая спаслась от власти мира и из «пасти льва».<sup>94</sup> Велико искушение для тех, кто снова объединяется с тем, от чего он долгое время был оторван, и даже если разум предвидел это, внешний человек все равно взволнован.

---

<sup>92</sup> Ср. Валентин, фр. В.

<sup>93</sup> I Кор. 15: 49.

<sup>94</sup> Пс. 21: 22.

(85,1) Сам Господь после крещения был смущен, подобно нам, поэтому удалился «с зверьми»<sup>95</sup> в пустыню, где, после того, как он победил их и их господ, показав тем самым, что он истинный царь, ангелы служили ему. (2) Ангелы служили тому, кто, будучи во плоти, правил ими. (3) И нам надлежит облачиться в доспехи Господа, «оружие, которое отражает дьявольские стрелы», – как сказал апостол, для того, чтобы тело и душа сделались неуязвимыми.

### **Знаки Спасения**

(86,1) Когда ему принесли монеты и спросили, чьи они, Господь ничего не ответил, но спросил только: – Чьи образ и надпись? – Когда же ему ответили: – Кесаря», – то он сказал: – Ему и отдайте.<sup>96</sup> (2) Подобным же образом, [силою] Христа написано на верном имя бога, и дух является его образом. И как неразумные животные, помеченные печатью хозяина, узнаются по ней как его собственность, так же и верная душа получает печать истины и несет «метку Христа». (3) Именно о них говорится как о «детях, спящих в кровати» и о «разумных девах», вместе с которыми те, кто опоздал, не войдут «в заранее приготовленное благо, увидеть которое жаждут ангелы».<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Мк. 1: 13.

<sup>96</sup> Ср. Мф. 22: 20 сл.

<sup>97</sup> Ср. Мф. 25: 1; I Кор. 2: 9; I Петр. 1: 12.

## «ГНОСТИКИ ИППОЛИТА»

Из всего разнообразия материала, содержащегося в «Опровержении всех ересей» Ипполита, я привожу ниже несколько глав, в которых рассказывается о различных, однако во многих отношениях родственных, гностических учениях о космосе, человеке и конце истории. Особенностью этих гностических систем является то, что, во-первых, о них мы знаем только от Ипполита (за исключением сетиан, упоминаемых и другими ересиологами, однако учение сетиан у Ипполита в корне отличается от того, что мы знаем из других источников) и, во-вторых, все они учат о трех исходных началах. Кроме того, авторы этих систем примечательны повышенным по сравнению с другими гностиками вниманием к греческой философско-мифологической традиции, а также только косвенным образом связаны с христианством, и в некоторых случаях иудео-христианские мотивы выглядят вторичными по отношению к основной системе. То есть в ряде случаев мы имеем дело с христианской адаптацией гностического мифа. В данной главе речь идет о четырех гностических школах, которые Ипполит условно называет наассенами, ператами, сетианами и докетистами и не связывает с конкретными именами. В последующих главах публикуются выдержки из трактата «Великое восстановление», который Ипполит приписывает Симону Магу, пересказ учения Монойма Араба и книга «Барух» Юстина-гностика.

В центре гностического учения – эсхатология.<sup>1</sup> Главная задача «избранного» гностика состоит в том, чтобы найти выход из этого мира (собственными усилиями и при помощи небесного спасителя), «избежать гибели» (V 17,4–7 и в других местах) и «никогда более не возвращаться в этот изменяющийся космос» (VI 14,6). Однако что делает этот космос изменчивым и непригодным для жизни? Некое злое, хаотическое начало, в различных текстах появляющееся под различными именами. Именно с ним вступает в космическую борьбу Спаситель, и мотив этот универсален для большинства мифологических систем. Силы космоса, боги и избранный ими герой (такой как Мардук, Индра, Ваал или Геракл) вступают в борьбу с силами хаоса, которые грозят уничтожить космический порядок. Именно он по праву победителя затем становится, с согласия остальных богов, царем спасенного мира. Во многих мифах эта борьба описывается как постоянная, в некоторых случаях герой проигрывает (как это представлено в книге «Барух»). Спаситель мира должен все время охранять мир, поскольку силы хаоса могут проснуться в любую минуту и нанести роковой удар. Даже в относительно стабильной египетской мифологии гигантский дракон или змей

---

<sup>1</sup> Опыт изучения этих гностических учений в эсхатологической перспективе см. в моей статье Афонасин 2006.

Апофис, или Апеп, воплощение хаоса, все время стремится вырваться наружу.<sup>2</sup> Однако гностические авторы идут дальше. В духе иранской и иудейской апокалиптической традиции<sup>3</sup> они говорят не просто о достижении некоторого баланса между силами космоса и хаоса. Задачей спасителя является полное уничтожение самого источника хаоса. Его цель – не временная победа, но полное и окончательное спасение совершенных, установление идеального порядка (в некоем умопостигаемом космосе – Плероме), и разрушение хаотического начала – если не актуально злого, то, в лучшем случае, крайне нестабильного и подверженного злу. Сценарии различны, но подобный конец им представляется неизбежным. Примечательно, что в отличие, например, от системы школы Валентина, в данных текстах космическая борьба ведется силами, в меньшей степени персонифицированными, что подчеркивается различными естественнонаучными аналогиями, коими изобилуют приводимые ниже тексты.

Перевод выполнен по изданию Markovich 1986; с учетом Völker 1932; Simonetti 1993; и сверен с английским переводом Haardt 1971; Foerster 1972. С. Месяц (Институт философии РАН) и А. Щетников (Новосибирск) высказали много полезных замечаний, позволивших прояснить темные места и улучшить перевод, за что хочется выразить им искреннюю признательность.

## 1. Наассены

Hippolytus, Refutatio V 6,3–11,1 (с сокращениями)

(6,3) Настало время обратиться к тем сочинениям (πραγματεῖαν), которые у нас есть, и начнем мы с тех, которые имеют наглость славить источник заблуждений, змея, и изобретших эти речи по его вдохновению. Иереями и защитниками (προστάται) этого учения являются, прежде всего, так называемые наассены (Ναασσηνοί), получившие это имя благодаря еврейскому языку, поскольку «наас»<sup>4</sup> по-еврейски означает «змея». (4) После этого они назвали себя «знающими» (γινωστικοῦς), утверждая, что единственные познали «глубины».<sup>5</sup> Многие другие откололись от них, разделив ересь на множество вариантов, хотя в действительности исток у нее один, и одна и та же история рассказывается ими под различными именами, как это собирается показать [мое] рассуждение.

<sup>2</sup> Об этом рассказывается в египетской *Книге о низвержении Апофиса*, Bremmer-Rhind Papyrus, British Museum. В книге приводятся различные заклинания, которые нужно произносить, чтобы успокоить змея.

<sup>3</sup> См. об этом, к примеру, Cohn 2001, 105–115 («From combat myth to Apocalyptic faith»), 163–193 («Jewish Apocalypses»).

<sup>4</sup> В действительности: *nahash*.

<sup>5</sup> Ср. Откр. 2: 24; Климент, *Строматы* V 88,5.

В своей доктрине они превыше всех почитают Человека и Сына Человеческого (ср. Пс. 8: 5). (5) Человек этот двуполоый (ἀρσενόθηλος) и именуется ими Адамантом (Ἀδάμας).<sup>6</sup> В его честь сочинили они множество гимнов, и эти гимны, вкратце, сводятся к следующему: «От тебя, отец, и через тебя, мать, два бессмертных имени, родители эонов, житель (πολίτα) небес, славный Человеке». (6) Они разделяют его, как Гериона,<sup>7</sup> на три части: умную, душевную и брентную (τὸ νοερόν, τὸ ψυχικόν, τὸ χοϊκόν), и думают, что знание его есть начало способности познания бога, говоря так: «Начало совершенства – это знание Человека, однако полное совершенство – это знание бога». (7) По его<sup>8</sup> словам, все эти умные, душевные и брентные [элементы] соединились и сошлись вместе в одном человеке Иисусе, рожденном Марией. И он говорит, что эти три человека вместе возвещали из своих особых сущностей об одном и том же, но каждый делал это для своих. Потому что космос, по их представлению, населяют три рода (γένη) существ – ангельские, душевные и брентные (ἀγγελικόν, ψυχικόν, χοϊκόν), и им соответствуют три церкви (ἐκκλησίαι), имена которых: избранная, призванная и поработанная (ἐκλεκτή, κλητή, αἰχμάλωτος).

(7,1) Вот некоторые главы из многих речей, переданных, как они говорят, Мариам Иаковом, братом Иисуса...<sup>9</sup> Основой их системы является учение о человеке Адаманте, о нем, по их словам, говорится в их сочинениях...

(3) Первыми, согласно эллинам, людей произвела Земля (Γεя), принося благородный плод, ибо она желала стать матерью не бесчувствен-

---

<sup>6</sup> Речь идет о Первом Человеке, по образу которого создан Адам. Еврейское Адам в греческом не склоняется.

<sup>7</sup> См. ниже (8,4), где Ипполит или его источник предлагает «этимологию» этого термина: «ἐκ γῆς ῥέοντα» «текущий из земли».

<sup>8</sup> Здесь и далее Ипполит иногда говорит о своих оппонентах во множественном, иногда в единственном числе. Я сохраняю большую часть этих ссылок, зачастую, вероятно, произвольных, однако могущих содержать указания на реальный источник.

<sup>9</sup> Так обычно начинаются гностические откровенные книги (см., к примеру, *Апокриф Иоанна*). Далее Ипполит пересказывает содержание этого текста, вероятно, со значительными отступлениями. Из дальнейшего текста становится ясно, что речь идет о некоем *Евангелии Египтян*. Примечательно, что сочинение с таким названием цитирует Климент Александрийский, и один из трактатов из Наг Хаммади тазывается так же, однако оба эти текста с трудом соотносятся с источником Ипполита.

ных растений или неразумных животных, но рассудительных и боголюбивых существ. (4) Однако трудно сказать, говорит он,<sup>10</sup> то ли первым возник Алалкоменей у беотийцев за Кефисидским озером, то ли это была божественная раса Куретов с горы Ида, то ли фригийские Корибанты, которых первыми увидело солнце, прорастающими как ветви, то ли Аркадия первой увидела Пеласта, жившего там до прихода эллинов, то ли Элевсин увидел Диавла, обитателя Рарии, то ли Лемнос в тайных оргиях породил Кабира, прекрасное дитя, то ли Пеллена Флегреанская – Алкионея, древнейшего из гигантов. (5) Ливийцы называют первым среди рожденных Иарбанта, поднявшегося из сухих равнин и первым вкусившего сладких желудей Зевеса. А в Египте говорят, что Нил, который вплоть до сегодняшнего дня насыщает жиром и оживотворяет египетский ил, произвел на свет живые существа, облеченные в плоть влажным теплом. (6) Ассирийцы считают [первым человеком] Оанна, питающегося рыбой, а халдеи – Адама. По их словам, это был тот самый человек, которого произвела одна лишь земля. И он лежал бездыханный и бездвижный, не содрогаясь, подобно статуе, будучи образом того небесного Человека Адаманта, которого они воспевают в гимнах.<sup>11</sup> Его сотворили многие силы, которые они подробно описывают.

(7) Поэтому, чтобы небо окончательно одержало победу над этим великим человеком, «от которого» происходит, как они говорят, «каждый род, поименованный на земле и на небе» (ср. Ефес. 3: 15), ему была дана душа, чтобы через эту душу находящееся в подчинении изваяние (τὸ πλάσμα) этого великого, прекраснейшего и совершенного человека – ибо так они его называют – могло испытывать страдание и нести наказание. (8) И снова спрашивают они: что есть душа, откуда она, какова ее природа, чтобы, войдя в человека и дав ему возможность двигаться, она подчинила [себе] и казнила изваяние совершенного человека? И снова в своих поисках они обращаются не к писанию, а к тайным книгам. Душу, как они говорят, трудно найти и постичь, поскольку она никогда не ос-

---

<sup>10</sup> Создается впечатление, что Ипполит копирует эти достаточно известные сведения о греческой мифологии из какого-то стандартного источника, возможно, подобного тому, который доставил аналогичные данные Клименту Александрийскому. См., например, его рассказ о первых изобретателях среди разных народов в Strom. I,74 sq. и многих других местах. Однако не исключено, что эти мифологические данные охотно использовались и самими составителями гностических сочинений, то есть Ипполит продолжает пересказ гностической книги.

<sup>11</sup> Ср. фрагмент А Валентина (Климент, *Строматы* II 36,2–4).

тается в одном и том же очертании или в одной и той же форме, не пребывает в одном и том же состоянии (οὐ γὰρ μένει ἐπὶ σχήματος οὐδὲ μορφῆς τῆς αὐτῆς πάντοτε, οὐδὲ πάθους ἑνός), а потому невозможно постичь ее природу и понять ее сущность. (9) Эти и подобные многочисленные заблуждения находят они в книге, именуемой *Евангелием Египтян*. И они пребывают в замешательстве, как и другие язычники, будучи не в силах решить, происходит ли душа от Предсущего (ἐκ τοῦ προύοντος), или от Самородного (ἐκ τοῦ αὐτογενοῦς), или от изливающегося Хаоса (ἐκ τοῦ ἐκκεχυμένου χάους). Впрочем, задумав осуществить трехчастное деление человека, они прибегают к ассирийским ритуалам. Ведь именно ассирийцы первыми начали учить о том, что душа состоит из трех частей, оставаясь при этом единой.

(10) Всякая природа, говорят они, стремится к душе, хотя и по-разному. Душа является причиной всего возникающего, так как все питающееся и растущее нуждается в душе. Ничто, как он говорит, не в силах питаться и расти, не имея души. Даже камни, как он утверждает, имеют душу,<sup>12</sup> ибо обладают способностью увеличиваться, а увеличение не может произойти без питания – в самом деле, все увеличивающееся увеличивается благодаря прибавлению, а прибавление вызвано пищей питающегося. Так что, по его словам, всякая природа «поднебесных, наземных и подземных вещей» нуждается в душе. (11) Ассирийцы называют душу Адонисом или Эндимионом. Когда она зовется Адонисом, как он говорит, душу с этим именем любит и желает Афродита. (А Афродита, согласно им, означает рождение.) (12) Когда же Адониса любит Персефона, еще именуемая Корой, душа становится мертвой, отделенной от Афродиты, то есть от рождения. Когда же Селена желает Эндимиона и испытывает любовь к форме,<sup>13</sup> то в этом случае, как он говорит, в душе нуждается само высшее творение. (13) Когда же Мать богов, любя Аттиса, оскопляет его, тогда, по его словам, блаженная природа надмирных и вечных сущностей призывает к себе наверх мужскую силу души. (14) Человек, по их словам, двупол (ἀρσενόθηλος). В соответствии с подобным учением соитие женщины с мужчиной оказывается чрезвычайно скверным и отвратительным [делом]. (15) И Аттис, *говорит [наассен?]*, был оскоплен, то есть отделен от находящихся внизу бранных частей творения (ἀπὸ τῶν χοϊκῶν τῆς κτίσεως κάτωθεν <ἐχωρίσθη> μερῶν), и отправился вверх к вечной сущности, где нет ни

<sup>12</sup> Cf. Демокрит, fr. 68 A 164 DK.

<sup>13</sup> Или «формации» – Foerster–Wilson.

мужского, ни женского, но новое творение (καὶνὴ κτίσις),<sup>14</sup> «новый человек» (Ефес. 2: 15; 4: 24; II Кор. 5: 17), двуполоый...<sup>15</sup> А что они именуют «вышним», я покажу, когда достигну подходящего места [их сочинения]. (16) Но они утверждают, что Рея – это не совершенно изолированная, но – как я могу сказать – всеобщая природа. И это, заявляют они, есть то, что утверждено Словом (Логосом): «Ибо невидимое его, видимо из создания мира, постигаемое посредством того, что он сотворил, даже его вечная сила и божество, так что нет у них оправдания. Поскольку, зная бога, они не прославили его как бога, и не возблагодарили, но их глупое сердце осуетилось. (17) Ибо называя себя мудрыми, они сделали глупы, и славу нетленного бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся... Поэтому предал их бог постыдным страстям: женщины их заменили естественное употребление противоестественным». Однако, что такое, согласно им, естественное употребление, мы объявим в другом месте. «Подобно и мужчины, оставивши естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая безобразное», – (18) слово «безобразное» означает, согласно им [наассенам], первую и благословенную сущность, лишенную формы, являющуюся причиной всех очертаний тем вещам, которые оформлены в фигуры, – «и получая в самих себе должное воздаяние за свое заблуждение» (Рим. 1: 20–27). (19) Эти слова, сказанные Павлом, описывают, по их мнению, всю их школу и сокровенное таинство блаженного наслаждения. Ибо обещание омовения есть не что иное, как введение того, кто омыт в животворной воде и умащен невыразимым умещением (как его введением), в неиссякающее блаженство.

(20) Но они утверждают, что в пользу их учения должно приводить не только свидетельства из таинств ассирийцев, но и из таковых у фригийцев относительно счастливой природы – скрытой и, однако, в то же время отверстой – вещей возникших и приходящих в существование, и тех, что еще будут, – счастливой природы, которая, говорит он, есть небесное царство, которое следует искать внутри человека. И касательно этой природы они оставили ясный отрывок, находящийся в Евангелии,

<sup>14</sup> Cf. Nag Hammadi Codex (здесь и далее NH) II 2, 37.29; Климент, *Строматы* III 92,2–93,1 (фрагмент некоего *Евангелия Египтян*); *Corpus Hermeticum* IV, fr. 24.8 (Nock); Филон, *О сотворении мира* 134.

<sup>15</sup> Далее Ипполит приводит пространную выдержку из Рим. 1: 20–27, говоря, что гностики также ссылаются на этот текст в подтверждение своих слов.

озаглавленном «от Фомы», говоря так: «Ищущий меня, найдет меня среди отроков от семи лет, ибо сокрытый там, на четырнадцатый год я покажусь». Это, однако, не есть учение Христа, но Гиппократ, который использует такие слова: «Семилетний ребенок – это половина отца». (21) И вот так они, помещая производительную природу вселенной в причинное семя, и удостоверившись в [афоризме] Гиппократ о том, что семилетний ребенок – это половина отца, утверждают, что в 14 лет, согласно Фоме, он покажется. Это у них говорится о невыразимом и таинственном Логосе. (22) Они утверждают, что египтяне, которые после фригийцев, как установлено, древнее всех прочих людей, и которые, по их собственному признанию, первыми объявили всем прочим людям обряды и оргии, одновременно всех богов, а равно виды и энергии [вещей], имеют священное и благоговейное, и для непосвященных – невыразимые таинства Изиды. (23) Последние, однако, суть не что иное, как то, что она – в семислойных одеяниях и траурном платье искала и унесла – гениталии Осириса. Они говорят, что Осирис – это вода. Но природа в семи одеяниях, обернутая и облаченная в семь мантий эфирной ткани, – ибо так они именуют блуждающие звезды, аллегорически обозначая их эфирными одеяниями, – есть, так сказать, изменчивое рождение, и представлена как творение, измененное посредством несказанного и неопишуемого, и непостижимого и не имеющего формы. (24) И это, говорят [наассены], есть то, о чем сказано в писании: «Праведные упадут семь раз, и поднимутся снова» (Притч. 24; Лк. 17: 4). Ведь эти падения, говорит он, суть изменения звезд, движимых тем, кто движет всё.

[Этот сюжет далее подробно развивается с привлечением персонажей греческой, египетской и «фригийской» мифологии, цитируются Гомер и Эмпедокл. Мы вынуждены оставить эти пространные рассуждения в стороне, вычленив только то, что непосредственно касается наассенов. Создается также впечатление, что Ипполит в этом разделе соединяет в одну две гностические системы или же привлекает дополнительный источник. Далее Ипполит сообщает следующее.]

(8,1) ...По их словам, говорящий, что космос происходит из одного [начала], ошибается, а полагающий, что из трех, – говорит истину, поскольку сможет доказать это для мира в целом. (2) В самом деле, говорит он, одна природа есть блаженная природа благословенного высшего Человека Адаманта; вторая – смертная, находящаяся внизу; третья – тот оказавшийся в горнем мире неподвластный царю род, к которому принадлежит и Мариам ищущая, и великий мудрец Иофор, и

Сепфора смотрящая, и Моисей, род которого не в Египте, поскольку дети у него родились в Мадиае...

(9,11) ...Эти люди поклоняются только наасу и потому называются наассенами. (12) Наас же – это змей, и потому, как они говорят, все храмы на земле называются «наос» от имени «наас» (ναός ἀπό τοῦ νᾱός). Именно во имя нааса учреждаются каждая святыня, каждый ритуал и таинство. Вы не найдете на свете ни одного ритуала, для которого не создавался бы храм и в котором не упоминался бы наас, от которого этот храм и происходит.

(13) Этим змеем, по их словам, является влажная сущность, как учил и Фалес Милетский; и ничто из сущего – будь то смертное или бессмертное, одушевленное или неодушевленное – не может составиться без него. Ему подлежит все, и он есть благо, и заключает в себе «как в роге единорога» красоту всех вещей, и придает всему сущему зрелость и миловидность сообразно с природой и особенностью каждого... (19) К этой воде, говорит он, стремится всякая природа и берет от нее свою сущность, ибо каждой природе от этой воды достается то, что более всего ей соответствует, не в меньшей мере, нежели железо стремится к магниту...

(10,1) Вот (в заключение) один краткий пример из их пространственных сочинений...

*«Первородный Ум был общим законом всего,  
Изливающийся вовне (χυθῆν) Хаос стал вторым после него.  
Третьей была Душа, исполнительница закона.  
Приняв форму оленя [?], она тяжело трудится, играя со смертью:  
То она из дворца взирает на свет –  
то стенает, брошенная в пещеру,  
то ликует – то плачет,  
то судит – то судима,  
то умирает – то возрождается.  
Она мечется и страдает  
и, заблудившись в поисках выхода,  
впадает, несчастная, в лабиринт бед.<sup>16</sup>  
Говорит Иисус: “Отец,  
Плох ее путь, он ведет к земле,  
все дальше от твоего Духа.*

---

<sup>16</sup> Текст реконструирован.

*Она стремится избежать горечи Хаоса,  
но не знает пути к свободе.  
Поэтому пошли меня, Отец,  
взяв печати, я снизойду,  
проникну через все Эоны,  
открою все мистерии и тайны  
и покажу лики богов.  
Я покажу ей сокрытый доселе  
святой путь, называемый гносисом».*

(11,1) Такковы сочинения наассенов, которые именуют себя гностиками.

## 2. Ператы

Hippolytus, Refutatio V 12,1–17,13 (с сокращениями)

(12,1) Существует и другая ересь – ператы (ή Περαιτική) – «основателями которой были Акемв Каристийский (Ἀκεμβίης ὁ Καρύστιος) и Евфрат Ператик (Εὐφράτης ὁ Περαιτικός)» – чья хула на Христа была скрыта в течение многих лет. Однако ныне пора сделать явными их тайные доктрины.

Они утверждают, что космос един, однако имеет три части. (2) Первая часть их трехчастного деления подобна некоему единому началу, как бы великому источнику (πηγὴ μεγάλη) [всего], который может быть поделен логосом [в уме?] на бесконечное число разделов (εἰς ἀλείρουσ τῷ λόγῳ τμηθῆναι τοιὰς δυναμένῃ). Первым и наиболее важным разделом, по их мнению, является троица (τριάς), первая часть которой называется «совершенное благо» и отеческое величие (μέγεθος πατρικόν). Вторая часть их троицы подобна бесконечному множеству сил, возникших самостоятельно. Третья часть есть особенное (ιδικόν). (3) При этом первая часть, будучи совершенным благом, есть нерожденное, вторая есть [благо] возникшее само по себе, а третья – рожденное (τὸ μὲν πρῶτον ἀγέννητον, ὅπερ ἐστὶν ἀγαθὸν <τέλειον>. τὸ δὲ δεῦτερον [ἀγαθὸν] αὐτογενές. τὸ <δὲ> τρίτον γεννητόν). Следовательно, они явным образом вводят трех богов, три логоса, три ума и трех чело-век, ибо в каждую часть космоса, получившуюся в результате их деления, они помещают богов, логосы, ум, людей и все остальное.

[Далее Ипполит сообщает, что с целью спасения мира («всех его трех разделов») и завершения творения (которое иначе было бы неполным) от первого начала во времена Ирода в этот мир пришел Христос, в трех телах которого совместились все три основные части мира. В этом смысле он является совершенным

существом. Он спасет тех, кто по ошибке оказался в этом мире, и победит те силы, которые замышляют против него. Два высших начала будут в результате восстановлены, а третье, смертное начало, погибнет. Эта теория является достаточно типичной для многих гностических учений, во многом напоминая очерк учения Валентина у Иринейя, и мы не будем здесь на ней останавливаться. Затем Ипполит приводит цитату из некоего текста, представляющую собой спекуляции на астрологические темы, замечая, что все эти учения гностики заимствовали у халдеев, и продолжает свой рассказ о ператах.]

(16,1) Они называют себя ператами, утверждая, что ничто из сущего в мире становления не в силах избежать той судьбы, которая была уготована возникшим вещам в самый момент их возникновения. «Что возникло, то полностью погибнет», – как говорит Сивилла.<sup>17</sup> И только мы, как он утверждает, осознавшие необходимость возникновения и досконально изучившие те пути, которыми человек приходит в мир, одни в силах пройти насквозь и беспрепятственно миновать уничтожение (περάσσαι τῆν φθοράν). (2) Уничтожение, по его словам, есть вода, поскольку ничто не может разрушить мир быстрее воды. Вода, окружившая снаружи пределы мира (ἐν τοῖς προαεταίοις), есть, как они говорят, Кронос. Кронос – это сила водной поверхности (δύναμις ὑδατόχρους), и этой силы не может избежать ничто находящееся в становлении. (3) Кронос – причина того, что все возникающее подвержено уничтожению, и не найдется такого возникновения, которому бы Кронос не препятствовал. Он есть та самая вода, которой, по словам поэтов, боятся и боги.

*«Будьте свидетели мне, о земля, беспредельное небо,  
Стикса подземные воды, о вы, величайшая клятва,  
Клятва ужасная даже богам...»*<sup>18</sup>

(4) И не только поэты, но и мудрейшие из греков, как он говорит, понимали это. Один из них – Гераклит, по словам которого «душам смерть – воды рождение».<sup>19</sup> Именно такая смерть, утверждает он, постигла египтян в Красном море вместе с их колесницами (Исх. 14). Потому что египтяне, по его словам, – это все, кто не обладает знанием (гнозисом). И выйти из Египта означает покинуть тело. Дело в том, что Египет они считают телом. Перейти Красное море – значит перейти воду уничтожения, которая есть

<sup>17</sup> *Oracula Sibyllina*, fr. 3 V 1, ed. J. Geffenken (Leipzig, 1902), см. *Книги Сивилл*, пер. М. и В. Витковских (М., 1996), 155.

<sup>18</sup> Гомер, *Илиада* XV, 36–38.

<sup>19</sup> Гераклит, fr. 66 Marcovich (36 DK); *Orphica*, fr. 226 Kern; cf. Климент, *Строматы* VI 17,1–2.

Кронос. Достичь пределов Красного моря – значит прийти до пределов становления. Войти в пустыню – значит оказаться вне становления – там, где собраны вместе все боги уничтожения и бог спасения.

(17,1) ... Чтобы в сокращенном виде изложить все их учение, нужно добавить следующее. Все сущее – это Отец, Сын и материя. И каждое из этих начал содержит в себе бесчисленные силы. (2) Сын, или Логос, располагается посередине между (μέσος) Отцом и материей и является змеем (ὁ ὄφις), который вечно перемещается между неподвижным Отцом и движущейся материей. То он обращается к Отцу и вбирает в себя силы (τὰς δυνάμεις εἰς τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ), то, вобрав силы, поворачивается к материи, и последняя, будучи сама по себе лишена какого-либо качества и формы (ἄλοιοσ οὐσα καὶ ἀσχημάτιστοσ), получает от Сына отпечатки идей ἐκτυλοῦται τὰσ ιδέασ), которые тот, в свою очередь, получил от Отца. (3) Сын получает от Отца отпечатки неизреченно, несказанно и неизменно... (5) Как художник, не отнимая ничего у животных своею кистью, перемещает их формы на картину, так и Сын своею силой передает образы Отца (τοὺσ πατρικοὺσ μεταφέρει χαρακτήρασ) материи. Так что Отец есть и все здешнее, и ничто.<sup>20</sup> ... (7) Поэтому когда Спаситель говорит: «Отец ваш небесный» (Мф. 7: 11), он, по их словам, имеет в виду того Отца, от которого Сын получает образы и передает их сюда. Когда же он говорит: «Ваш отец был человекоубийца от начала» (ср. Ин. 8: 44), то имеет в виду правителя и оформителя [демиурга] материи, который, взяв переданные Сыном образы, воссоздал их здесь.<sup>21</sup> Он – человекоубийца от начала, потому что его трудами создана смерть и разрушение. (8) Поэтому никто, как он говорит, не может ни спастись, ни подняться вверх без помощи Сына, который есть Змей. Потому что как он низвел сверху образы Отца, так и опять возведет их наверх, перенеся отсюда туда, после того, как эти образы пробудятся ото сна, вернут себе память и из не сущих станут сущими. (9) Вот что означают слова [Спасителя]: «Аз есмь дверь» (Ин. 10: 7), ведь он переносит [упомянутые образы], опирая у уснувших взоры глаз. Так же как нефть притягивает к себе отовсюду огонь и ничто иное, (10) или как магнит притягивает железо и кроме него ничего, или как одна только пыль привлекается янтарем, так же и Змеем привлекается назад из космоса один только совершенный и единосущный род, прежде ниспосланный

<sup>20</sup> Cf. Refutatio VIII 13,4 (Monoimus); VII 25,6 (Basilides).

<sup>21</sup> Образ Отца – это, прежде всего, человек. Поэтому-то Демиург материального мира назван здесь «човекоубийцей».

им вниз. (11) В качестве пояснения они приводят анатомию головного мозга: сам мозг они сравнивают с Отцом в силу его неподвижности, а мозжечок – с Сыном из-за того, что он движется и имеет форму змеи (δρακοντοειδή). (12) Мозжечок беззвучно и незаметно (ἀρρήτως καὶ ἄσημάντως) втягивает в себя через шишковидную железу духовную и животворную сущность, текущую из коры головного мозга.<sup>22</sup> Приняв эту сущность, мозжечок подобно Сыну без слов передает идеи материи, что означает, что по спинному мозгу растекаются семя и роды родившихся телесным образом. (13) При помощи такого примера им кажется удобным сообщать свои неизреченные, без слов передаваемые таинства.

### 3. Сетиане

Hippolytus, Refutatio V 19,1–22,1 (с сокращениями)

(19,1) Посмотрим теперь, что говорят сетиане (Σηθιανοί). Они полагают, что существуют три определенных начала (τρεις ἀρχαὶ περιωρισμένας) универсума (τῶν ὅλων) и что каждое из этих начал обладает бесчисленными силами. Говоря о «силах», они, по-видимому, желают, чтобы слушатель понял их таким образом: все, что ты постигаешь мыслью или же оставляешь непомысленным, – всем этим от природы способно стать каждое из начал, так же как человеческая душа [может воспринять] всякое так или иначе преподанное ей искусство. (2) К примеру, как он говорит, этот ребенок может стать флейтистом, если будет отдан в ученики флейтисту, геометром, если будет учиться у геометра, грамматиком – если пойдет к грамматнику или каменщиком – если станет учеником каменщика. То же самое происходит в случае с другими искусствами. А сущностью начал, как он говорит, являются свет и тьма, между которыми располагается чистый дух. (3) Этот дух, помещенный между тьмой внизу и светом сверху, не подобен дуновению ветра или легкому дыханию, которое можно было бы помыслить, но скорее напоминает запах фимиама или смеси ладана, и является тонкой силой, все проникающим ароматом, неопишуемым словами.<sup>23</sup> (4) Итак, поскольку

<sup>22</sup> Этот пассаж выдает знакомство ператов с сочинениями Галена. Ср. *Galeni de usu partium*, ed. G. Helmreich, Leipzig: Teubner, 1907, 1909, v. 3, 667, 4–12.

<sup>23</sup> Аналогичную метафору встречаем в *Парафразе Сема* из Наг Хаммади (NH VII 1, 1, 26–28). Ср. Ириней, *Против ересей* I 30,1. И действительно, в заключение своего описания доктрины сетиан Ипполит (V, 22,1,3) говорит, что все это можно найти в сочинении, озаглавленном *Парафраз Сема*. Проблема,

свет находится вверху, а тьма внизу, а между ними, как я уже сказал, располагается дух такого рода, то свет, подобно солнечным лучам, освещает сверху лежащую под ним тьму; а благовоние духа, занимающего среднее положение, разносится и распространяется повсюду – так разносится знакомое нам благовоние от брошенного в огонь ладана. (5) Поскольку такова сила разделенных натрое начал, то сила духа вместе с силой света присутствуют в лежащей под ними тьме.

Но тьма – это вода, внушающая, по его словам, ужас. В нее попадают и в ее природу преобразуются свет вместе с духом. (6) Эта тьма не лишена сообразительности, но вполне разумна (ἀσύνετον οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ φρόντιον παντελῶς). Ей известно, что если тьму лишить света, то она станет пустынной, темной, неосвященной, бессильной, бездеятельной и слабой.<sup>24</sup> Поэтому она прилагает все свое разумение и сообразительность для того, чтобы удержать в себе сияние и искры света, равно как и аромат духа. (7) Он утверждает, что образ (εἰκόνα) природы этих начал можно усмотреть на человеческом лице: глазной зрачок темен по причине вод, которые находятся под ним, однако светится благодаря духу. Как тьма спорит с сиянием, стараясь удержать в своем подчинении искры света, чтобы иметь возможность видеть, так свет и дух оспаривают [у нее] свою силу и спешат подняться и вернуть себе те силы, которые смешались с темной и внушающей ужас водой, лежащей внизу.

(8) Все силы этих трех начал, бесконечнократно бесконечные по числу, по природе являются разумными и мыслящими. Будучи разумными и мыслящими, они образуют неисчислимое множество, ибо если предоставить их самим себе, все они будут пребывать в покое, (9) если же одна сила приблизится к другой, то неравенство при их взаимодействии породит некое движение, а из движения – энергию, оформленную взаимодействием сблизившихся сил. (10) Дело в том, что взаимодействие сил, подобно оттиску от удара печати (τύπος ἀπό πληγῆς σφραγίδος), сравнимо с запечатлением в воске вносимых в него сущностей. Итак, поскольку силы трех начал бесконечны по числу, а бесчисленные силы порождают бесчисленные взаимодействия, то с необходимостью возни-

---

однако, в том, что различия между этими двумя вариантами гностического учения (в особенности в разделе об антропологии) все-таки слишком велики, что не позволяет объявить коптский гностический трактат непосредственным источником Ипполита. Речь может лишь идти о близких параллелях. Возможно, что источник Ипполита является христианизированным вариантом более древнего *Парафраза Сема* из Коптской гностической библиотеки.

<sup>24</sup> Подобное же говорится в *Парафразе Сема* (NH VII 1, 3, 19–26).

кают отпечатки бесконечного числа печатей (σφραγίδων εἰκόνες). И эти отпечатки (εἰκόνες) суть виды (ιδέαι) различных живых существ. (11) Первое великое взаимодействие трех начал произвело вид великой печати μεγάλης ιδέα σφραγίδος) – небо и землю. Небо и земля имеют очертания (σχήμα) матки с пуповиной посередине.<sup>25</sup> Желаящий понять этот образ, как он говорит, может подробно рассмотреть матку какого-либо беременного животного, и он увидит точную копию земли, неба и того, что между ними. (12) Итак, образ неба и земли, возникший в результате первого взаимодействия, подобен матке. Однако бесчисленные силы, расположенные между небом и землей, продолжили свое взаимодействие. В результате каждого такого взаимодействия возникла и отпечаталась та же самая подобная матке печать земли и неба. В самой земле от этих бесчисленных печатей зародились бесконечные множества разных животных. (13) И во всех этих бесчисленных живых существах, живущих между небом и землей, было посеяно и распределено вместе со светом благоухание духа.

Далее: из воды первым родилось [новое] начало: сильный и порывистый ветер – причина всякого возникновения. Вызвав сотрясение вод, он поднял из них волны. (14) А движение волн (κυμάτων), словно бы некая страсть, является естественным началом зачатия (ἐγκύμωνα) человека или ума, когда это движение, возбужденное страстью духа, устремляется к рождению. Когда такая волна, поднятая из воды ветром и сделавшаяся чреватой, заполучает в себя плод своего хотения, то она тем самым удерживает рассеявшийся горный свет вместе с благоуханием духа, (15) то есть ум, оформившийся в различные виды (οὐν μετορφωμένον ἐν τοῖς διαφόροις εἶδεσιν). Этот ум есть совершенный бог, нисшедший от нерожденного горнего света и духа в человеческую природу словно бы в некий храм, рожденный из воды благодаря ее естественному волнению и движению ветра. Соединившись и смешавшись с телами подобно соли в возникших вещах или свету во тьме, он спешит освободиться от телесного и, будучи не в силах найти для себя освобождение и выход (16) (ведь он – только малая искра, отделившаяся от пришедшего свыше светового луча и смешавшаяся с телами), он «взывает из вод многих», как говорится в псалме.<sup>26</sup> Поэтому горный свет не перестает думать и заботиться о том, как и каким способом освободить

<sup>25</sup> Эта метафора также встречается в *Парафразе Сема* (4, 24 et passim).

<sup>26</sup> Текст испорчен, этот вариант прочтения предложен в издании Марковича. Ср. Пс. 28: 3, а также ранее у Ипполита: *Refutatio V* 8,15 (о наассенах) и X 11,9.

разум от горестной смерти и телесной темноты, то есть от дольного отца (τοῦ πατρὸς τοῦ κάτω) – ревущего и вздымающего волны ветра, который родил для себя совершенного сына – ум (γεννήσας νοῦν τέλειον υἱὸν ἑαυτῷ), хотя по природе тот ему и не свойственен (οὐκ ὄντα ἴδιον αὐτοῦ κατ' οὐσίαν). (17) На самом деле это был нисшедший сверху луч совершенного света, захваченного темной, ужасной, горькой и грязной водой. И этот свет есть светоносный «дух», который «носился над водою» (ср. Быт. 1: 2)...<sup>27</sup> (18) Ветер, дующий резкими и сильными порывами, подобен хвосту змея. Он крылат, и от этого ветра, то есть от змея, произошло вышеописанным образом начало рождения (ἡ ἀρχὴ τῆς γεννήσεως), ибо все сущие вместе получили от него начало рождения.

(19) Итак, свет и дух оказались, по его словам, заключены в нечистой, вредоносной и беспорядочной матке (μίτραν ἄτακτον), проникнув в которую змей (то есть ветер тьмы, первый рожденный водами) порождает человека. А поскольку нечистая матка не любит и не признает никакой другой формы (εἶδος), (20) то совершенное Слово горнего света уподобилось зверю, то есть змею, и вошло в нечистую матку, обманув ее подобием (τῷ ὁμοιώματι) со зверем, чтобы разорвать оковы, наложенные на совершенный ум, рожденный в нечистоте матки змеем, ветром, зверем, то есть первым существом, порожденным водой...

[Далее Ипполит сообщает, что, по мнению автора текста, в этом состоит смысл воплощения Логоса в девственном чреве. Однако для полного возрождения необходимо еще испить чашу чистой родниковой воды. Следом говорится, что и ветхозаветные книги также подтверждают это учение, в особенности те тексты, где развивается триадическая метафора, такие как «огонь, облако и мрак» (Втор. 5: 22; ср. Исход 10: 22); Адам, Ева и Змей; Каин, Авель и Сиф (Сет), Сим (Сем), Хам и Яфет; три дня творения, три закона (запрещающий, разрешающий и наказывающий) и др. Затем Ипполит говорит, что «все их учение о Логосе происходит от древних теологов, таких как Мусей, Лин и Орфей, особо сведущих в ритуалах и мистериях», и перечисляет несколько орфических произведений<sup>28</sup>. Следующий параграф довольно сумбурен. Причем оказывается, что сам Орфей в «Вакхике» также упоминает о матке, змее и пуповине. Следующая затем краткая ссылка на свидетельство Плутарха об Эмпедокле («из десятой книги Эмпедокла»; эта же книга перечислена в «Каталоге Ламприя» № 43) в сохранившихся произведениях Плутарха не засвидетельствована<sup>29</sup>. Далее следует такой пассаж:<sup>30</sup>]

<sup>27</sup> Следующие две строки испорчены и не понятны. В них снова говорится о космической матке, которая сравнивается с телом животного.

<sup>28</sup> См. *Orphica*, fr. 243 Kern.

<sup>29</sup> Cf. Плутарх, *Moralia* Fr. 24, Sandbach; об этом статья Markovich 1974, 447–451.

(20,6) ...В этом городе [Флиунте] есть портик, на котором до сего дня сохранилось изображение всех упомянутых учений. Вообще говоря, на этом портике много всяких надписей – о них рассказывает Плутарх в десяти книгах об Эмпедокле, но среди множества других есть там и изображение седовласого крылатого старца с поднятым фаллосом (ἐντεταμένην ἔχων τὴν αἰσχύνην), преследующего убегающую от него собакоподобную женщину. Рядом со старцем надпись: «любящийся Фаос» (Φάος ῥυέτης), а с женщиной – «Фикола» (†περη†<sup>31</sup> Φικόλα). (7) Похоже, что, по учению сетиан, «любящийся Фаос» означает свет, Фикола – темную воду, а расстояние между ними – гармонию помещенного между этими началами духа. А имя «любящийся Фаос» означает, как они говорят, течение света сверху вниз. Отсюда можно с полным основанием заключить, что сетиане справляют у себя мистерии, похожие на Великие Флиасии.<sup>32</sup>

(8) О трехчастном делении, по-видимому, свидетельствует и поэт:<sup>33</sup>

*«Натрое все разделено, и досталось каждому царство»,*

в том смысле, что каждое из трех начал получило власть.

(9) А расположенную внизу мрачную воду, куда погрузился свет, чтобы извлечь из плена и вернуть ниспавшую от него искру, многоумные сетиане изображают, заимствовав слова Гомера, который говорит:<sup>34</sup>

*«(10) Будьте свидетели мне, о земля, беспредельное небо,  
Стикса подземные воды, о вы, величайшая клятва,  
Клятва ужасная даже бессмертным, я вами клянусь.»*

То есть, согласно Гомеру, боги считают нижнюю воду чем-то отвратительным и ужасным, что соответствует учению сетиан, утверждающих, что она страшна для ума.

(21,1) Так или подобным образом рассуждают они в многочисленных книгах. И они убеждают своих учеников в необходимости изучать теорию слияния и смешения (τῶ περὶ κράσεως καὶ μίξεως λόγῳ),<sup>35</sup> разра-

<sup>30</sup> Cf. Orphicorum hymni 6.2 et 7; *Orphica* fr. 54 et 78 Kern; *Pap.Gr.Mag.* 4.1748 Preisendanz. Флиунт – это город в Аттике.

<sup>31</sup> Конъектура Марковича. Чтение рукописи затруднено.

<sup>32</sup> Флиасии – это таинства, справлявшиеся в городе Флиунте.

<sup>33</sup> Гомер, *Илиада* XV, 189.

<sup>34</sup> *Илиада* XV, 36–38, пер. Н. И. Гнедича.

<sup>35</sup> «Красис» – это смешение, более тесное, чем «миксис», например взаимопроникновение, растворение и т. д. См. Солопова 2002, 49 сл.

ботанную многими авторами, включая Андроника Перипатетика. (2) Слияние же и смешение, согласно сетянам, происходит таким образом: луч света (τὴν ἀκτίνα τὴν φωτεινὴν) падает сверху, и отдельные мельчайшие искры (τὸν σπινθήρα τὸν ἐλάχιστον) смешиваются (ἐγυκεκρᾶσθαι) с темной водой внизу, объединяются с ней и образуют единую массу (ἐν φύραμά τι), подобно тому, как от разнообразных снадобий, брошенных в огонь, происходит единый запах. (3) Однако знаток, обладающий тонким обонянием, различит в этом запахе различные компоненты, брошенные в огонь: стиракс, смирну и ладан.<sup>36</sup> (4) Используют они и другие аналогии. Так, бронза может быть смешана с золотом, однако есть особый метод, с помощью которого можно разделить эти металлы... (5) Можно и воду отделить от вина, и вообще разделить любую смесь. Можно увидеть это и на примере животных: когда животное умирает, его труп разлагается и после завершения этого процесса исчезает полностью.

Об этот же сказано: «Пришел я не с миром на землю, но с мечом», то есть для того, чтобы разделить и разъединить то, что соединено.<sup>37</sup>

(6) Ибо все, что некогда было соединено, разъединяется и отделяется, каждое отправляясь в свое место. Есть определенное место для живых существ, когда они пребывают в живом состоянии, и есть другое место, куда они отправляются после разделения, однако о нем не знает никто, кроме их самих, уже духовных, не телесных, «чья родина на небесах» вверху<sup>38</sup>...

[Далее следует не очень отчетливый параграф, где повторяется уже встречавшаяся ранее (V 17,9) аналогия с магнитом и железом. Видимо, имеется в виду, что при помощи магнита можно отделить железо от других металлов. Именно таким образом свет может быть отделен от темной воды, а обучение позволяет разуму направляться к Логосу, «как железо к магниту». Затем приводится еще одна аналогия (из Геродота, VI 20; 119,2–3) с методом перегонки нефти с выделением асфальта и песка (который по ошибке называется солью).]

(10) В Персии, в городе Ампе на Тигре, есть колодец, а рядом с ним построена цистерна с тремя стоками. В колодец опускается бурдюк, им

<sup>36</sup> Ср. Refutatio V 19,4; X 11,3; IX 10,8 (= Гераклит, fr. 77 Marcovich, 67 DK).

<sup>37</sup> Высказывание, достаточно распространенное в христианской и гностической литературе, однако толкование своеобразно. Ср. Мф 10: 34; Ириней, *Против ересей* I 3,5; *Евангелие от Фомы*, лог. 16; пс.-Климент, *Recognitiones* 2,26, 6;28, 2;6, 4,6.

<sup>38</sup> Ср. Флп 3: 20; Климент, *Извлечения из Теодота* 54, 3; он же, *Строматы* III 95,3; IV 12,6; *Педагог* III 99,1.

зачерпывается жидкость из колодца, какой бы она ни была, и сливается в цистерну. Когда жидкость, вылитая в цистерну, доходит до стоков, она разделяется, хотя и была вылита в один сосуд. (11) В результате в один сток выходит соль, в другой – асфальт, в третий – масло. Это масло темного цвета, как сообщает Геродот, и терпкого запаха. Персы называют его «радинака» (ῥαδινάκη). (12) Эта иллюстрация, как говорят сетиане, проясняет их учение лучше любых (предыдущих) рассуждений.

(22,1) Как представляется, доктрина сетиан адекватно изложена. Желающий же познакомиться с деталями их учения может обратиться к книге, озаглавленной *Парафраз Сета*. Здесь он найдет все их секреты...

#### 4. Докетисты

Hippolytus, Refutatio VIII 8,2–10,11 (с сокращениями)

(8,2) ...Называющие себя докетистами (Δοκῆταί) придерживаются следующей доктрины. (3) Первый бог подобен семечку фигового дерева, очень маленькому, но беспредельно могущественному, необъятному числом и уже содержащему в себе будущий плод; [как фиговое дерево] он убежище боящегося, укрытие нагому, прикрытие стыда, искомый плод, за которым, как он говорит, ищущий приходил трижды, и не нашел его; потому и проклял он фиговое дерево, так как не нашел на нем сладкого [искомого] плода (Мф. 21: 18 сл.).

(4) И поскольку, в соответствии с этой аналогией, бог, по их представлению, мал и одновременно велик, космос, как они думают, возник таким образом: когда ветви фигового дерева стали мягкими, появились листья, которые можно увидеть, а затем созрел плод, в котором содержится и сохраняется неопределимое и неисчислимое количество семян. (5) Получается, что первой из семени фигового дерева возникла триада: сначала ствол, то есть собственно дерево, затем листья и наконец плод, то есть сама смоква, как об этом уже говорилось. Так из первоначала возникло три эона, три начала всего остального. И об этом не умолчал Моисей, говоря, что слова бога тройственны: «тьма, облако и буря, и более не говорил» (ср. Втор. 5: 22). (6) Ибо, как он полагает, бог не добавил ничего к трем эонам, они же дали начало и поддержку всему возникшему [после них]. При этом сам бог оставался целостным и совершенно отделенным от трех эонов. Приняв на себя функцию начал творения, эоны постепенно увеличились, достигнув значительных размеров и став совершенными. (7) Совершенным же, как считается, является число десять. Так каждый из них стал равным по числу и достоин-

ству, и в совокупности возникло тридцать эонов, каждый из которых включал в себя полноту в виде декады. Друг от друга они [не?] отличаются, каждый из триады равен другому по достоинству, различаясь лишь положением и находясь соответственно на первом, втором и третьем месте. (8) Однако положение порождает в них различие в силе, ибо ближайший к богу, как к семени, стал плодovitее других и, будучи безмерным, отмерил себе в десятикратном размере. Тот же, кто находится во втором положении, будучи непостижимым (ὁ ἀκατάλητος), постиг себя шесть раз. Занявший третью позицию, бесконечно удаленную от своих братьев по причине [изначального] расширения, [хотя непознаваемый, ὁ ἀνενώητος] познал себя три раза и связал себя некоей вечной связью (δεσφόν) единства.

(9,1) Именно в этом смысле, как они полагают, Спаситель сказал: «Вот, вышел сеятель сеять» «и упало на добрую землю и принесло плод, одно во сто крат, другое в шестьдесят, а третье в тридцать». И далее: «Кто имеет уши слышать, да услышит!» (Мф. 13: 3.8.9) – так как не каждому подобает слышать об этом. (2) Эти эоны, как исходные три, так и бесчисленное множество [произошедших от них], – все существа двуполые. Произрастая и увеличиваясь, все они, восходящие к одному источнику, который есть их согласное звучание (συμφωνίας) и единство, превратились в один эон – общее средоточие – и все вместе породили через деву Марию Спасителя; – этот последний пребывает в средоточии [Марии] и во всех отношениях подобен по силе «плоду фигового дерева», хотя и рожден, в отличие от первого и нерожденного семени, давшего начало самому фиговому дереву.

(3) Так эти три эона облачились во всю полноту доблести и святости, как полагают эти люди, как и их порождение – Единородный, ведь он один был рожден от трех безмерных эонов, прошедших три периода (τριενοῦς). Эоны породили его согласным помышлением, так что оформленная умопостигаемая природа не испытывала ни в чем недостатка.

Все эти умопостигаемые и вечные существа стали светом, однако таким светом, который не был неоформленным или неактивным и нуждающимся в каком-либо ином действующем начале. Напротив, он содержал в себе, – в соответствии с числом бесконечно бесконечных [эонов], как показывает аналогия с фиговым деревом, – бесчисленное множество форм [идей; образцов] самых разнообразных живых существ сущих здесь, и осветил хаос, который лежал под ним. (4) В результате хаос, освещенный и получивший разнообразные формы свыше, пришел в движение и воспринял все формы третьего эона, того, который разде-

лился натрое. Третий эон, видя все свои формы собранными воедино во тьме, которая лежала внизу, зная силу тьмы и простоту и щедрость света, не позволил формам света изливаться слишком долго на подлежащую тьму. (5) Он поместил под эонами твердь небес и «разделил тьму и свет, и назвал свет днем», тем [светом], который был над твердью, а «тьму назвал ночью», [которая была под твердью].

(6) После того, как бесконечное число форм третьего эона было захвачено тьмой, лежащей внизу, в ней также отпечатался образ самого этого эона, живой огонь, порожденный светом. Из него возник великий архонт (ἄρχων), о котором Моисей сказал: «ἐν ἀρχῇ [по воле архонта] бог сотворил небо и землю» (Быт. 1: 1). (7) Его Моисей называет огненным богом, говорящим из куста (ἀπὸ τοῦ βᾶτου) (Исход 3: 2), то есть из темного воздуха, так как βᾶτος означает воздух, подчиненный [«подлежащий»] тьме. Моисей назвал его βᾶτος потому, что все образы света на своем пути вниз двигались по нему как по переправе (βᾶτος). (8) Слово (Логос) также послышалось из куста, ведь звук – это колебание воздуха, и без воздуха слова не услышишь. Но не только слово приказывает нам из куста, то есть из воздуха, и сосуществует с нами; посредством воздуха передаются также запахи и цвета.

(10,1) Затем этот огнеподобный [бог], огонь, порожденный светом, сотворил мир так, как это описывает Моисей. Не находя основы в себе самом (αὐτὸς ὧν ἀνυπόστατος) и имея тьму в качестве своей сущности, он постоянно оскорблял [или «неправильно использовал»?] светоносные вечные формы, которые спустились сюда свыше. Так до пришествия Спасителя, от бога, рожденного из огненного света, или демиурга, происходило великое заблуждение среди душ. Высшие формы называются душами потому, что охладилась,<sup>39</sup> упали вниз и теперь продолжают жить во тьме, переходя от одного тела к другому под контролем демиурга. [Далее идут цитаты из Иова 2: 9d LXX и Мф. 11: 14.] (2) Однако с приходом Спасителя переход из тела в тело (μετεσώματωσις) прекращается и провозглашается вера в отпущение грехов, причем нижеследующим образом.

(3) Единородный Сын [трех] эонов, видя высшие формы эонов упавшими вниз и проходящими через темные тела, решил спуститься и спасти их. Зная, что полноту всех эонов не в силах вместить даже сами эоны, а для тварных и гибнущих существ она просто страшна и они не вынесут вида этого великолепия и столь славной силы, он заключил себя, как яс-

<sup>39</sup> Игра слов: ψυχή «душа», ψυχρός «холод»; стоическая идея рождения души в результате охлаждения пневмы: SVF II 804–808

ное сияние глаз [ἀστράλι] также означает молнию], в маленькую физическую оболочку, [так став невидимым]. Именно так свет глаз, заключенный в зрачке, достигает небес и звезд и снова возвращается сюда в оболочку по своему желанию. (4) Этот свет глаз, хотя он везде проникает и принимает любые формы, для нас невидим. Все, что мы видим, – это зрачки, белок, веко. Радужная оболочка, окруженная складками и многими слоями, роговица и за ними зрачок, по форме подобный яголке, гнезду или диску, – таковы различные внешние оболочки, в которые одет и в которых скрывается свет глаз.<sup>40</sup> (5) Так Единородный Сын спустился свыше в этот мир, надев на себя все тридцать эонов третьего эона, столь великий, как сказано, но в то же время невидимый, неведомый, бесславный и безверный (ἀφανής, ἄγνωστος, ἄδοξος ἀπίστούμενος).

(6) Чтобы он смог одеться в покровы тьмы, то есть в плоть, как говорят докетисты, ангел, который сопровождал его на пути свыше, принес благую весть Марии, как это написано. (7) Так у нее, по писанию, появился сын. Когда же он родился, тот, кто пришел свыше, вошел в него и совершил все то, о чем рассказывается в Евангелиях. Он совершил омошение в Иордане и приобрел в воде образ и отпечаток тела, полученного от девы, чтобы, когда архонт приговорил свое творение к смерти на кресте, душа, выросшая в теле, могла покинуть его и оставить пригвожденным к дереву, так восторжествовав над властями и силами (Кол. 2: 14 сл.). Чтобы полностью не обнажиться, она надела на себя взамен плоти то тело, которое отпечталось в воде во время крещения (Ин. 3: 5)... (8) От тридцати эонов он приобрел тридцать форм; по этой причине это вечное существо было на земле в течение тридцати лет, открывая каждый год форму одного из эонов. (9) Так как формы всех этих тридцати эонов находятся здесь в виде душ, определяя природу каждой из них, то каждая из них постигает Иисуса в соответствии со своей природой, одной из тех, которые надел на себя Единородный, спускаясь вниз из вечных мест. Они [места? души?] же различны. (10) Поэтому Иисуса ревностно ищут столь много различных сект, он же принадлежит им всем, различным являясь разнообразным сектам в разных местах, к которым тяготеет, как он говорит, та или иная школа. И каждая [школа? душа?] настаивает и считает, что он один и происходит из ее рода и города, такой, каким она увидела его впервые и узнала в нем своего брата, остальные же – самозванцы. (11) Души, получившие свою форму из нижележащих мест, не в силах видеть те формы Спаси-

<sup>40</sup> Cf. Galen., Defin. med. 41, XIX, p. 358 K.

теля, которые расположены над ними. Но те, кто получили их от Декады [Гепдомады?], которая лежит посредине, и от Огдоады, которая выше всех и из которой, как он утверждает, происходят они сами, знают Иисуса не частично, но во всей полноте. Лишь они совершенные свыше, остальные же [знают его] каждый в своей части.



*Гностический «Трехчастный трактат»,  
страница кодекса I («Кодекса Юнга»)  
Коптской библиотеки из Наг Хаммади*

# 13

## «ВЕЛИКОЕ УТВЕРЖДЕНИЕ» (Megale Apophasis)

Этот религиозно-философский трактат, дошедший до нас в довольно фрагментарном пересказе Ипполита, приписывается Симону из Гиты. Едва ли такое авторство исторично, однако Ипполит пытается найти (и находит) в Megale Apophasis элементы, схожие с тем, что известно о Симоне из других источников. И все же этот текст должен рассматриваться прежде всего в контексте других гностических систем, основанных на трех исходных принципах. Хотя трактат базируется на различных натурфилософских и естественнонаучных представлениях (таких как рассуждение о природе элементов и процессе формирования человеческого эмбриона), стиль и аргументация в тексте чисто теологическая. Так, цитаты из Гомера или Библии, как правило, достаточно для «доказательства» того или иного положения. Рациональная аргументация практически отсутствует. Автор апеллирует скорее к авторитету, нежели к разуму, и целью познания, что естественно для гностической литературы, объявляет побег из мира становления. Метафизическая система довольно сложна и путана, причем сказанное вначале не вполне согласуется с тем, что изложено в цитате из трактата в заключение.

На примере этого трактата особенно хорошо видно то обстоятельство, что для иллюстрации своих воззрений «гностики Ипполита» обращаются к различным античным авторам, или же, что также возможно, различным антологиям, имеющим хождение в их время. Это имеет важное значение. И далеко не все исследователи принимают этот факт безоговорочно. Сомнение по этому поводу высказывает, к примеру, Мансфельд (Mansfeld 1992). Мне представляется, что до настоящего времени еще не преодолен укоренившийся предрассудок, что все параллели с греческими философами вставлены в текст Ипполитом для того, чтобы подтвердить его теорию об эллинском происхождении гносиса. Однако очевидно, что многие из них слишком укоренены в контекст гностических сочинений, чтобы быть подобными вставками, а доксографический очерк Ипполита в первой книге составлен с учетом последующей задачи сопоставления его с гностическими учениями (подробнее см. Marcovich 1988, 120–133; Афонасин 2005–2006).

Если принять данное предложение, то получается, что кем бы ни были «гностики Ипполита», их философская позиция хорошо вписывается в круг средне-платонических представлений. Этим обстоятельством можно объяснить тот достаточно пестрый философский контекст, который иллюстрирует и интерпретирует их миф. Как и средние платоники они достаточно свободно инкорпорируют современные им философские идеи, в которых можно легко вычленить стоические (пневма, ее натяжение, логос внутренний и внешний и др.) и платонические (отпечатки-образцы, идеи вещей и т. под.) элементы. Тот же факт, что

гностики советовали своим ученикам обратиться к трудам Андроника Родосского, а не Александра Афродизийского, если не доказывает, то по крайней мере лишний раз указывает на то, что трактаты эти составлялись ближе к началу II в. н. э., нежели к его концу.

#### Hippolytus, Refutatio VI 9,4–18,7

(9,4) Беспредельную силу Симон считает началом всего, так говоря: «Это сочинение есть Утверждение (Ἀλοφάσεως)<sup>1</sup> речения и имени, исходящее от мысли великой и беспредельной силы (ἐξ ἑπινοίας τῆς μεγάλης δυνάμεως τῆς ἀτεράντου). Потому оно [сочинение] должно быть запечатано, закрыто, скрыто занавесом и храниться в жилище (ἐν τῷ οἰκητηρίῳ), в основание которого положен корень всех вещей». (5) «Жилище» – это имя для здешнего человека, рожденного из крови; в нем обитает беспредельная сила, которую он называет корнем всех вещей. Беспредельная сила, которая есть огонь, по представлению Симона, не проста, хотя люди обычно считают четыре элемента, в том числе и огонь, простыми; напротив, огонь в некотором смысле имеет двойственную природу, причем одну часть его природы он называет тайной, а другую явной. (6) Тайные [свойства] огня скрыты в явных, а явные [свойства] огня возникают из тайных. И это то, что Аристотель называет силой [потенцией] и энергией [актом], а Платон – умопостигаемым и чувственно воспринимаемым. (7) Явная часть огня содержит в себе все чувственно воспринимаемое, – все, что можно представить себе или оставить в забвении, – тайная же часть содержит в себе все мыслимое и недоступное чувствам, как, впрочем, и то, что может быть забыто и не осмыслено.

(8) В целом можно сказать, что все сущее, чувственно воспринимаемое и умопостигаемое, тайное и явное, по его словам, хранятся как в сокровищнице занебесного огня, подобной великому дереву, которое привиделось во сне Навуходоносору (Дан. 4: 7 сл.) и «от которого кормится всякая плоть». (9) Явная часть огня – это, по его мнению, ствол, ветви и листья, окружающие его снаружи; все эти части великого дерева сгорят во всепожирающем пламени огня и исчезнут. (10) Однако плод дерева, если он полностью созреет и получит подобающую форму, будет помещен в хранилище, а не брошен в огонь. Ведь предназначение плода в том, чтобы быть помещенным в хранилище, а мякина должна быть

---

<sup>1</sup> Слово ἀλοφάσις может означать «ответ», что также соответствует смыслу этого сочинения.

брошена в огонь (ср. Мф. 3: 10); он имеет в виду ствол, который живет не ради себя, но для плода.

(10,1) Именно об этом, как он говорит, сказано в писании: «Виноград Господа Саваофа – это дом Израиля, и человек Иуды – любимое насаждение» (Ис. 5: 7). Если человек Иуды – это любимое насаждение, как он говорит, значит, ясно, что древо – это человек. (2) Что же касается отделения и разделения, то писание, по его представлению, открывает это ясно, и этих слов вполне достаточно для наставления тех, кто «полностью созрел»: «Всякая плоть – трава, и вся красота ее, как цвет полевой. Засыхает трава, увядает цвет, а слово Господа пребудет вечно» (Ис. 40: 6–8). «Слово Господа», по его словам, означает речение и слово Господа, исходящее из его рта; и без него нет того места, в котором могло бы быть помещено творение.

(11,1) Таков, вкратце, огонь по представлению Симона. Все сущее, видимое и невидимое, слышимое и неслышимое, исчислимое и неисчислимое, которое в «Великом утверждении» (ἐν τῇ Ἀποφάσει τῆς μευάλης) он сам называет совершенным и умопостигаемым, бесконечно постижимым в бесконечном повторении, также говорит и мыслит, и действует,<sup>2</sup> или, по словам Эмпедокла:

*Землю видим мы землю, воду – воду,  
Эфиром – эфир [дивный], огнем же – огонь губительный,  
[любовью] любовь, вражду же – злой враждой.<sup>3</sup>*

(12,1) Ибо, как он считает, все части огня, видимые и невидимые, «обладают разумением и долей сознания».<sup>4</sup>

Сотворенный космос возник из нетварного огня. И возник он следующим образом. Сотворенный мир получил шесть корней, сущих от начала его сотворения, от [начала] этого огня. (2) Эти корни возникали из огня парами; и он называет эти корни умом и мыслью, звуком и именем, рассуждением и замыслом,<sup>5</sup> в этих шести корнях – потенциально, а не актуально – содержится беспредельная сила. (3) Эту беспредельную силу он называет «тем, кто встал, стоит и будет стоять». Если он полно-

<sup>2</sup> Предложение реконструировано.

<sup>3</sup> Empedocles, fr. 522 Bollack (109 DK), ap. Arist., De anima A 2, 404b13; Metaph. B 4, 100b7.

<sup>4</sup> Cf. Ref. VII 29,26; Empedocles, fr. 699,10 Bollack (110,10 DK).

<sup>5</sup> Подобные пары встречаются во многих гностических текстах, с небольшими вариациями: Cod. Berol. 8502 3,86,16–87, 1; NH III 3,73,9–11; 78,5–9; Acta Thomae Gr. 27; Iren., Adv. Haer. I 24,3 (Василид) и др.

стью сформировался, еще находясь в шести силах, то станет – в сущности, силе, величии и действии – тем же, что и нерожденная и беспредельная сила, ни в коей мере не ниже этой нерожденной, неизменной и беспредельной силы; (4) если же он существует в шести силах лишь потенциально и не созрел полностью, то он исчезнет и потеряется, как способность освоить грамматику или геометрию в человеческой душе. Ибо если эта сила достигает состояния определенного мастерства, она освещает дальнейшее развитие, если же не достигает, то порождает неопытность и тьмоту и исчезает вместе с человеком, как если бы ее никогда не было.<sup>6</sup>

(13,1) Из этих шести сил и седьмой, с ними связанной, в первую пару [сизигию] он соединяет ум и мысль, или небо и землю; муж смотрит сверху на жену и ласкает ее, земля же принимает ей соответствующие умные плоды, нисходящие на нее с неба. Потому, по его словам, Логос нередко говорит о том, что порождается умом и мыслью, то есть небом и землею: «Слушайте небеса, и внимай земля, потому что Господь говорит: Я воспитал и возвысил сыновей, а они возмутились против меня» (Ис. 1: 2). Говорящий так, по словам Симона, – это седьмая сила, которая «стала, стоит и будет стоять»; ибо он есть причина всего того, что Моисей прославил и назвал «хорошо весьма» (Быт. 1: 31). Далее, «звук» и «имя» означают солнце и луну, а «рассуждение» и «замысел» – воздух и воду. И со всем этим слита и смешана великая и беспредельная сила – «стоящий».

(14,1) Слова Моисея: «Было шесть дней, в которые бог сотворил небо и землю, а на седьмой почил ото всех дел своих» (ср. Быт. 2: 2), Симон истолковывает в указанном ранее смысле, обожествляя при этом себя. (2) Когда же [в писании] говорится о трех днях до солнца и луны, то это указывает на ум и мысль, – то есть небо и землю, – и беспредельную седьмую силу, ибо таковы три первые силы, которые возникли раньше других. (3) Сказанное же «до всех веков породил меня» (Притч. 8: 23,25), по его словам, означает седьмую силу. Эта седьмая сила потенциально присутствовала в беспредельной силе до начала времен. (4) Именно эту седьмую силу имел в виду Моисей, говоря: «И дух божий носился над водой» (Быт. 1: 2), то есть дух, который включает в себя все, образ беспредельной силы, которую Симон описывает как «образ нерушимой формы, которая одна упорядочивает все остальное». (5) Ибо именно эта

---

<sup>6</sup> Перевод по возможности буквальный. Следует признать, что предложение довольно темное.

сила, носящаяся над водой и произошедшая из нерушимой формы, упорядочила, по его словам, все остальное.

После сотворения мира, согласно их описанию, «бог создал человека, взяв праха земного» (Быт. 2: 7), и это творение было не простым, но двойственным: «по образу и подобию» (Быт. 1: 26). (6) Образом является душа, носящаяся над водой, которая, если ее полностью не оформить, исчезнет из мира, так как она [в этом случае] остается в потенции, и не приобретает актуальное бытие. Именно на это указывает изречение: «... чтобы не быть осужденными вместе с миром» (I Кор. 11: 32). Если же она получает полное оформление и возникает из неделимой точки, как об этом написано в «Утверждении», то бывшее малым становится великим. Великое – это беспредельный зон, неизменный и более не подверженный становлению.

(7) Как же и каким образом бог создает человека? В саду, как он утверждает. Сад – это, должно быть, матка. Писание убеждает нас в истинности этого в таких словах: «Я тот, кто создал тебя в утробе твоей матери» (Ис. 44: 2). Так он предпочитает понимать этот текст. Садам Моисей аллегорически называет матку, если верить этому речению. (8) Если же бог создал человека в матке матери, то есть в саду, то сад – это и есть матка, Эдем – плацента, а «река, выходящая из Эдема для орошения рая» (Быт. 2: 10) – пуповина.<sup>7</sup> Эта пуповина, по его словам, «разделена на четыре реки» (там же), потому что с каждой стороны пуповины идут две артерии, которые несут воздух [или дух], и две вены, несущие кровь. (9) Когда же пуповина, выходящая из Эдема, плаценты, начинает расти у еще не рожденного ребенка в области живота, в том месте, которое обычно называют пупок [...]; и две вены, по которым течет и переносится кровь из Эдема, плаценты, в так называемые ворота печени, – это то, что питает не рожденного дитя. (10) [Две] артерии, которые переносят воздух, окружают мочевого пузырь, проходя вдоль тазовых костей, и соединяются с большой артерией у позвоночника, которая называется аортой. Так воздух, проходя через боковые проходы в сердце, сообщает движение эмбриону. (11) Зародившись в «саду», младенец не питается через рот и не дышит ноздрями; ведь он окружен жидкостью, поэтому немедленно бы умер, если бы вдохнул эту жид-

<sup>7</sup> Дальнейшее описание согласуется с античными медицинскими представлениями, в том числе терминологически. См. Galen., *De usu partium* 15,5 (ed. G. Helmreich, Leipzig: Teubner, 1907, 1909<sup>2</sup>, v. 2, p. 351). К сожалению, в тексте явная лагуна.

кость в себя. Он полностью окружен тем, что называется амниотической оболочкой, кормится через пуповину, а вдыхает воздушную [духовную?] субстанцию через аорту, которая идет вдоль позвоночника.

(15,1) Река, выходящая из Эдема, делится на четыре потока, четыре канала, то есть четыре органа чувств: зрительный, обоняния, осязания и тактильный. Ведь ребенок в «саду» имеет лишь эти органы чувств.<sup>8</sup> И это есть закон, установленный Моисеем, и каждая из книг написана именно об этом законе, как показывают их заглавия. (2) Первая книга называется «Творение» [Бытие], и из этого названия понятно, что книга посвящена знанию обо всем [творении]. Творение, по его словам, связано со зрением, первым потоком, на которые разделились реки. Ведь космос – это то, что видимо. (3) Вторая книга называется «Исход», ведь при рождении ребенок проходит через Красное море и попадает в пустыню. Красное море – это кровь, на вкус соленая вода. Горька, по его словам, вода в Красном море, и этим путем приходим мы к знанию болезненных и горьких событий нашей жизни. (4) Измененная Моисеем, то есть логосом, эта горечь становится сладкой. В том, что это действительно так, можно убедиться, выслушав хорошо известные слова поэта:<sup>9</sup>

*Корень был черен его, цветы же молочного цвета.*

*«Моли» зовут его боги. Открыть нелегко это средство*

*Смертным мучам. Для богов же – для них невозможного нету.*

(16,1) Сказанного язычниками, по его представлению, достаточно для познания космоса для тех, кто имеет уши, чтобы слышать. Ведь человек, отведавший этого плода, сумел избежать чар Кирки и не превратиться в животное, и, воспользовавшись силой плода, возродил тех, кто уже обратился в животных, заново создав и оформив их и вернув им их собственный вид. (2) Благодаря этому молочному и божественному плоду сей муж остался верным [жене], хотя был любим колдуньей. Третья книга – «Левит» – означает обоняние и дыхание. Эта книга посвящена жертвоприношениям и дарам, а во время жертвоприношения распространяется запах и благоухание, судьей которым является чувство обоняния. (3) Четвертая книга – «Числа» – означает вкусовые ощущения, где действует логос; так как он говорит

<sup>8</sup> Это странно: получается, что ребенок не обладает слухом. Естественнее бы было предположить, что зрением. Впрочем, далее следует теологическое «обоснование» этой позиции.

<sup>9</sup> Гомер, *Одиссея*, X 304–306, пер. В. Вересаева.

обо всем, он называется порядком числа. [Пятая книга] «Второзаконие» указывает на тактильные ощущения ребенка. (4) Как осязание через прикосновение соединяет воедино и подтверждает воспринятое другими органами чувств, убеждая в том, что это [действительно] твердое, теплое или клейкое, так и пятая книга закона – это соединение воедино всего того, что написано в предыдущих четырех.

(5) Все нерожденное, по его словам, находится в нас потенциально, а не актуально, как [знание] грамматики или геометрии. Получив слово и наставление и обратив горькое в сладкое, то есть «мечи [перековав] на орала, а копыя – на серпы» (Ис. 2: 4), ребенок станет не хворостом и деревом, пожираемым огнем, но совершенным и полностью сформированным плодом, равным и подобным нерожденной и бесконечной силе. (6) Если же он останется бесплодным и не до конца сформировавшимся деревом, то будет поглощен [огнем]. «Уже секира у корней древа лежит: Всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф. 3: 10).

(17,1) Так, согласно Симону, благая и нерушимая природа скрыта в каждом существе в потенциальной форме, до поры не проявляясь актуально «тем, кто встал, стоит и будет стоять»: вставшим вверху в нерожденной силе; стоящим внизу в хаосе вод, будучи зарожденным в образе; и тем, кто будет стоять вверху в благой и беспредельной силе, если полностью сформируется. (2) Три «встало» [эона], по его словам, и без этих трех стоящих эонов не упорядочивает[ся] [не?]сотворенное существо, носящееся над водой, по подобию воссозданная совершенная небесная сущность, ни в коей мере не низшая по сравнению с нерожденной силой. В этом смысл их речения: «Я и ты – одно, ты – до меня, я же – после тебя».<sup>10</sup> (3) Такова единая сила, разделенная на высшее и низшее, себя порождающая, из себя растущая, себя ищущая и себя нашедшая, сама себе мать, отец, сестра, муж, дочь и сын [и отец и мать], единство и корень всего.

(4) То же, что начало всему возникшему – это огонь, можно понять таким образом. Во всех возникающих вещах желание возникнуть берет начало от огня. Поэтому желание порождения в подверженных изменению вещах (τῆς μεταβλητῆς) называется «горением». (5) Огонь, изначально единый, через изменение становится двойственным. Так кровь, по его словам, теплая и ярко-красная на вид, в мужчине превращается в семя, а в женщине та же самая субстанция обращается в молоко. Это изменение в мужчине создает порождающую силу, а в женщине – пи-

<sup>10</sup> Ср. Corp. Herm. 5.11; Iren., Adv. Haer. I 13,3; Epiphanius, Panarion XXVI 3,1 (Ev. Evae); Pistis Sophia 96, 148.18.

тающую то, что порождено. И это, как он говорит, есть «пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к древу жизни» (Быт. 3: 24). (6) Ведь кровь «обращается» в семя и молоко, и эта сила становится матерью и отцом, – посевом всего возникшего, растущего и питаемого, не нуждающегося и самостоятельного. Древо жизни «охраняется» обращающимся пламенным мечом, [то есть] седьмой силой, исходящей из себя, все обнимающей и живущей в шести силах. (7) Ибо если пылающий меч не обратится, то это доброе дерево погибнет и исчезнет. Если же он обратится в семя и молоко, то потенциально сущее, в должной пропорции (λόγου) и в подобающем месте (τόπου κυρίου), где зарождается Логос, словно из маленькой искорки, увеличится и вырастет в беспредельную силу, неизменную, [равную и подобную] неизменной зоне (αἰῶνα) не возникающему в течение бесконечных веков (αἰῶνι).<sup>11</sup>

(18,1) Признав это слово, Симон превратил себя в бога для тех, кто лишен разума... Рожденный и обладающий чувственным восприятием, из исходной потенциальности он перешел к состоянию [не?]рожденности и бесстрастности, полностью сформировавшись и став совершенным и удалившись от двух исходных сил, то есть неба и земли. (2) Сам Симон так объясняет это в своем «Утверждении»: «Вам говорю я то, что говорю, и пишу то, что пишу – это вот сочинение: существует два порождения эонов, все (τῶν ὄλων) собой обнимающих,<sup>12</sup> без начала и конца, происходящих из одного корня, – силы, которая есть Тишина, невидимая и непостижимая. (3) Один из них появляется в вышине, а именно великая сила, которая есть универсальный Ум, правящий всем, мужское [начало]; другая сила [находится] внизу, Мысль (Επίνοια), великое женское [начало], все породившее. Дополняя друг друга, они образуют пару [сизигию], а между ними помещается [чувственно] не осязаемый воздух, безначальный и беспредельный. (4) Внутри находится Отец, создающий и кормящий все то, что имеет начало и чему положен предел. Он и есть тот, кто “встал, стоит и будет стоять” (οὗτός ἐ(στ)ίν ὁ ἐστὼς στὰς στῆσόμενος), – мужская-и-женская сила (ἀρσενόθηλος δύναμις), подобная предсуществующей беспредельной силе, не имеющей начала, которой не положено предела и которая существует в одиночестве. Из этой единой [сущности] происходит Мысль, став второй. (5) Он един: содержит ее [Мысль] в себе, он существует сам

<sup>11</sup> Предложение построено на игре слов и может быть прочтено иначе: «...должным словом и в господнем месте, где зарождается Логос...».

<sup>12</sup> Очевидно, имеется в виду гностическая Плерома – совокупность эонов.

по себе. Однако он не первый, хотя всему предшествует. Явившись себе самому из себя, он становится вторым. Отцом он также становится не ранее, чем Мысль назовет его так. (6) Как он вывел себя из себя самого, явив себе собственную мысль, так же явившаяся Мысль не создается Умом, но, увидев его, сокрыла [зачала?] в себе Отца, то есть [вышеупомянутую] силу. Таковы мужская-и-женская сила и Мысль. Они дополняют друг друга, так что сила не отделена от Мысли, но едина [с ней]. (7) С высот она открывается как сила, а снизу – как Мысль. Вот что является из них: единое сущее оказывается двумя, так что мужская-и-женская [сила] содержит в себе женское начало. Так Ум существует в Мысли – они не отделены друг от друга. Будучи единым, они оказываются двумя».<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Далее Ипполит рассказывает о Симоне Маге примерно то же, что сообщает Ириней (Irenaeus, Adv. Haer., I 23, 2–4), а также Епифаний, Тертуллиан и др. авторы.

# 14

## МОНОЙМ АРАБ

О нем мы узнаем лишь из данного сообщения Ипполита. Его учение, с одной стороны, напоминает рассуждения других «гностиков Ипполита», а с другой, своеобразно и аналогов не имеет. Как и у наассенов, в начале всего у Монойма находится Человек и Сын Человека, причем второй возникает из первого в результате физического процесса, подобного нисхождению света от огня. Человек – это единство, делимое и неделимое одновременно, все в себе содержащее и все из себя производящее (как в «Великом восстановлении», VI 14,1), он двупол (как у наассенов, V 6,5). Все находится во всем, и одновременно нигде (как утверждают в другом месте ператы, V 17,5) и т. д. Это довольно общие места. Интересна «пифагорейская» интерпретация Моноймом процесса творения: все порождается из единой черты-йоты, числа 10, то есть пифагорейской декады, содержащей в себе полноту всех чисел. Сообщение Ипполита заканчивается интересным высказыванием самого Монойма о «внутреннем человеке».

Hippolytus, Refutatio VIII 12,1–15,15 (с сокращениями)

(12,1) Монойм Араб (Μονόϊμος ὁ Ἄραβ) значительно удалился от мысли велеречивого поэта, решив, что человек выступил в той же роли, которая у поэта, сказавшего «Океан богов и людей прародитель» (*Илиада*, XIV 201), отведена Океану. (2) Он выразил это другими словами, говоря, что Человек – это «все», то есть начало всего (ср. *Илиада* XIV 246), – нерожденный, неуничтожимый, вечный, – а Сын этого Человека рожден и обречен на страдания, хотя рожден вне времени, безвольно и без промысла. (3) Ибо такова, по его словам, сила этого Человека: он столь могуществен, что Сын появляется быстрее, чем мысль и воля. (4) Поэтому и написано: «Был и стал» тем, кто есть (Быт. 1: 3; Ин. 1: 1–4). То есть, был Человек, и родился Сын, подобно тому, как был огонь, и родился свет, вне времени, безвольно и без промысла, просто оттого, что был огонь.

(5) Этот Человек есть единая сущность, несложная и сложная, неделимая и делимая; всему дружественная, всему враждебная, одновременно в мире и в состоянии войны с собой, неподобная и подобная, как музыкальная гармония; она содержит в себе все, что можно поименовать или оставить без имени, произвела все вещи и породила все [сущее]. Она сама – отец и мать, два бессмертных имени. (6) В качестве примера, как он говорит, можно сравнить этого совершенного Человека с «йотой» – «единственной чертой», единой, односоставной, простой, чистым единст-

вом, не содержащим в себе иных частей, но в то же время сложной, имеющей много форм, разделений и частей. (7) Эта лишённая частей единая [монада] и есть, по его словам, многолика, тысячеокая, тысячеименная буква «йота», – образ совершенного и невидимого Человека.

(13,1) Единая монада, как он говорит далее, единая черта – это также и декада. Ведь в одной черте, букве «йота», потенциально содержатся все числа: [один], два, три, четыре, пять, шесть, семь, восемь, девять и десять. Все эти разнообразные числа содержатся в простой, несоставной и единой черте «йота». (2) В этом, по его словам, смысл изречения: «Вся полнота радостно обитает» в Сыне Человека «во плоти» (ср. Кол. 2: 9). Ведь сочетания чисел приобретают свое воплощение из простой несоставной и единой черты «йоты».

(3) Так от совершенного Человека произошел Сын Человека, которого никто не познал. Все творение, не зная Сына, считает его рожденным женщиной. От этого сына исходят тонкие лучи, которые, достигая этого мира, несут в себе изменения и управляют творением. (4) Однако великолепие этого Сына Человека до настоящего времени не было известно людям, которые продолжали думать, что он рожден женщиной. Ничего в этом мире не произошло и не возникнет от Человека. Однако то, что происходит – не полностью, но лишь отчасти, – происходит от Сына Человека. Ведь Сын Человека – это простая йота, единая черта, движущаяся сверху, полная и все собой наполняющая, содержащая в себе все принадлежащее Человеку, то есть Отцу и Сыну Человека.

(14,1) Мир был сотворен, как сказал Моисей, в течение шести дней, то есть из шести сил, заключенных в одной черте йоты. Седьмой же – это день покоя и суббота. Из этой Гебдомады произошло все остальное: [\*\*] земля, вода, воздух и огонь, из которых возник космос благодаря единой черте. (2) Куб, [икосаэдр], октаэдр, пирамида и другие правильные многоугольники, из которых созданы огонь, воздух, вода и земля [ср. Plato, Tim. 55a–56b; Timaeus Loeb. 98d (35 Marg)], происходят из простой черты йоты... [далее идет толкование места из Исхода 7: 1–11].

(4) Все существа рождают и приносят плод вследствие удара (πλησσομένη), как, например, виноградные лозы. «Человек от человека происходит, – говорит Демокрит, – и отделяется ударом», так появляясь на свет.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Демокрит, fr. 32 DK; фр. 527 Лурье: «На основании ряда свидетельств восстанавливается примерно следующий контекст изречения Демокрита: Совокупление – это кратковременный припадок эпилепсии, ибо человек вытряхивает-

(5) Знание [гносис] всего также основано на десяти ударах, то есть десяти словах [десяти заповедях], которые не понимают те, кто ошибочно считают, что он [Сын?] рожден женщиной. Если же вы скажете, что весь закон заключен в Пятикнижии, то и оно произошло от числа «пять», которое содержится в единой черте.

(6) Итак, все [=космос] для тех, кто не лишен разума, представляется таинством, новым и никогда не стареющим [ср. Евр. 8: 13] праздником, «установлением вечным» «во все роды ваши», «пасхой Господа бога», «соблюдаемой» теми, кто в силах усмотреть «в начале» декады число десять, используемое для счета [ср. Исход 12: 11.14.17]. Ведь число «один» [с четверкой], возросшее до четырнадцати [«четырнадцатого дня сего месяца» – Исход 12: 6.8], есть также суммарное выражение единой черты, совершенное число:  $1+2+3+4=10$ .

(7) Говоря же о периоде с 14 по 21 день, Моисей имеет в виду число семь, – те семь дней, в течение которых творился мир, а потому не должно быть закваски [ср. Исход 12: 19; далее это «толкование» книги Исхода продолжается]...

(9) Эти люди подобным образом истолковывают весь закон. Мне кажется, что они следуют тем из эллинов, которые объясняют все при помощи десяти [категорий], таких как сущность, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие и претерпевание.

(15,1) В письме Теофрасту сам Монойм высказывается так: «[Если желаешь все постичь], перестань искать бога, [его] творение и все подобное, ищи лучше себя в себе самом, и постигни, кто в тебе владеет абсолютно всем и говорит: “*Мой разум, моя мысль, моя душа, мое тело*”. Познай, откуда происходит [твоя] печаль и радость, любовь и ненависть; почему ты помимо своей воли ( $\mu\eta$   $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omicron\nu\tau\alpha$ ) просыпаешься и засыпаешь, отчего неожиданно возникает любовь и ненависть. И если ты рассмотришь все это внимательно, – говорит он, – ты обнаружишь в себе себя, единого и многого, как та единая черта [=буква йота], и так найдешь выход из себя».

---

ся из всего человека... и отрывается от него, отделяемый как бы ударом. Ведь все родится и приносит плоды вследствие удара, как виноградные лозы» (Лурье, Демокрит, с. 343). Ср. Демокрит, фр. 804a = Clemens Alex., Paed. II 94,4.

Данный вариант гностического мифа обладает целым рядом уникальных черт. Его автор также начинает с трех первых принципов, напоминающих неопифагорейскую триаду, хотя числового символизма в этой истории меньше, чем можно было бы ожидать. Первый из них, называемый Благо, носит трансцендентный характер и абсолютно «благой». Он все знает заранее, не является и не может стать причиной или источником зла. Два других изначальных принципа – первая пара Эдем и Элоим – совершенно иной природы. Эти два божества – Элоим, очевидно, небесный бог, и Эдем, земная богиня, – в отличие от первого бога не знающие всех последствий своих действий, влюбляются друг в друга и от их союза рождаются сначала небесные силы (дважды по двенадцать ангелов), в том числе зодиакальные созвездия, а затем все остальные живые существа. Впрочем, пересказывать детали мифа здесь нет необходимости. Следует лишь отметить, что в дальнейшей истории ключевую роль играют третий ангел Элоима, Барух, вероятно «Благословенный», и третий ангел Эдем, Наас, то есть Змей.

Ангелы сотворили первых людей, Адама и Еву, вложив в них лучшее, что было в Элоиме и Эдем, дух и душу, соответственно, так навечно связав людей и богов. Именно этот акт привел к последующей катастрофе. «Небесный» Элоим не мог долгое время оставаться с «земной» Эдем, и воспарил ввысь со своими ангелами для того, чтобы сверху посмотреть на плоды своего труда. Однако здесь он совершил великое открытие: выше него находится Благо, недоступное трансцендентное начало. Лишь он один, без своих ангелов, допущен к нему и, как видно из дальнейшей истории, его дух, распределенный во всех, а не только в некоторых избранных людях.

Дальнейшее развитие сюжета примечательно. Найдя абсолютное Благо, Элоим естественно желает вернуться назад и взять с собой свой дух, связанный с человеком, однако Благо не может позволить ему так поступить! Дело в том, что Благо не может стать причиной никакого зла, а разрушение мира, созданного в результате взаимной любви, – это зло. С другой стороны, именно это «благое» действие Блага оказывается причиной бед, которые постигли людей. Эдем, не зная и имея по своей природе возможности знать Благо, не может понять поступка Элоима, решив, что он просто бросил ее. В своем отчаянии она начинает вымещать свой гнев на оставшейся в ее руках сущности Элоима – духе, распределенном в людях. Элоим посылает на помощь своему духу третьего ангела, Баруха. Вся дальнейшая история человеческого рода представляется в терминах борьбы ангелов Элоима и Эдем за людей, – войны, в которой нет победителя, так как в человеке живет как дух Элоима, так и душа Эдем, и обе эти сущности жизненно важны для него.

На последнем этапе истории Баруху сопутствует успех: он находит в Назарете двенадцатилетнего пастуха Иисуса (Христом он не называется), которому удается не только донести людям не затемненное откровение, но и покинуть мир Эдем и вознестись к Благу. Так возникает своего рода Троица: Благо, Отец и дух Иисуса. Этот акт является примером для остальных людей и дает им надежду на индивидуальное спасение, хотя будущее, как индивидуальное, так и всего мира, остается неопределенным. Примечательно, что Иисус не является спасителем в собственном смысле слова: он лишь показывает путь, по которому может попытаться пройти каждый желающий. Некоторые элементы мифа, такие как отождествление «непостижимого» Блага с Приапом, выглядят как изолированные вставки. Хотя не исключено, что Ипполит просто пропустил детали.

Hippolytus, Refutatio V 26,1–27,5

(26,1) Этот человек [Юстин] говорит:<sup>1</sup> было три нерожденных начала всего (τρεῖς ἀρχαὶ τῶν ὄλων ἀγέννητοι), два мужских и одно женское. Из мужских одно называлась Благом, – и только оно одно так называлось, – [начало], знающее все заранее (προϋνωστικός); другое начало называлось «Отец всего тварного», не обладающее знанием всего заранее (ἀπροϋνωστος), но неведомое и невидимое. Женское начало также не обладало знанием всего заранее, раздражительное, с раздвоенным умом и телом, во всех отношениях подобное мифологическому существу из Геродота: дева до пояса и змея («ехидна») ниже;<sup>2</sup> так говорит Юстин. (2) Эта дева зовется «Эдем (Εἰδὲμ)» или «Израиль». Таковы, по его словам, начала, корни и источники всего; из них возникло все сущее; до них же ничего не было. Увидев эту полуженщину Эдем, отец, не обладая знанием всего заранее [то есть не предвидя последствий], воспылал желанием. Этот отец, по словам Юстина, зовется Эло(х)им (Ελωεῖμ). Эдем также воспылала желанием, и они страстно соединились во взаимной любви. (3) От этого союза Эдем родила отцу двенадцать ангелов. Имена отеческих ангелов таковы: Михаэль, Амен, Барух, Габриэль, Эсадден [\*\*] (4) К ним можно добавить материнских ангелов, имя которым дала Эдем: Бабель, Ахамот, Наас, Бел, Белиас, Сатан, Саэль, Адоней, Кавитан, Фараот, Кармамен, Латен.

<sup>1</sup> Далее идет пересказ текста, по-видимому, довольно буквальный с редкими пояснениями самого Ипполита, который считает, что ему не доводилось читать большего богохульства. Кто таков Юстин, мы не знаем.

<sup>2</sup> Об этом Ипполит говорит непосредственно перед данным пассажем (25,2–4); ср. Гесиод, *Теогония*, 298 сл.; *Orphica*, fr. 58 Kern.

(5) Из этих двадцати четырех<sup>3</sup> ангелов отцовские помогают отцу, во всем исполняя его волю, а материнские – матери Эдем. Совокупность этих ангелов, как он говорит, и есть Рай, о котором Моисей сказал: «Бог насадил Рай в Эдеме на востоке» (Быт. 2: 8), то есть перед Эдем, чтобы она всегда могла видеть Рай – этих ангелов. (6) Ангелы в этом саду аллегорически называются деревьями, причем третий из отцовских ангелов, Барух, называется «деревом жизни», а третий материнский ангел, Наас, «деревом познания добра и зла». Так истолковывает он слова Моисея, говоря, что последний выражался таинственно, дабы не всякий смог постичь истину.

(7) После того, как в результате обоюдной любви Элоима и Эдем возник Рай, ангелы Элоима взяли лучшей земли, – не животной части Эдем, но той человекообразной и мягкой части, которая выше пояса, – и создали человека. Из нижней части, по его словам, произошли звери и остальные живые существа. (8) Они сотворили человека как символ своего единства и любви, передав ему все свои силы, Эдем – душу, а Элоим – дух. Так стал этот человек Адам как бы печатью, знаком их любви и вечным символом их союза. (9) Подобным же образом, как он говорит, в согласии с написанным Моисеем возникла Ева, образ и символ, печать Эдем, сохранившаяся навечно. Точно так же в Еве был запечатлен [их] образ, душа – от Эдем, а дух – от Элоима. Им [людям] был дан завет: «Плодитесь и размножайте и наследуйте землю» (Быт 1: 28), то есть Эдем. Ибо он пожелал, чтобы так было написано. (10) Все свои силы, своего рода имение (οὐσίαν), Эдем отдала своему супругу Элоиму. Поэтому женщины до настоящего времени приносят своим мужьям приданое, подражая этой первой вступившей в союз паре и подчиняясь божественному и отеческому закону,<sup>4</sup> установленному Элоимом и Эдем.

(11) Когда все было создано, – небо, земля и все, что в них, по словам Моисея, – двенадцать ангелов матери были разделены на четыре начала, каждое из которых называется «рекой»: Фисон, Ги(х)он, Евфрат и Тигр (Быт. 2: 10–14). Эти двенадцать ангелов, объединенные в четыре группы, путешествуют по миру и управляют им, имея надо всем власть подобно сатрапам, [правящим] властью Эдем. (12) Они не пребывают все время в одном месте, но движутся по кругу согласным хором [вокруг земли],

<sup>3</sup> В тексте лакуна, поэтому всех имен мы не знаем, однако это не так важно, потому что имена этих ангелов, очевидно, произвольны и, за исключением Бабель, Баруха и Нааса, не участвуют в дальнейшей истории.

<sup>4</sup> Ср. Ферекид, фр. 2 DK.

переходя с места на место и уступая через определенные промежутки времени друг другу подобающие дома.<sup>5</sup> Когда каким-либо местом правит Фисон (Φεισῶν), то в эту часть земли приходит голод, разрушение и скорбь [букв. «давление»]; ведь φειδῶλον [скупость] – это результат действия этих ангелов.

(13) Подобным образом в каждой из этих четырех частей, в согласии с конкретной силой и природой каждой из них, наступают злые времена и приходят [на землю] беды. Так этот «поток зла» (ῥεῦμα κακίας), в порядке преобладания той или иной из четырех «рек», по воле Эдем вечно и неизменно обращается вокруг мира.

(14) Необходимость зла (ἡ τῆς κακίας ἀνάγκη) обусловлена следующей причиной. Создав и оформив мир по обоюдному согласию с Эдем, Элоим пожелал подняться вверх, в высшие области, чтобы посмотреть [сверху], не осталось ли в творении чего-нибудь несовершенного; его ангелы отправились вместе с ним. Так он вознесся ввысь, оставив Эдем внизу: будучи по своей природе землей, она не пожелала отправиться вслед за своим супругом. (15) Достигнув пределов небес и увидев свет, лучший, чем созданный им, он воскликнул: «Откройте мне врата, чтобы я мог войти и исповедовать Господа. Ибо я думал, что я сам [себе] господин!» (16) Из света ему ответил голос: «Это врата Господа, праведники войдут в них» (Пс. 118 (117): 19). Врата открылись, и отец вошел в них без своих ангелов – к Благу, и увидел то, что «не видел глаз, не слышало ухо, и не приходило на сердце человека» (I Кор. 2: 9). (17) И Благо сказало: «Сядь справа от меня» (Пс. 110 (109): 1). Тогда отец сказал Благу: «Господи, позволь мне разрушить тот мир, который я сотворил. Мой дух связан с человеком, и я хочу, чтобы он вернулся назад!» (18) Благо ответило ему: «Ты не можешь совершить никакого зла, находясь рядом со мной; в результате взаимной любви вы с Эдем создали мир. Так что пусть творение остается с Эдем до тех пор, пока она этого желает, а ты оставайся со мной».

(19) Оставленная Элоимом, Эдем в печали расположила своих ангелов вокруг себя и подобающим образом украсила себя в надежде, что Элоим возжелает ее и придет. (20) Однако Элоим, прочно удерживаемый Благом, не пришел. Тогда Эдем приказала Бабель (которая [у греков] известна как Афродита) насадить среди людей прелюбодейние и

---

<sup>5</sup> Очевидно, речь идет о зодиакальных созвездиях. О разделении созвездий «на четыре группы (μέρη)» говорится и в астрономических сочинениях (Ptol., Tetrabib., I 19).

развод, чтобы, как она была отделена от Элоима, так и [дух] Элоима в людях страдал и мучился от такого разделения, чувствуя то же, что и покинутая Эдем. (21) Она дала также великую власть третьему из своих ангелов, Наасу, чтобы он подверг дух Элоима в человеке всевозможным мучениям, и дабы через это мучение страдал и ее супруг, который, вопреки обещанию, покинул ее.

Увидев это, отец Элоим послал своего третьего ангела Баруха на помощь своему духу, распределенному во всех <sup>6</sup> людях. (22) Барух спустился вниз и встал среди ангелов Эдем, то есть в центре рая (ибо Рай – это и есть ангелы, среди которых он встал), и заповедовал людям «есть [плоды] и получать наслаждение от любого древа в саду, но от [древа] познания добра и зла, – которое и есть Наас, – не вкушать» (ср. Быт. 2: 16 сл.), то есть слушаться всех остальных ангелов сада [кроме Нааса]. Ведь остальные одиннадцать порождают страсти, однако, в отличие от Нааса, не преступают закон. (23) Именно он пришел к Еве и соблазнил ее, так совершив прелюбодеяние, что нарушает закон. Затем он пришел к Адаму и использовал его как мальчика, что также незаконно. Так возникли прелюбодеяние и педерастия. С этих пор правят людьми зло и добро, произошедшие из одного начала – от отца. (24) Поднявшись к Благу, отец показал путь восхождения для желающих подняться ввысь, однако, покинув Эдем, он заложил начало зла в духе [отца], [живущем] в человеке.

Барух был послан к Моисею и через него говорил сынам Израиля, дабы они могли обратиться к Благу. (25) Однако третий [ангел Эдем – Наас] затемнил заповеди Баруха через душу Эдем, живущую в Моисее, как и во всех людях, заставив их слушаться его. По этой причине душа восстала на дух, и дух на душу.<sup>7</sup> Ведь душа – это Эдем, а дух – Элоим, сущие в каждом человеке, как в мужчине, так и в женщине. (26) Затем Барух был послан к пророкам, чтобы дух, живущий в людях, смог услышать и бежать от Эдем и злого творения, как это сделал отец Элоим; но Наас с той же целью снова соблазнил пророков через душу, которая также живет в людях, наряду с духом отца, и они снова были введены в заблуждение и не последовали заповедям Элоима, данным через Баруха. (27) Наконец, Элоим избрал Геракла пророком язычникам, и послал его победить двенадцать ангелов Эдем и освободить [дух] отца от двенадцати злых ангелов творения. Таков смысл двенадцати подвигов Геракла,

<sup>6</sup> Отмечу, что в смысле происхождения (по природе) в данной версии гностического мифа все люди равны и духовно причастны божеству.

<sup>7</sup> Ср. Гал. 5: 17; Clem., Strom. VI 134,1; 136,2.

которые он совершил в последовательности от первого до последнего: [сражаясь] против льва, гидры, дикого кабана и т. д. (28) Ведь таковы, по его словам, языческие изменения имен, означающих действия материнских ангелов. Уже почти победив, он попал в руки Омфалы, которая есть Бабель, или Афродита, и она соблазнила Геракла и лишила его силы (заповедей Баруха, которые передал Элоим), надев на него свои одеяния, то есть силу Эдем, силу нижнего мира. В результате пророчество и дела Геракла не были завершены.

(29) В конце концов, «во времена царя Ирода» (Лк. 1: 5) Элоим снова послал Баруха, который, придя в Назарет, нашел Иисуса, сына Иосифа и Марии, пастыря овец, мальчика двенадцати лет, и рассказал ему все, что было в начале: об Эдем, Элоиме [и Благе], и обо всем, что случилось потом. (30) И сказал: «Все пророки до тебя были введены в заблуждение. Смотри же, Иисус сын человеческий, не ошибись, но проповедай это слово людям и сообщи им об отце и Благе, и поднимись ввысь к Благу и сядь там с Элоимом и нашим общим отцом».

(31) Иисус послушался ангела и сказал: «Господи, я все сделаю». И отправился проповедовать. Наас попытался соблазнить его, однако безуспешно: он остался верным Баруху. В ярости от своей неудачи, Наас сделал так, чтобы его распяли. Однако он оставил тело Эдем на кресте и отправился к Благу; (32) и сказал, обращаясь к Эдем: «Женщина, вот твой сын» (Ин. 19: 26), то есть душевный человек и земной, сам же, отдав дух свой в руки отца (Лк. 23: 46), отправился к Благу.

Благо, по его словам, это Приап, творивший до того, как что-либо возникло (Πρίαλος, ὁ πρῶν τῆ ἐναντιότητος). (33) Поэтому он стоит во всех храмах и на всех дорогах, его славят во всем мире и приносят осенью ему плоды – плоды творения – причине, первой сотворившей (πρῆλοτης) все тварное, до этого не существовавшее. (34) Когда же мы слышим историю о том, что лебедь пришел к Леде и зачал с ней детей, то следует понимать, по его словам, что лебедь – это Элоим, а Леда – Эдем. Когда же говорят, что орел пришел к Ганимеду, то следует это понимать так, что орел – это Наас, а Ганимед – Адам. (35) Когда говорят, что золотой [дождь] спустился на Данаю и зачал с ней детей, то и это следует понимать так, что золото – это Элоим, а Даная – Эдем.

Они учат и другим подобным историям, добавляя к ним соответствующие мифы. (36) Так, в словах пророка: «Слушайте, небеса, и внимай, земля, потому что Господь говорит (Ис. 1: 2)», – «небеса» означают дух Элоима в человеке, «земля» – душу, находящуюся в каждом человеке наряду с духом, «Господь» – это Барух, а «Израиль» – Эдем. Ибо Эдем,

супруга Элоима, называется также Израиль. (37) «Израиль, – как сказано, – не знает меня» (Ис. 1: 3). «Ибо если бы она знала что я с Благом, то не наказывала бы дух в человеке из-за того, что отец удалился отсюда».

(27,1) Кроме того, в первой книге, называемой «Барух», записана клятва, которую должны произносить те, кто готовится услышать их таинства и [отправиться] к совершенству Блага. Эту клятву, по его словам, произнес наш отец Элоим, и не раскаялся в том, что произнес ее: «Клялся Господь, и не раскаялся» (Пс. 110 (109): 4). (2) Клятва такова: «Клянусь тем, что превыше всего, Благом, хранить эти таинства и не открывать их никому, и не отвращаться от Блага к творению». Произнеся эту клятву, он [посвященный? Элоим?] отправляется к Благоу и видит то, что «не видел глаз, не слышало ухо и не приходило на сердце человека» (1 Кор. 2: 9), и выпивает живой воды, которая для них является водой [крещения], бьющей из живого источника, ведущего ввысь (ср. Ин. 4: 9 сл.). (3) Отделена, как он говорит, вода от воды, и вода ниже тверди – это злое творение, в которое погружены земные и душевные люди, в то время как вода над твердью – это живая вода, Благо, которым омываются духовные и живые люди, в которое погрузился Элоим и не раскаялся в таком омовении [крещении]. (4) Пророк, изрекший: «Иди, возьми себе жену блудницу и детей блуда, ибо будет блудодействовать земля сия, отступивши от Господа» (Осия 1: 2), – то есть Эдем от Элохима, – ясно, по его словам, открывает все таинство, не услышанное из-за злокозненного Нааса.

(5) Подобным манером они истолковывают и другие пророчества в нескольких книгах. Однако превыше всего они ценят книгу, называемую «Барух», и каждый, кому случится познакомиться с ней, узнает об их мифе во всех деталях.

## «ГНОСТИКИ ЕПИФАНИЯ»

В этой главе приводятся свидетельства Епифания о нескольких гностических сектах, из других источников не известных. Особенно интересны сведения Епифания о современных ему гностиках, с которыми ему довелось встречаться лично. Об особенностях сочинений Епифания и его методе уже немного сказано в общем предисловии к книге.<sup>1</sup>

Самым потрясающим и наиболее важным с точки зрения истории гностицизма разделом *Панариона* является рассказ Епифания о «гностиках», или «борборитах» (то есть грязе- или нечистото-поклонниках). Прежде всего, именно с этими гностиками, по его словам, он встречался лично. Кроме того, именно здесь упоминаются и цитируются книги, которые входят в состав Коптской гностической библиотеки. То есть перед нами хотя и специфический, но исторический документ. В отличие от других разделов суммы, которые представляют собой развернутый пересказ других авторов, в данном случае мы имеем дело с собственным сочинением Епифания. Из этого энергичного, но страшно путаного текста видно, что Епифаний действительно был скорее проповедником и политиком, нежели писателем. Особенно хорош его разговорный стиль (не уверен, что смогу его передать). Скорее всего, как это предположил Уильямс,<sup>2</sup> он действительно диктовал некоторые разделы своего труда.

Из этого раздела лучше всего вырисовывается и психологический портрет нашего автора. Некоторые моменты выглядят дико, однако, повторяя слова нашего епископа, скажу: «Мне не очень хочется рассказывать вам все это, но надо...»

Представители неортодоксального христианства, с которыми Епифанию довелось встретиться, – это те самые гностики, которых обычно классифицируют как сетиан. Они говорят о предвечной фигуре Барбело, предлагают свой вариант библейской истории, в которой особую роль отводят библейскому Сету [Сифу] и его потомкам. Совершенно ясно, что Епифаний действительно столкнулся с некой поздней сектой, учение которой уже утратило чистоту и представляло собой потрясающий синкретизм старого и нового.

Епифаний упоминает следующие сочинения, которые циркулировали среди этих гностиков: Книга Нории, или Нореи жены Ноя («Мысль Нореи», NH IX, 2), Евангелие Евы, которому ее научил змей, Евангелие совершенных, большие и малые «Вопросы Марии», «множество книг о Ялдаваофе и написанных от имени Сета» («Второй трактат великого Сета», NH VII, 2, «Три стелы Сета», NH VII, 5), Апокалипсис Адама (NH V, 5), Сакла (имя упоминается в NH), Евангелие от Филиппа (NH II, 3, однако цитата, которую приводит Епифаний, в этом Еванге-

<sup>1</sup> Подробнее см. Афонасин 2002b, 37–56.

<sup>2</sup> В предисловии к своему переводу *Панариона* (Williams 1987–1994).

лии не содержится). Этим параллели с библиотекой из Наг Хаммади не исчерпываются. Кроме того, цитируется много высказываний, не имеющих соответствий в канонических книгах.

К сожалению, понять, что же говорилось во всем этом многообразии литературы, из изложения Епифания совершенно невозможно. Больше всего Епифания интересует то, как вели себя гностики. Начну с «биографического свидетельства», затем приведу серию цитат и пересказов этого довольно пространныго сообщения.

Eriphanius, Panarion XXVI, 17,1–18,6 (с сокращениями)

«Что еще сказать? Как мне справиться с этой грязной работой? Ведь я и хочу говорить, и не хочу. С одной стороны, я должен говорить, иначе вы можете подумать, что я что-то скрываю, но, с другой стороны, я боюсь, что, излагая весь этот ужас, я могу запятнать и ранить тех, кто склонен к телесным страстям и похоти, или вызвать слишком большой интерес ко всему этому. Надеюсь, что я сам, вся католическая церковь и читатели этой книги останутся незатронутыми этими дьявольскими семенами! Да будет так! Однако если я продолжу в том же духе [Епифаний говорит это в конце своего рассказа] и расскажу о еще более ужасном и худшем... и поэтому должен буду и от этого всего предложить вам подходящее противоядие... то мой труд станет невозможно длинным.

Ибо я знал их лично, возлюбленные [братья], и знаю об их обычаях от самих членов этой секты. Некоторые из женщин, которые сами верили во весь этот вздор, пытались убедить в нем и меня. Более того, они пытались соблазнить меня, как распутная жена египетского повара, ведь я был молод и привлекателен тогда. Однако тот, что стоял рядом со святым Иосифом, не покинул и меня... Спас он меня, услышав мои стенания, а не из-за праведности, как Иосифа. И хотя эти женщины упрекали меня, я только смеялся про себя, слыша, как они шептались между собой: «Не спасти нам этого юношу, придется оставить его в руках архонта на погибель!»

...Эти женщины были очаровательны внешне, но внутри них обитало дьявольское безобразие. Однако всемилостливый бог спас меня от их непотребств. Затем я ознакомился с их книгами и понял, что они имели в виду, но, в отличие от них, эта литература не тронула меня. После этого, ускользнув от них и избежав смертельного укуса, я доложил о ситуации местным епископам и помог опознать тех [тайных] членов этой секты, которые официально принадлежали к церкви. И разоблаченных изгнали из города, числом около восьмидесяти человек...

Возможно, кто-то напомнит мне о моих обещаниях [вероятно, подтвердить свои слова?], однако, я еще раз повторяю, что лично был знаком с некоторыми членами этой секты, а о других знаю из письменных источников и от людей, которым можно доверять и которые говорят правду. Так что со всей возможной откровенностью я рассказываю вам сейчас обо всем, что мне удалось узнать. Я открыто говорю обо всем этом, поскольку не только не делал – упаси Боже – ничего подобного, но и потому что мое знание обо всем этом верно и получено от тех людей, которые безуспешно пытались соблазнить меня лично. В конце концов они отчаялись исполнить то, что задумали вместе с дьяволом, чтобы погубить мою бедную душу...

Как и я сам прошел через это и, ознакомившись с их писаниями и с ними самими, сумел избежать их, так и ты, читатель, прочитай, но, заклиная, сумей избежать их яда и непотребств... И если тебе доведется столкнуться с кем-нибудь из представителей этой секты, бери один из тех гвоздей, которыми был прибит Иисус, и бросай его в голову змея... Ибо он не был бы распят, если бы не имел тела. А поскольку он имел тело и был распят, то он распял и наши грехи...»

Далее Епифаний предлагает перейти к другим ересям, и эти гностики сравниваются с некоей змеей (19,1–6). Я не уверен в том, что понял, о какой змее идет речь. Эта bestия не имеет детородного органа, поэтому размножается таким образом. Сначала самка откусывает голову самцу и таким образом оплодотворяется, но поскольку не имеет матки, вынашивает детенышей в своем чреве. Когда же те вырастают, они просто прокусывают ей живот и выползают наружу, убивая таким способом обоих своих родителей.

«И эта змея, как говорят греки, – продолжает Епифаний, – самая ужасная из всех змей... Но теперь, когда мы древом жизни поразили ее голову, тело и ее отпрысков, перейдем к другим гадам, во имя бога, слава и сила которого пребудет вовеки. Аминь».

### «Гностики», или «борбариты»

Eriphanus, Panarion XXVI (пересказ и краткие выдержки)

Выше всех (на восьмом небе, в Огдоаде, что является гностическим общим местом) они помещают высший эон, Барбело, «отца всего», самородного и другого Христа, также самородного, который нисходит в этот мир и открывает знание людям. Именно его они отождествляют с Иисусом. Однако он не «рожден Марией», а «явился через Марию». (10,4; ср. *Апокриф Иоанна*, 7,10–11). Кроме того, эти гностики также учат о различных других эонах (10,1–3). Имена, которые приводятся, достаточно традиционные. Таким образом, ясно, что эти гностики

являются христианами, причем их воззрения, вопреки заявлению Епифания, базируются не на греческой мифологии, но на толковании иудейского и христианского писания. Судя по тому, что Епифаний приводит много примеров неправильной, по его мнению, интерпретации христианского писания, они принимают канонические книги, дополняя их откровенными гностическими текстами. На седьмом небе обитает Саваоф, творец этого мира:

«Саваоф выглядит, как говорят одни, как осел, другие же сравнивают его со свиньей, поэтому евреи и не едят свинину, по их словам... покидая этот мир, души пролетают мимо этого архонта, и те, которые не обладают “знанием” и не “полны”, не могут его миновать. Однако на самом деле он похож на дракона. Он проглатывает те души, которые не обладают знанием, и извергает их из своего члена, помещая это семя в тела свиней и других животных» (10,6–8).

Как же обрести знание?

«Однако тот, что в течение своей жизни собрал достаточно семени и менструальной крови, здесь более не задерживается и, пролетая мимо архонта, испражняется на него и взлетает на небо, где его уже ожидает его мать Барберо или Барбело» (10, 9).

Как осел и как дракон архонт изображается, например, в *Апокрифе Иоанна* (11, 27–28; 31–32), «знание» или «печати», которыми должны обладать гностики, проходя через различные небеса, – это также общее место в гностических трактатах. Идея о том, что духи питаются человеческими душами, также была весьма распространена. Но такого красочного образа, который предлагает Епифаний, в известных нам текстах не встречается. Так что он, наверное, действительно имел возможность ознакомиться с «тайным» учением.

Гностики собираются на любовные пиры (4,1–8). Там, после того как насытятся, они совокупляются «между собой и все друг с другом». Причем извергаемое семя они собирают и используют в своих ритуалах, говоря, что это плоть Христова. Точно так же они поступают и с менструальной кровью, используя ее в качестве крови Христовой. Причем высказывание: «Я увидел дерево, которое плодоносит двенадцать раз в году, и он сказал мне: “Это дерево жизни”» (ср. Откр. 22: 1–2), интерпретируется ими в этом смысле – как указание на регулы и их мистический смысл. Затем (5, 2 сл.), они осуждают творение и считают рождение злом. Следовательно, говорит Епифаний, они предпочитают неестественные способы совокупления, практикуя в основном оральный секс, а если случится, что какая-либо женщина забеременеет, то они извлекают неродившийся плод и, «приготовив его подобающим образом», поедают, говоря, что так они обманули архонта, не дав несчастной душе воплотиться, спасая ее тем самым от мучений. Далее некоторые из них по этой же причине отказались от общения с

женщинами, предпочитая мужчин, некоторые же предпочитают самоудовлетворение или воздерживаются от секса вообще (11,1).

И так далее. Заявляя после каждого абзаца, что он не хочет говорить об этом, Епифаний снабжает нас все новыми и новыми деталями о практике своих гностиков. Что можно сказать о Епифании как «психологическом типе»? Думаю, ему бы не помешало обратиться к психоаналитику. Можно ли доверять этому историческому свидетельству? Кто знает?

Во все времена люди с большим вниманием относились к сексу и искали удовлетворение своих потребностей в том числе и нетрадиционными способами, поэтому в этом нет ничего удивительного. Однако данное свидетельство не просто сообщает, что «гностики тоже занимались сексом», и не является просто занимательным чтивом для монахов, сообщая им, что женщина, оказывается, годится не только для того, чтобы рожать других монахов. Оно указывает на то обстоятельство, что в данном гностическом культе сексуальный символизм играл большую, если не определяющую роль. Напршивается также предположение, что в силу общей антисоциальной и революционной природы гносиса подобное поведение было выражением протеста против существующих порядков, установленных сильными мира сего. Ведь Епифаний нигде не говорит, что гностики насиловали женщин или юношей или заставляли их делать что-то такое, чего они сами не пожелали. Напротив, женщины, судя по всему, играли в этой общине важную роль и были равны мужчинам в своих правах на спасение. Епифания они пытались убедить и, не сумев это сделать, просто махнули на него рукой. Так что великого подвига здесь нет: никто ни к чему не принуждал будущего епископа. Именно такие гностики по праву могли считать себя *свободными* людьми, а отнюдь не животными – хотя бы на своих «любовных пирах», если не в жизни. Остальные люди в этом смысле гораздо в большей степени смахивают на послушных животных, которых архонт ведет на поводке на бойню (поскольку он питается их душами).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Определенные ограничения и табу, бытующие в обществе с древнейших времен, абсолютно иррациональны, необъяснимы, и даже будучи бесполезными, они все-таки неистребимы, поскольку укоренены в глубинах человеческой природы, над которой мы не властны. Существуют, правда, и запреты другого типа, установленные в том или ином обществе, которые связаны с институтом власти и помогают поработить человека, ограничить свободу одних в пользу других. В основном с такого типа запретами, как мы видим, боролись гностики. Не случайно среди их сообществ было много женщин и бедняков, поскольку они в гораздо большей степени испытывали на себе социальный гнет (негативное отношение гностиков к деньгам, частной собственности и «торговле женщинами» хорошо представлено в наших источниках). Ересологи же, подходя к их словам с точки зрения «принятых норм приличия», установленных господствующими слоями общества, просто отказываются видеть философский и этический смысл их положений. Они не принимали этих норм. К тому

Однако мне представляется, что дело обстоит иначе. То, что я только что сказал, вполне может относиться, например, к школе Карпократы. Фактически только в этом случае мы можем с чистой совестью утверждать, что располагаем историческими данными, подтверждающими тот факт, что в середине второго века в Самах в Кефалее действовала некая *школа*, основанная этим гностиком, и что там преподавали философию и пропагандировали свободный образ жизни. Обо всем этом подробно рассказывает Климент Александрийский, и читатель может обратиться к соответствующему свидетельству (Strom. III 5,2–8,3). Я говорю *единственная* известная нам школа, потому что, например, в случае со «школой Валентина», хотя мы ее так и называем, мы не располагаем никакими данными о том, что она действительно существовала как тайное общество или школа. Климент не зря говорит о «так называемой» школе Валентина.

Итак, во II в. н. э. среди христиан, не чуждых эллинской образованности, и в период, когда христианство как религия еще не сформировалось, такие сообщества были вполне возможны. Однако в середине IV в. (Епифаний родился ок. 310–320 гг., а *Панарион* написал между 374–376 гг.) эллинское образование было в упадке, а представление о свободе уже весьма отличалось от классических образцов. Гностики Епифания, как мне представляется, были такими же представителями своего времени, как и их критик. Их практика, вполне в духе «века монашества», – это фактически *монашество* и *аскетизм наоборот*. Не вдаваясь в историю вопроса, отмечу, что мистериальный культ семени и крови придумали отнюдь не в IV в. Однако в отличие от карпократов для этих гностиков основной смысл этого мистического культа заключался уже не в том, чтобы спастись, «исполнив все, что только можно».

В данном случае победить архонта и не пойти ему в пищу можно только, сохранив всю жизненную субстанцию, которая отпущена человеку, не позволив ей пойти на продление его дел, то есть на размножение. Именно это и стремятся делать эти гностики, поэтому же они поглощают все «жизненные субстанции», воистину, говоря словами Климента, «буквально поняв то, что имеет аллегорическое значение».<sup>4</sup>

С другой стороны, некоторые из них действительно воздерживаются от любых сексуальных контактов. Этот момент иллюстрируется такой гностической притчей, которую также рассказывает Епифаний (13,4–5) и которая имеет соответствие в *Евангелии от Филиппа* (65,1–66,4). Некий гностик не смог подняться в высшие

же «свободная любовь» означает совокупление не со всеми, а с кем хочешь. Если бы было необходимо первое, только что обретенная свобода была бы снова утрачена.

<sup>4</sup> Примечательно, что гностические тексты, например *Пистис София* (147; 251,14–19), эксплицитно осуждают такое вульгарное понимание смысла «небесного семени». Здесь именем Иисуса осуждаются те, кто «смешивают сперму и менструальную кровь и едят ее». Не мог ли Епифаний прочесть это и, так сказать, выдать желаемое за действительное?

сферы потому, что некий дух женского рода не пустил его, заявив, что она имеет от него детей, и он не может оставить их здесь. Оказывается, она забеременела от его семени, которое истекало во сне. Однако поллюция – это естественное явление, следовательно, чтобы избежать неконтрольного истечения... необходимо контролировать этот процесс. Вот вам и мистическое обоснование необходимости онанизма. Далее, хотя каннибализм также вписывается в эту схему, само это обвинение является почти общим местом. Христиане обвиняли в каннибализме гностиков, мандеи (которые также являются гностиками, – единственными, «дожившими» до наших дней и сохранившими как гностическое писание, так и ритуал<sup>5</sup>) в этом же обвиняли христиан (*Правая Гинза*, 228,14–27). Некоторые эллинистические авторы<sup>6</sup> также не гнушались подобными методами аргументации. Впоследствии христиане нередко обвиняли в этом же иудеев. Однако историчность культа, в процессе которого *обнаженные мужчины и женщины поклоняются лучезарному змею в виде эмбриона*, подтверждается, например, изображением на алебастровой чаше III–V в. н. э. из Сирии или Малой Азии (см. Афонасин 2006, 26). Культ офитов, или змеепоклонников, который также описывается Епифанием (XXXVII 5,6–8), вполне укладывается в этот образ.

---

<sup>5</sup> Подробнее см. Герасимов 2002 (подборка переводов и текстов); Rudolph 1978 (фундаментальное исследование); Rudolph 1983, 343–366 (краткий очерк); Buckley 2002 (иллюстрированная история жизни современных мандеев).

<sup>6</sup> Например, Кельс ap. Origen., *Contra Cels.* VI 27 sq. Однако, оправдывая христиан, сам Ориген тут же в том же самом обвиняет офитов.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин Е. В. (2002a) *Школа Валентина* (С.-Петербург)
- Афонасин Е. В. (2002b) *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства* (С.-Петербург)
- Афонасин Е. В. (2003a), ред. Климент Александрийский, «Строматы», в 3-х тт. (С.-Петербург)
- Афонасин Е. В. (2003b) *Век энциклопедистов* (Новосибирск)
- Афонасин Е. В. (2004) «Корпус сочинений, приписываемый Ипполиту Римскому: К вопросу об авторстве и происхождении», *Гуманитарные науки в Сибири* 1, 33–37
- Афонасин Е. В. (2005–2006) «Доксография в поздней античности. Опровержение всех ересей Ипполита», *Вестник НГУ, Серия: Философия*, 3.1 (2005), 102–119; 4.1 (2006), 113–125; 4.2 (2006), 123–130
- Афонасин Е. В. (2006) «Гностическая эсхатология и космология», Андреев Д. А., Неклесса А. И., Прозоров В. Б., ред. (2006) *Эсхатологический сборник* (Санкт-Петербург) 8–34
- Герасимов Н. К., сост. (2002) *Мандеи: История, литература, религия* (Санкт-Петербург)
- Кассер Р., Вюрст Г., ред. (2006) *Евангелие от Иуды. По Кодексу Чакоз*, пер. с англ. под ред. И. П. Давыдова (Москва)
- Мещерская Е. Н. (1996) *Апокрифические деяния апостолов* (Москва)
- Пантелеев А. Д., Петров А. В., Цыб А. В. (2000) «Фрагменты Гераклеона Гностика из трактата Оригена “Толкование на Евангелие от Иоанна”», *AKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма*, межвузовский сборник, вып. 2 (С.-Петербург) 305–328
- Свенцицкая И. С. (1980) *Тайные писания первых христиан* (Москва)
- Свенцицкая И. С., Трофимова М. К., изд. (1989) *Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии* (Москва)
- Смагина Е. Б., изд. (1998) *Кефалайя («Главы»)*. Коптский манихейский трактат, пер. с коптского, комментарий, глоссарий и указатель (Москва)
- Солопова М. А. (2002) *Александр Афродизийский и его трактат «О смещении и росте»* (Москва)
- Тексты Кумрана*. Вып. 1 (Москва, 1971), пер. И. Д. Амузина.  
Вып. 2 (С.-Петербург, 1996), пер. А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой
- Трофимова М. К. (2003) «Гностическая экзегеза пс.-Давида и Од Соломона (Пистис София 29–82)», *Colloquia Classica et Indogermanica III*, под ред. Н. Н. Казанского (С.-Петербург) 537–633
- Хосроев А. Л. (1991) *Александрийское христианство. По данным текстов из Наг Хаммади* (Москва)

- Хосроев А. Л. (1997) *Из истории раннего христианства. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади* (Москва)
- Четверухин А. С. (2004) *Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502* (С.-Петербург)
- Aland B. (1973) «Marcion», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70, 420–447
- Alt K. (1990) *Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9* (Stuttgart)
- Arthur R. H. (1984) *The Wisdom Goddess: Feminine Motifs in Eight Nag Hammadi Documents* (New York)
- Attridge H. W., Hata Gohei, eds. (1992) *Eusebius, Christianity and Judaism* (Leiden)
- Attridge H., MacRae G. (1985) *The Gospel of Truth*, vols. 1–2 (Leiden)
- Bardy G. (1921) «Cerinthe», *Revue Biblique* 30, 344–373
- Beeson Ch., hrsg. (1906) *Hegemonius, Acta Archelai*, GCS 16 (Leipzig)
- Bianchi U., ed. (1968) *The Origin of Gnosticism: Colloquium of Messina 13–18 April 1966* (Leiden)
- Bos A. P. (2000) «Basilides as an Aristotelianizing Gnostic», *Vigiliae Christianae* 54, 44–60
- Brisson L. (2002) *Sexual Ambivalence: Androgyny and Hermaphroditism in Graeco-Roman Antiquity*, translated from the French by J. Lloyd (Berkeley)
- Broek R., van den (1983) «The Present State of Gnostic Studies», *Vigiliae Christianae* 37, 41–71
- Buckley J. J. (2002) *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People* (Oxford)
- Buell D. K. (1997) «Producing Descent/Dissent: Clement of Alexandria's Use of Filial Metaphors as Intra-Christian Polemics», *Harvard Theological Review* 90.1, 89–104
- Casey R. P., ed. (1934) *Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria* (London)
- Chadwick H., ed. (1979<sup>2</sup>) *Origen of Alexandria. Contra Celsum* (Oxford)
- Charles R. H., ed. (1913) *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, vols. 1–2 (Oxford)
- Cohn N. (2001) *Cosmos, Chaos and the World to Come* (New Haven)
- Danker F. W. (1964) «Menander and the New Testament», *New Testament Studies* 10, 365–368
- Dibelius O. (1908) «Studien zur Geschichte der Valentinianer», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 29.4, 329–340
- Dummer J. (1973) «Ein naturwissenschaftliches Handbuch als Quelle für Epiphanius von Constantia», *Klio* 55, 289–299
- Edwards M. J. (1989) «Gnostics and Valentinians in the Church Fathers», *Journal of Theological Studies* 40, 26–47
- Edwards M. J. (1990) «Neglected Texts in the Study of Gnosticism», *Journal of Theological Studies* 41, 27–50
- Edwards M. J. (1993) «Gnostics, Greeks and Origen: The Interpretation of Interpretation», *Journal of Theological Studies* 44, 71–89
- Edwards M. J., Goodman M. D., Price S. R. F., eds. (1999) *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christian* (Oxford)

- Ehrman B. D. (1993) «Heracleon, Origen and the Text of the Fourth Gospel», *Vigiliae Christianae* 47, 105–118
- Elliott J. K., ed. (1993) *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (Oxford)
- Evans E., ed. (1972) *Tertullian. Adversus Marcionem*, vols. 1–2 (Oxford)
- Faye E., de (1925) *Gnostiques et Gnosticisme* (Paris)
- Foerster W. (1972) *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*, vols. 1–2 (Oxford)
- Förster N. (1999) *Marcus Magus: Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe; Sammlung der Quellen und Kommentar* (Tübingen)
- Fredouille J.-C., éd. (1980) *Tertullien. Contre les Valentiniens* (Paris)
- Friesen S. J. (2001) *Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins* (Oxford)
- Good D. J. (1987) *Reconstruction of the Tradition of Sophia in Gnostic Literature* (Atlanta)
- Grant R. M., ed. (1961) *Gnosticism: A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period* (New York)
- Haar S. (2003) *Simon Magus: The First Gnostic?* (Berlin)
- Haardt R. (1971) *Gnosis: Character and Testimony*, English translation by J. F. Hendri (Leiden)
- Hanson R. C. P. (1954) *Origen's Doctrine of Tradition* (London)
- Harnack A. von. (1924) *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig)
- Helleman W. E., ed. (1994) *Hellenization Revisited. Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World* (Lanha)
- Hennecke E., Schneemelcher W., eds. (1963–1965) *New Testament Apocrypha*, translated into English by R. McL. Wilson, vols. 1–2 (London)
- Henrici G. (1871) *Die Valentinische Gnosis und die Heilige Schrift* (Berlin)
- Henry R., Schamp J. éds. (1959–1970, 1991) *Photius. Bibliothéque*, vols. 1–8: Texte, vol. 9: Index (Paris)
- Hilgenfeld A. (1884) *Die Ketzergeschichte der christlichen Gnosis* (Leipzig)
- Hill Ch. E. (2000) «Cerinthus, Gnostic or Chiliast? A New Solution to an Old Problem», *Journal of Early Christian Studies* 8.2, 135–172
- Hodges H. J. (1997) «Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Trepidation and the Breaking of Fate», *Vigiliae Christianae* 51, 359–373
- Holl K., Dummer J., hrsg. (1915–1980) *Epiphanius, Ancoratus und Panarion*, Bd. 1–3 (Leipzig–Berlin)
- Horbury W., Davies W. D., Strudy J., eds. (1999) *The Cambridge History of Judaism*. Vol. 3: The Early Roman Period (Cambridge)
- Jonas H. (1963) *The Gnostic Religion* (Boston)
- King K. L., ed. (1988) *Images of the Feminine in Gnosticism* (Philadelphia)
- King K. (2003) *What is Gnosticism?* (Cambridge, Mass.)
- Kirk A. (1997) «The Composed Life of the Syriac Menander», *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 26.2, 169–183

- Kline A. F. J. & Reinink G. J. (1973) *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (Leiden)
- Koetschau P., hrsg. (1899) *Origenes. Gegen Celsus* (Leipzig)
- Kroymann A., hrsg. (1906) *Pseudo-Tertullian. Adversus omnes haereses* (Wien)
- Layton B. (1987) *The Gnostic Scriptures* (New York)
- Layton B., ed. (1981) *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 1: The School of Valentinus, vol. 2: Sethian Gnosticism (Leiden)
- Le Boulluec A. (1985) *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe–IIIe siècles*, t. 1–2 (Paris)
- Leisegang H. (1955) *Die Gnosis* (Stuttgart)
- Logan A. H. B. (1996) *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism* (Edinburgh)
- Löhr W. (2002) «Did Marcion distinguish between a just god and a good god?», in May–Greschat 2002, 131–146
- Löhr W. A. (1995) «Karpokratianisches», *Vigiliae Christianae* 49, 23–48.
- Löhr W.A. (1996) *Basilides und seine Schule* (Tübingen)
- MacDermot V. (1981) «The Concept of Pleroma in Gnosticism», in *Gnosis and Gnosticism*, ed. by M. Krause (Leiden) 76–81
- Mansfeld J. (1992) *Heresiography in Context: Hippolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy* (Leiden)
- Marcovich M. (1988) *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism* (Leiden): «Justin's Baruch: A Showcase of Gnostic Syncretism» (93–119); «New Gnostic Texts» (120–133)
- Marcovich M., ed. (1994) *Iustini Martyris apologiae pro christianis* (Berlin)
- Marcovich M., ed. (1986) *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium* (Berlin)
- Marschies Ch. (1992) *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (Tübingen)
- Marschies Ch. (1997a) «Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi», *Vigiliae Christianae* 51, 179–187
- Marschies Ch. (1997b) «Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School», in Turner–McGuire 1997, 401–438
- May G. (1994) *Creatio ex Nihilo. The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Literature* (Edinburg)
- May G., Greschat K., eds., (2002) *Marcion und Seine Kirchengeschichtliche Wirkung / Marcion and His Impact on Church History* (Berlin)
- McGowan A. (1997) «Valentinus Poeta: Notes on Θέρος», *Vigiliae Christianae* 51, 158–178
- Meeks W. A. (1977) «Simon Magus in Recent Research», *Religious Studies Review* 3, 137–142
- Moutsoulas E. (1966) «Der Begriff Haeresie bei Epiphanius von Salamis», *Studia patristica VIII*, TU 92, (Berlin) 362–371
- Orbe A. (1955–1966) *Estudios Valentinianos I–IV* (Roma)
- Orbe A. (1976) *Cristologia gnostica I–II* (Madrid)

- Pagels E. (1989) *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John* (Atlanta)
- Painchaud L., Pasquier A., éd. (1995) *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification* (Louvain–Paris)
- Pasquier A. (1988) «Prouneikos. A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts», in King 1988
- Pearson B. A. (1992) «Eusebius and Gnosticism», in Attridge–Gohei 1992, 291–310
- Pétrément S. (1990) *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism*. Carol Harrison, trans. (San Francisco)
- Preuschen E., hrsg. (1903) *Origenes. Der Johanneskommentar* (Leipzig)
- Quispel G. (1947) «The Original Doctrine of Valentinus», *Vigiliae Christianae* 1, 43–73
- Quispel G. (1951) *Gnosis als Weltreligion* (Zurich)
- Quispel G. (1974–1975) «Gnostic Man: The Doctrine of Basilides», in Quispel 1974–1975, I, 103–133
- Quispel G. (1974–1975) *Gnostic Studies*, vols. 1–2 (Istanbul)
- Quispel G. (1996) «The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic», *Vigiliae Christianae* 50, 327–352
- Quispel G. (1996) «Valentinus and the Gnostikoi», *Vigiliae Christianae* 50, 1–4
- Quispel G. (1998) «Marcion and the Text of the New Testament», *Vigiliae Christianae* 52, 349–360
- Quispel G., éd. (1966) *Ptolémée. Lettre à Flora*, SCh 24bis (Paris)
- Räisänen Heikki (1997) «Marcion and the Origins of Christian Anti-Judaism», *Temenos* 33, 121–135
- Ramelli I., ed. (2005) *Corpus Hermeticum: testo greco, latino e copto* (Milano)
- Reiferscheid A., Wissowa G., Kroymann Ae., Hoppe H., Bulhart V., Borleffs Ph., eds. (1890–1957) *Tertullian. Opera* (De prescriptione haereticorum, de anima, adversus Valentinianos, adversus Marcionem, adversus Hermogenem), vols. 1–4 (Wien)
- Robinson J. M. (1997) «Nag Hammadi: The First Fifty Years», in Turner–McGuire 1997, 3–33
- Rousseau A., Doutreleau L., éd. (1979) *Irénée de Lyon. Contre les hérésies I*, vols. 1–2, SCh 263–264 (Paris)
- Rudolph K. (1977) «Simon – Magus oder Gnosticus?», *Theological Review* 42, 279–359
- Rudolph K. (1978) *Mandeism: Iconography and Religion* (Leiden)
- Rudolph K. (1983) *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, translation edited by R. Mc. Wilson (San Francisco)
- Runia D. T., ed. (1984) *Plotinus amid Gnostics and Christians* (Amsterdam)
- Sagnard F. (1947) *Gnose Valentinienne et la témoignage de Saint Irénée* (Paris)
- Sagnard F. ed (1970<sup>2</sup>) *Extraits de Théodote: texte grec, introduction, traduction et notes* (Paris)
- Sidwell M. (1990) «Cerinthus: A Deceiver and an Antichrist», *Biblical Viewpoint* 24.2, 77–84
- Simonetti M., ed. (1993) *Testi gnostici in lingua greca e latina* (Roma)
- Smith M. (1981) «The History of the Term *Gnosticos*», in Layton 1981, II, 796–807

- Stählin O., Früchtel L., Treu U., hrsg. (1970–1980<sup>2</sup>) *Clemens Alexandrinus. Werke*, Bd. 1–4 (Leipzig–Berlin)
- Stead G. C. (1969) «The Valentinian Myth of Sophia», *Journal of Theological Studies* 20, 75–104
- Stroumsa G. A. G. (1984) *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Leiden)
- Stroumsa G. A. G. (1996) *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* (Leiden)
- Stroumsa G. A. G. (1999) *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity* (Tübingen)
- The Coptic Gnostic Library*, vols. 1–14 (Leiden, 1975–1995).
- The Nag Hammadi Library in English* (1988<sup>3</sup>), edited by J. M. Robinson (San Francisco)
- Turner J. D. (1986) «Sethian Gnosticism: A Literary History», in *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, ed. C. W. Hedrick, R. Hodgson (Peabody) 55–86
- Turner J. D., Majercik R. D., eds. (2000) *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts* (Atlanta)
- Turner J. D., McGuire A., eds. (1997) *The Nag Hammadi Library after Fifty Years* (Leiden)
- Turner M. (1997) *The Gospel according to Philip: The Source and Coherence of an Early Christian Collection* (Leiden)
- Visser A. J. (1958) «Der Lehrbrief der Valentinianer», *Vigiliae Christianae* 12, 27–36
- Völker W. (1932) *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (Tübingen)
- Whittaker J. (1969) «Basilides on the Ineffability of God», *Harvard Theological Review* 62, 367–371 (repr.: Whittaker 1984, X)
- Whittaker J. (1979) «Valentinus fr. 2», *Kerygma und Logos. Festschrift für Carl Andersen* (Göttingen) 455–460 (repr.: Whittaker 1984, XXVI)
- Whittaker J. (1984) *Studies in Platonism and Patristic Thought* (London)
- Whittaker J. (1992) «Catachresis and Negative Theology: Philo of Alexandria and Basilides», Gersch S., Kannengiesser Ch., eds. (1992) *Platonism in Late Antiquity* (Indiana) 61–82
- Williams Daniel H. (1994) «Harnack, Marcion and the Arguments of Antiquity», in Helleman 1994
- Williams F., ed. (1987–1994) *The Panarion of Epiphanius of Salamis* (Leiden)
- Williams M. A. (1996) *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismissing a Dubious Category* (Princeton)
- Wisse F. (1971) «The Nag Hammadi Library and the Heresiologists», *Vigiliae Christianae* 25, 205–223
- Wolfson H. A. (1970<sup>3</sup>) *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge)
- Wright B. G. (1984) «Cerinthus apud Hippolytus: An Inquiry into the Traditions about Cerinthus's Provenance», *Second Century* 4, 102–115
- Yamauchi E. M. (1973) *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of Proposed Evidences* (London)

# УКАЗАТЕЛИ

## Цитируемые источники

Кроме явно цитируемых произведений, в индекс включены ссылки на тексты, из которых извлечена информация, важная для истории гностицизма. Исключены цитаты из книг Ветхого и Нового Заветов, апокрифической литературы и античных авторов, а также параллельные места и ссылки на другие источники, как правило, указываемые в сносках в тексте книги. Курсивом печатается глава, прямым шрифтом – страница книги.

Гегемоний, *Деяния Архелая*  
(Hegemonius, *Acta Archelai*)

67, 4–12

3, 66–68

Евсевий, *Церковная история*  
(Eusebius, *Historia ecclesiastica*)

В целом о трактате

*Предисловие*, 24–25

IV 7,6–8

3, 52

IV 14,6

2, 36

IV 21,8

2, 36 сн. 2

V 12

2, 52 сн. 27

VII 31,1

11, 191 сн. 52

Епифаний, *Панарион* (Eriphanus, *Panarion*)

В целом о трактате

*Предисловие*, 22

XXIV 5, 2,4–5; 7, 6

3, 70

XXVI (пересказ и выдержки)

16, 253–257

XXVI, 17,1–18,6

16, 252–253

XXX, 3,1–7,10

8, 144–150

XXXI, 5,1–7,6

5, 104–106

XXXI 9,1–27,16

7, 123–134

XXXI, 27

8, 150–151

XXXI, 32,2–9

5, 107–109

XXXIV 2,1–20,12

9, 152–156

XXXVIII 2,4–5

2, 46

XXXIX 1,3–5,3

4, 92–93

XL 2,1–8; 5,1–5; 7,1–6

4, 94–95

XLIV 2,6

2, 50

XLV 1,1–2, 3; 4,1.9

2, 50–51

Ипполит, *Опровержение всех ересей*

(Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*)

В целом о трактате

*Предисловие*, 20–21

V 6,3–11,1

12, 211–218

V 12,1–17,13

12, 218–221

V 19,1–22,1

12, 221–227

V 22,1	4, 93
V 26,1–27,5	15, 245–250
VI 9,4–18,7	13, 233–240
VI 19,5	1, 33
VI 20,2–3	1, 33
VI 29,1–32,2	7, 135–138
VI 31,7; 32,2–36,4	7, 138–142
VI 35,5–7	5, 110
VI 37,6–8	6, 120
VI 42,2	5, 99
VII 20,1–27,13	3, 71–78
VII,28	2, 44
VII 32	2, 38–40
VII 38,1–5	2, 49
VIII 8,2–10,11	12, 227–231
VIII 12,1–15,15	14, 241–243
VIII 19	11, 191 сн. 52
<i>Иринея, Против ересей</i>	
<i>(Irenaeus, Adversus haereses)</i>	
В целом о трактате	<i>Предисловие, 19–20</i>
I 1,1–7,2	7, 123–134
I 8, 5–6	8, 150–151
I 13,1–15,3; 17,1–2	9, 152–156
I 11,1–13,1	5, 107–109
I 23,2–4	1, 32–33
I 23,5	1, 35
I 24,1–2	2, 44–45
I 24,3–7	3, 68–70
I 25	2, 38–40
I 26,1	2, 38
I 27,1	2, 49
I 27,2–3	2, 48
I 29, 1–4	4, 81–83
I 30,1–15	4, 83–88
I 31,1–2	2, 45–46
II 31,1	<i>Предисловие, 19–20</i>
III 4,3	5, 98
III 11,1	2, 36, сн. 1
<i>Климент Александрийский</i>	
<i>(Clemens Alexandrinus)</i>	
<i>Извлечения из Теодота (Excerpta ex Theodoto)</i>	
В целом о трактате	<i>Предисловие, 21</i>
Предисловие и перевод	11, 179–209

*Строматы (Stromateis)*

В целом о трактате

I 146,1–3

II 10,1–11,2

II 27, 2

II 31,3

II 35,5–36,4

II 52,1–2

II 112,1–115,3

III 1,1– 4,3

III 5,1–11,1

III 29,1–30,1

III 59,1–3

III 92,1

III 102,1–4

IV 71,1–73,1

IV 81,1–87,2

IV 89,1– 90,2

IV 153,3

IV 162,1

IV 165,3

V 2,5–4,4

V 3,2–3

V 74,3

VI 52,1–53,5

VII 106,4

*Пророческие эклоги (Eclogae prophetae)*

7, 2

25, 1

46

Маркелл (пс.-Анфим), *О святой церкви*  
(Marcellus (ps.-Anthimus), *De sancta ecclesia*)

9

Ориген (Origen)

В целом о трактатах

*Против Кельса (Contra Celsum)*

I 57

VI, 24–38

*Предисловие, 23–24*

3, 55

3, 59–60; 5, 100

3, 60; 5, 101

5, 101

3, 56; 6, 114

1, 33–34

3, 62–64; 6, 117–118

3, 64–66; 5, 104

2, 40–44

5, 104

6, 119

5, 99

5, 99–100

10, 176–177

3, 56–59

6, 115–116

3, 59

3, 55

3, 59

5, 101–103

3, 60

3, 55–56

3, 61; 6, 116–117

3, 55; 5, 98

11, 207 сн. 91

10, 176

11, 207 сн. 89

5, 99

*Предисловие, 24*

1, 34

4, 89–91

- Комментарий на Евангелие от Иоанна*  
(*In Johannem*)  
II 14, 21; VI 3, 15, 20, 23, 30, 39, 40, 60; X 11, 19,  
33, 34, 37, 38; XIII 10, 11, 15, 20, 16, 17, 19, 25, 27,  
28, 31, 32, 34, 35, 38, 41, 44, 46, 49, 50, 51, 52, 53,  
60; XIX 14, 19; XX 8, 20, 23, 24, 28, 38  
XIII 27 10, 159–176  
1, 34
- Комментарий на Послание Римлянам*  
(*In Romanos*),  
V 1 3, 61
- Порфирий, *Жизнь Плотина*  
(*Porphyrius, Vita Plotini*)  
16 *Предисловие*, 17
- Тертуллиан (Tertullian)  
В целом о трактатах *Предисловие*, 23
- Против всех ересей (Adversus omnes haereses)*  
2 2, 46
- Против валентиниан (Adversus Valentinianos)*  
4, 2 5, 98  
4, 2–3 5, 109
- О душе (De anima)*  
23 2, 50
- Феодорит, *Свод еретических историй*  
(*Theodoretus, Haereticarum fabularum compendium*)  
I 5 2, 37 сн. 5  
I 8 10, 157  
I 13 4, 81–83  
I 14 4, 83 сн. 5
- Фотий, *Письма (Photius, Epistulae)*  
134 (MPG 101, 984 C) 10, 178
- Юстин, *Апология I (Justinus, Apologia I)*  
26 и 56–58 *Предисловие*, 18  
26,1.4 1, 35  
26,2 1, 28 сн. 3
- Диалог с Трифоном (Dialogus cum Tryphone)*  
2,2; 7,1; 35,4; *Предисловие*, 18

**Ссылки на классических авторов  
в гностических текстах**

Андроник Перипатетик	12, 226
Аристотель	2, 40; 3, 54, 62, 72, 75 (дважды); 13, 233
астрономия	3, 75 сн. 52; 4, 86, 90; 11, 193–194; 12, 216; 15, 247
Гераклит	12, 219, 226, сн. 36
Геродот	12, 226, 227; 15, 245
Гиппократ и др. медики	11, 201; 12, 215–216, 220–221, 223, 225, 230; 13, 236
Гомер	1, 31; 9, 154 сн 2; 12, 219, 225 (дважды); 13, 237; 14, 241 (дважды)
Демокрит	12, 214, сн. 12; 14, 242
Еврипид	1, 44
Ксант Лидийский	1, 44
мистерии	12, 225 (Великие Флиасии)
мифология (антология)	12, 212–214, 216
орфика	12, 224, 225
Пифагор	1, 41; 3, 63; 6, 117; 7, 123–124, 135 (дважды и сн. 14); 10, 164 сн. 18; 14, 241 сл. (символизм декады)
Платон	2, 41 (дважды), 41 сн. 14, 44; 3, 62, 73; 6, 120; 7, 135 сн. 1; 13, 233; 14, 242
Плутарх	12, 224
Сивилла	12, 219
Сократ	3, 62 (о демоне Сократа)
Стесихор	1, 32
Фалес	12, 217
Ферекид	3, 62; 15, 246, сн. 4
Эмпедокл	12, 216, 224, 225; 13, 234

## Гностики и гностические школы

В этой части указателя перечислены все гностики, известные по имени, и гностические школы так, как они названы ересиологами. В тех случаях, когда тот или иной автор постоянно упоминается в тексте, дается ссылка на весь этот раздел. Курсивом указана глава, прямым шрифтом – страницы. Жирным шрифтом выделены страницы, специально посвященные данным гностику или школе.

Акемв Каристийский	12, 218
Аксионик Антиохийский	5, 109, 110; 7, 142
Апеллес	2, <b>49–50</b> , 50
архонтики	4, <b>93–95</b>
Барбело-гносис	4, <b>81–83</b>
Бардесиан	5, 110; 7, 142
борбориты	16, <b>251–257</b>
Валентин	3, 61, 63, 64, 5, <b>96–121</b> ; 6, <b>111–122</b> , 7, 129, 135, 136, 140, 142; 10, 159, 176
валентиниане	3, 59, 61, 68; 4, 91; 5, <b>96–121</b> ; 7, <b>122–142</b> ; 11, 182, 184, 189, 190, 191, 192, 193, 196 (и др.)
Василид	2, 44, 47; 3, <b>52–78</b> ; 5, 100, 101, 102, 103, 104, 114; 6, 114, 115, 117; 11, 189, 193
Гераклеон	5, 109; 7, 135 сн 14, 142; 10, <b>157–178</b>
докетисты	12, <b>227–231</b>
Доситей	1, 34
Евтакт	4, 93
Евфрат Ператик	4, 90; 12, 218
Епифан	2, <b>40–44</b>
Исидор	3, 61–62, 63, 64, 65, 71; 6, 117
каиниты	2, <b>44–47</b>
Карпократ	2, <b>38–40</b>
Кассиан	5, 99
Кердон	2, <b>49</b>
Керинт	2, <b>38</b>
Лукиан	2, 50
Марк Маг	5, 109 (дважды); 9, <b>152–156</b>
Маркион	2, <b>47–48</b> ; 5, 103;
Марцелина	2, 40
Менандр	1, 35
Монойм Араб	14, <b>241–243</b>
наассены	12, <b>211–218</b>
офиане	4, <b>89–91</b>
офиты	4, <b>83–89</b>

ператы	12, <b>218–221</b>
Петр («архонтики»)	4, 93
Продик	5, 104
Птолемей	5, 108, 109, 110; 7, 122–123 (проблема авторства), 142; 8, <b>143–151</b>
Сатурнин	2, <b>44–45</b>
Север	2, <b>50–51</b>
Секунд	5, 108, 109
сетиане [сифиане]	4, <b>92–93</b> (Епифаний); 12, <b>221–227</b> (Ипполит)
Симон Маг	1, <b>28–34</b>
Симон из Кирены	3, 68
Симон, псевдо-,	13, <b>232–40</b>
Татиан	5, 99
Теод	5, 98
Теотим	5, 109
Теодот	11, 179–181, 182, 191, 192, 194, 195, 196
Филумена	2, 49
Флора	8, 144, 150
эбиониты	2, 36 сн. 2
Юстин (Книга «Барух»)	15, <b>244–250</b>

## Произведения гностиков

В этой части указателя перечислены ссылки на конкретные гностические тексты и цитаты из них в произведениях ересиологов. В некоторых случаях название описательно. Ссылки и цитаты без явного указания источника не упоминаются. В левой колонке курсивом выделены точные названия гностических произведений, прямым шрифтом – описательные названия. В правой колонке курсивом печатаются главы, прямым шрифтом – страницы книги.

<i>Аллоген</i>	4, 93, 103
<i>Апокалипсис Адама</i>	4, 93
Апокриф о Единственном и его дыхании	5, 104
Валентин	
Гимн <i>Жатва</i>	6, 120–121
Письма	3, 63; 6, 114, 117
<i>Письмо к Агату</i>	6, 119
Проповеди	6, 115
Проповедь <i>О друзьях</i>	6, 116–117
<i>Три природы</i>	5, 99
Василид	
Экзегетик (не менее 24 книг)	3, 56–59
Трактаты (не менее 13 книг)	3, 66–68
Гимны	3, 52
издание Евангелия	3, 52
<i>Вознесение Исаий</i>	4, 94
<i>Вознесение Павла</i>	2, 47
Гераклеон	
<i>Комментарий на Евангелие от Иоанна</i>	10, 157–178
Диаграмма (офиане)	4, 89–91
<i>Евангелие Египтян</i>	5, 99; 12, 212 сн. 9, 215 сн. 14
<i>Евангелие Иуды</i>	2, 38, 45
<i>Евангелие от Фомы</i>	3, 69 сн. 41; 12, 216, 226 сн. 17
Епифан, <i>О справедливости</i>	2, 41–44
Иакова речи	12, 212
Исидор,	
<i>Толкования на пророка Пархора</i> (в двух книгах)	3, 62
Книга о прилепившейся душе	3, 63
<i>Этика</i>	3, 64–66
Керинта Евангелие	2, 36
Мартиада и Марсиана (Маршана) пророков книги	4, 95
Моисея книга	4, 93
Монойм Араб, письмо Теофрасту	14, 243

Наассенов, гимн	12, 217–218
Нореи книга	4, 93; 16, 251
<i>Парафраз Сета</i>	4, 93; 12, 254; 16, 251
Письмо «Нерушимого Ума»	5, 104–106
Птолемей	
<i>Послание Флоре</i>	8, 144–150
Комментарий на пролог Евангелия от Иоанна	8, 150–151; ср. 11, 184
Сета и семи его сыновей книги	4, 95
Симон, псевдо-, <i>Великое утверждение</i>	13, 232–240
<i>Симфония, Малая и Большая</i>	4, 94
Юстин-гностик, книга <i>Барух</i>	15, 244–250

### Географические названия

В этой части указателя перечислены только те географические названия (некоторые воображаемые), которые явно упомянуты в тексте и имеют прямое отношение к гностицизму. Как и ранее, в правой колонке курсивом выделены главы, прямым шрифтом – страницы книги.

Александрия	2, 41, 44
Азия	2, 38
Амп на Тигре	12, 226
Антиохия	1, 35 (дважды); 5, 109
Аравия	14, 241 (Монойм Араб)
Армения, Малая	4, 93
Ассирия, ассирийцы	12, 213–215
Вифара при Иордане	10, 162 сн. 13
Восток, восточный	5, 110; 7, 142; 11, 182 сл. («восточная школа» Валентина)
Галилея	10, 172; 11, 203
Гихон, река	15, 246
гора	10, 165–166
Дафна, в Антиохии	1, 34; 2, 44
Евфрат, река	15, 246
Египет	1, 36; 2, 38 сн 7, 40 сн. 7, 51; 3, 69, 78; 4, 87, 92; 12, 212, 217, 219
египтяне	2, 41 сн. 13, 48; 11, 202; 12, 211 сн 2, 216, 219; 16, 252
Иерусалим	7, 140 («Небесный Иерусалим»); 10, 162, 166
Израиль	11, 202; 13, 234; 15, 245–250
Иордан	11, 204; 12, 230

Италия, италийский	5, 110; 7, 142 (италийская школа Валентина)
Иудея	1, 29, 32, 34; 2, 48, 10, 167, 171–172 («верхняя»)
Капернаум	10, 162, 171
Каппаретя, селение в Самарии	1, 35
Кефалея	2, 41
Кирена	3, 53, 68
Красное море	12, 219–220; 13, 237
Мадиам	12, 217
Назарет	15, 249
Палестина	1, 34; 4, 93
Персия	3, 66; 4, 89; 12, 226, 227
Понт	2, 48
пустыня	10, 160, 166; 11, 209; 12, 220, 222
Рим	1, 28; 2, 36 сн. 2, 40, 49; 5, 98; 7, 122; 10, 157
Самария	1, 28, 30, 32, 34 (дважды), 35; 10, 168 (дважды), 169
Самарянка	10, 164–166, 168, 169
Самы, в Кефалее	2, 41; 16, 256
скифы	3, 66, 67
Тигр, река	15, 246
Тир, город в Финикии	1, 32
Троянская война	1, 32
Фисон, река	15, 246 (дважды)
Флиунт, город в Арголиде	12, 225
фригийцы	12, 216
Эдем, сад	13, 236, 237; 15, 244 сл.

## ГЛОССАРИЙ

Гностические тексты отличаются специальной и довольно экзотической терминологией. Разумеется, она часто ясна из контекста или объясняется по ходу дела, однако для удобства читателей нелишним будет перечислить здесь основные термины, кратко их пояснить и указать наиболее характерные случаи их употребления. Данный глоссарий не претендует на полноту и содержит, в основном, персонажи гностического мифа. Как и ранее, в правой колонке курсивом выделены главы, прямым шрифтом – страницы книги. Курсивом также выделены перекрестные ссылки.

Автопатор	Αὐτοπάτωρ, αὐτογενής, μονογενής и др., первое или второе начало, рожденный без отца, самородный, однородный, нерожденный (4, 82, 90; 5, 105, 109; 7, 124; 11, 184 и др.).
Аллоген	Инородец, или <i>пневматик</i> из расы <i>Сета</i> (4, 105); книга «Аллоген» и «Аллогены» (4, 93, 95).
Адамант	Ἀδάμας, обычно, Первый <i>Человек</i> , Адам или прообраз Адама (4, 82; 11, 197; 12, 212, 216 и др.).
Архонт	Архонты – небесные существа, располагающиеся между этим миром и высшим; в единственном числе архонт (ἄρχων) обычно означает <i>Демииурга</i> , творца этого мира (2, 39, 45; 3, 56; 68, 69, 74, сл.; 4, 82 (проархонт), 89 (архонты-силы); 7, 154 сл.); 7, 140 и др.; секта архонтиков (4, 93 сл.); 11, 180 (архонт <i>Топос</i> ); 16, 254 (изображения архонта)
Ахамот	Транслитерация еврейского слова <i>Мудрость</i> , Ἀχαμώθ, Achamoth, <i>Мать</i> , синоним падшей <i>Софии</i> (4, 87, 7, 125, 130, 132 (порождения Ахамот) и др.); в книге «Барух» один из ангелов Эдем (15, 245).
Барбело	Barbelon, Βαρβηλῶθ, высший «девственный» эон; этимология слова не известна (4, 81 сл.; 16, 254).
Бездна	Глубина, Бездна, Бездонный (4, 83 «Свет в силе Бездны (Βυθός)», 5, 106, 107; 6, 120–121; 7, 125; 9, 154); бездна и хаос (4, 83); «глубина и бездна, βάθος καὶ βυθός» (7, 137); Глубина, Βάθος (11, 194).
Благо	Благой бог, высшее божество, Благо (1, 49; 2, 50; 3, 54, 76 (благая весть), 64; 4, 83 (благословенный); 5, 103 (всеблагой), 106 (Благо как один из <i>Эонов</i> ); 8, 147, 149; 11, 209; 12, 217, 218, 223 (благоухание); 13, 238; 15, 244 сл.; Благо-дать: 9, 152; 10, 178 и др.).
Величие	Синоним Плеромы или высших эонов (4, 81; 5, 105; 6, 115; 7, 124; 10, 162; 12, 218).
Гепдомада	Семь; место архонта (3, 76 сл.); семь планет или архонтов (2, 44–45; 4, 83, 87, 94 сл.); седьмое небо (4, 86 сл.; 7, 131); семь ангелов (11, 187); низшая гепдомада (4, 86 сл.).

- Гермафродит Двуполый (ἀρσενόθηλος), обычно, первый эон и первый Человек (4, 84; 5, 105 (двуполая четверица); 11, 189 сл., 190 (изменение пола); 12, 212, 214 (кастрация), 228; 14, 233); двуполая *Бездна* (5, 108); двуполая сила (13, 239).
- Гилик От ὕλη, материя; «материальный человек», находящийся в плену материи и обреченный на погибель. См. *Хоик*.
- Гносис Γνώσις; определение гносиса (11, 207–208); откровенное знание в противоположность вере (5, 100–101); спасение через гносис (4, 93; 5, 101–102); знание по-природе (5, 103); знание всего (14, 243); бесстрашное совершение этически предосудительных действий (2, 45–46); персонифицирован в противоположность Неведению и Неразумию (4, 82); знание *монады* (2, 41); через веру открывается *Сын*, а гносис приводит к *Отцу* (5, 113), «придать форму в соответствии с гносисом» (5, 129, 132–133; 11, 200 сл.); гностики, познавшие «глубины» (12, 211); «то, что ложно зовется гносисом» (1, 32); недоступен людям душевной природы (7, 133); святой путь гносиса (12, 218).
- Демиург Платонический термин, означающий творца этого мира; иногда в качестве эпитета бога-творца и персонажа гностического мифа (2, 50; 3, 75, 82 сл.; 4, 90, 104; 5, 107 сл.; 6, 115, 121; 7, 128, 130 и др.; 8, 144 сл.; 9, 155; 10, 161, 166, 171 сл.; 11, 185, 199 сл.; 12, 220, 229 и др.); редкий термин «психический демиург» (4, 91); царедворец как образ Демиурга (10, 171 сл.). См. *Архонт*, *Топос*.
- Дух Духовная субстанция (πνεῦμα), как отвлеченное понятие (3, 61, 73; 4, 85 и т. д.) или отдельная небесная сущность: Дыхание (5, 104); Дух, Святой Дух (4, 82, 83; 5, 99, 108 и др.); а также: дух, объединяющий Плерому (7, 126); духовное семя (5, 108; 7, 132); духовная материя (11, 185 сл.); голубь как символ Святого Духа (11, 189); Дух как символ первой Женщины (4, 83); «телесный дух» и «бес-телесный Дух» (3, 61; 11, 208), дух-служитель (3, 56); падшие духи (4, 86 и др.). Духи-союзники и злые духи см. *Прилепившийся*.
- Душа Обычно в смысле «падшая» или «заблудшая» душа (1, 31–33; 2, 38 сл.; 3, 61, 62 др., 12, 217 сл. и т. д.); душевное тело, τὸ σῶμα τὸ ψυχικόν (5, 99); не подвластна материальному (6, 116); одна из трех природ (7, 132 и т. д.); спасение души, символизм жатвы (10, 169 сл.), тленность души (10, 171 сл.); в душевное тело помещено Логосом мужское семя (11, 182); дух и душа (15, 246).

- Женщина Один из высших эонов: дух, называемый Первой Женщиной (4, 83; 11, 205, 230), женщина от Женщины (4, 84, 94), Мать или Женщина (4, 92); Ялдаваоф (или дьявол) соединился с землей, как с женщиной (2, 50; 4, 94); *София* или Мужчина-Женщина (4, 84); Эдем – женщина-змея (15, 245 сл.); равноправие мужчин и женщин (2, 41 и др.); женщина превращается в мужчину (10, 160; 11, 186, 190); см. *Гермафродит*.
- Жизнь Ζωή. Эон (4, 81 (вечная жизнь), 83, 89 (древо жизни), 91; 5, 106, 107, 124, 126, 128, 136 и др.; 6, 115 (вечная жизнь); 8, 131; 9, 155; 10, 164, 168 и др.; 11, 184 сл.); 15, 246 и 16, 254 (древо жизни).
- Закон Высший закон, общественная мораль и справедливость (2, 42 сл.; 3, 60 сл.; 3, 70–71; 5, 104, 109; 6, 116; 10, 172; 12, 217); естественный закон (2, 42 сл.; 3, 61, 62 сл.); законы, установленные архонтом и иудейский закон (1, 38, 2, 43, 48, 49; 3, 69; 4, 85, 94 и др.; 7, 141; 13, 237; 15, 246, 248 сл. и др.); типология законов (8, 143 сл.; 12, 224).
- Земля Один из первоэлементов (10, 155; 14, 242), символ материального мира (2, 49; 3, 59; 4, 88); Ялдаваоф совокупился с землей (2, 50); породившая людей (12, 212 сл.); София зовется Землей (7, 131); Герийон «текущий из земли» (12, 200); человек создан из «лучшей земли» (15, 246).
- Змей Искуситель (2, 48; 4, 85 сл.; 5, 100 и 109; 10, 174; 11, 201, 208); Ялдаваоф (2, 50); Михаэль и Самаэль (4, 102); змеепоклонники (4, 83 сл., офиты; 90 сл, офиане; 12, 211 сл., наассены; 16, 257, лучезарный змей); Ум, изогнутый как змей (4, 85); София приняла форму змея (4, 88); влажная сущность (12, 217); Логос и Сын является змеем (12, 220 сл.); крылатый дух, ветер, подобный змею (12, 223); Эдем – змееподобная дева (15, 245); Валентин сравнивается со змеем (5, 109); Евангелие Евы, открытое змеем (16, 252); ереси в сопоставлении со змеями у Епифания (16, 253 и др.). См. *Наас*.
- Иисус См. *Христос*.
- Искра жизни σπινθήρα ζωής, scintilla vitae (2, 44).
- Кенома Символ этого мира как области, противоположной миру «полноты» (*Плероме*): 3, 69 (Kaulakau); 4, 82 (низший мир), 84 (темная вода); 11, 194 (κένωμα γνώσεως, лишенность знания).
- Князь Правитель низшего мира (2, 40 и др.). См. *Архонт*.
- Кронос Стихия уничтожения, вода, «которой боятся и боги» (12, 219 сл.). См. *Змей*.
- Левая См. *Пруникос*.

Логос, логосы	Слово (Λόγος), речь, разум; один из высших эонов; во множественном числе – небесные силы; гностическое семя («семенные логосы (Λόγοι)»): 3, 68, 72, 4, 82; 5, 99 (логос-младенец); 9, 154 сл. (буквенный символизм); 10, 159 сл.; 11, 184, 185, 192 (логосы) и др.
Матка	Символ материи: «разрушить творение Матки (ὑστέρα, от ὑστέρημα, скудность, недостаток)» (2, 46; 11, 182 сл. 11); «беспорядочная матка (μήτρα)», в которой змей зачинает человека (12, 224); матка – это Сад, в котором бог насадил человека (13, 236 сл.).
Мать	Эон: 4, 82, 93 (Мать или <i>Женица</i> ); 5, 107 (породившая Христа и Тень); 7, 132 (родительница духовного семени); 11, 196 и др. См. <i>София, Пруникос, Страсть, Женица</i> .
Монада	Единица (μονάς), исходное единство (2, 41; 5, 108 и др.); «пифагорейская», нерожденная, нерушимая, непостижимая, называемая <i>Отцом</i> (7, 135).
Мысль	Ἐννοια, также Помысел (Πρόβλημα): 1, 32 (Елена), 35; 4, 81; 5, 107; 7, 123 (также Дар) и др.
Наас	Наассены (12, 211 сл.); Наас – ангел Эдем (15, 245). См. <i>Змей</i> .
Невыразимый	Ἄρρητος, Первоначало (5, 107 и др.).
Недостаток	Состояние недостаточности, связанное с <i>Кеномой</i> .
Не-сущий	Запредельное высшее начало у Василида (согласно Ипполиту): 3, 71 сл.
Огдоада	Восемь, место пребывания <i>Софии</i> или <i>Матери</i> (3, 55, 75 сл.; 4, 84, 90, 94; 5, 107, 108, 109; 7, 124 и др.; 8, 150; 11, 204; 12, 231; 16, 253 и др.); восьмое небо (9, 155 и др.); подобие Огдоады, созданное Демиургом (9, 156). См. <i>Гептоада</i>
Огонь	Разрушитель (7, 131, огонь как принцип смерти и разрушения, 134, «блуждающий огонь», 11, 196, огненная река, протекающая мимо <i>Топоса</i> ); двойственная природа огня (7, 139; 11, 208, материальный и небесный огонь, 11, 200, в отличие от других элементов, не имеет определенного места в пространстве; 13, 239, разрушитель и созидатель); благая весть как увеличительное стекло, которым можно зажечь огонь (3, 76); ангелы – умопостигаемый огонь (11, 187); нефть притягивает огонь (12, 220); живой огонь (12, 229); беспредельная сила двойственной природы (13, 233–234); «бросить в огонь» (12, 222, 226; 13, 234, 238); начало всего возникшего (13, 238); свет от огня (14, 241).
Огненный бог	Бог Ветхого завета, <i>архонт</i> (2, 49, 50).
Один, Единое	Первое начало: 5, 104 (Единственный), 108 (μονότης, уникальный, τὸ ἕν, единое, ἐνότης, единство).

Отец	Высший эон, <i>passim</i> . См. также <i>Автопатор</i> .
Плерома	Полнота (πλήρωμα); высший мир как целое; совокупность всех эонов: 3, 58 («все»); 7, 124 сл. (делится на Отгоаду, Декаду и Додекаду); 10, 165 сл.; 11, 195 и др.
Пневма	См. <i>Дух</i> .
Пневматик	Духовный человек (10, 174); имеющий в себе дух или являющийся «духом», избранный (3, 59, 60); духовное тело Христа (4, 88); духовные люди (7, 132 сл.); см. <i>Психик</i> , <i>Гилик</i> , <i>Хоик</i> .
Полнота	См. <i>Плерома</i> .
Предел	Ὁρος, сущность, разделяющая этот мир и тот: 5, 107 (различаются внутренний и внешний Пределы); 7, 125 (внутренний Предел), 126 (внешний Предел), 128 и 137 (преградивший путь Софии); 9, 155 (зодиак как образ Предела); 11, 197 (Крест).
Прилепившийся	Дух, сопровождающий душу людей или обитающий в ней (πάρεδρος): 3, 62 сл.; 6, 117 (προςαρτήματα, προσφουός); 7, 141; 11, 201 (духи союзники и духи противники).
Пророчество	Обычно, происходящее от <i>архонта</i> : 2, 44 сл., 49, 50; 10, 160 сл. (большой, чем пророк).
Пруникос	Сладострастная, похотливая (προυνικός); имя или эпитет падшего эона, обычно в сочетании с термином «Левая» (4, 84, 85 сл. и др.).
Психик	«Душевный человек», отличный от духовного; <i>пневматика</i> (10, 174), но превосходящий материального, <i>гилика</i> или <i>хоика</i> ; психическое тело Христа (4, 87 сл. и 5, 110).
Пустота	См. <i>Кенома</i> .
Саваоф	Имя <i>архонта</i> (2, 50; 4, 84, 94; 13, 234; 16, 285).
Сатана	Архонт, повелитель материального начала и источник зла (2, 45, 50; 15, 245 и др.).
Свет и тьма	Высшее и низшее, добро и зло: 3, 66 сл. (свет и тьма); 4, 81 (эон Свет, Φῶς), 83–84 (свет в темной воде), 85 (лишить остатков света, то есть <i>семени</i> ); 7, 128 (темная материя и свет); 11, 198 (свет, покинувший <i>Софию</i> ); тьма – это вода (12, 222 сл.); льющийся Фаос – свет, Фикола – темная вода (12, 225); слияние и смешение (12, 226).
Семя	Семя высшей природы: 3, 71 сл. (τοῦ κόσμου πανσπερμία, «мировое семя»); 11, 195, 201 и 203 (духовное семя), 205 и 207 сл. (семя мужское и женское) и др.; семечко фигового дерева как образ бога (12, 227 сл.); семя и менструальная кровь (16, 254). См. <i>Свет и тьма</i> , <i>Архонт</i> .
Сет [Сиф]	Избранный, также <i>Аллоген</i> : 4, 86 (Адам, Ева и их дети), 92 сл. (Сетиане); 11, 201 сл. (три рода людей).

Сизигия	σὺζυγία, союз двух эонов; соответственно, партнер этого союза, супруг – сизигос (σὺζυγος): 3, 64; 5, 104, 108; 7, 137 (ἄζυγος, без партнера); 11, 184 (супруга) и др.
София	Мудрость, младший эон <i>Плеромы</i> ; различается София в Плероме и падшая София, Пруникос или Ахамот (2, 46; 3, 55; 4, 82, 84, 87; 7, 125 и др.), превратившаяся в <i>змея</i> , самое «мудрое» существо на земле (4, 88); художница (6, 115), стремящаяся познать Отца (7, 125), стремящаяся уподобиться Отцу и «плод Софии» (7, 137); «облекла Логос в телесную оболочку» (11, 182); видимая оболочка Иисуса (11, 192). См. <i>Мать, Ахамот, Пруникос, Матка, Женщина</i> и др.
Спасение	Цель жизни гностика; спасение гностика по природе (5, 101); миссия Спасителя, одного из высших эонов (см. <i>Христос</i> ); спасение Демииургом еще до прихода Спасителя, согласно Маркиону (5, 103); освобождение от власти судьбы (11, 207).
Средина	Μεσότητος τόπος; «среднее место»; средоточие, место пребывания <i>Софии</i> или <i>Матери</i> (7, 131, 133, 140); «нижняя часть средины» (10, 171 сл.).
Спаситель	См. <i>Христос</i> .
Стоящий	Гностик, или высшее существо, способное самостоятельно встать (2, 45); эпитет Симона Мага (1, 34, τῷ Ἐστώτι); Приап, стоящий во всех храмах и у дорог (15, 249).
Страсть	Страсти, в том числе субстантивированные порождения падшего эона (4, 82–83, злоба, зависть, ревность, месть, страсть; 84, забвение, ненависть, ревность, зависть и смерть); смерть – порождение создателя этого мира (6, 115); страсти падшей <i>Софии</i> (7, 127 сл. и 137 сл.).
Сын	<i>Логос, Ум, Человек</i> и др. (3, 73 сл.; 4, 83 и др.), а также низший архонт (4, 84, «сын из вод, рожденный без матери», 85, сын Ялдаваофа, Ум, изогнутый, как змеей).
сыновства	Термин Василида (по Ипполиту): 3, 73 сл.
Творец	См. <i>Архонт, Демииург</i> .
Тишина	Σιγή, женская половина первоначала (5, 105, 107; 7, 123, 135; 9, 154, 11, 194 и др.).
Топос	Τόπος, Пространство; обозначение или имя <i>Демииурга</i> (11, 195 сл.).
Ум	Νοῦς, один из высших эонов (3, 55, 68; 4, 82; 7, 125 и др.); нерушимый Ум (5, 104).
Хаос	Беспорядок, лежащий в основании мира (4, 84 «вода, тьма, бездна и хаос»; 12, 214, 217 «изливающийся хаос», 218 «гореч хаоса», 228, «пришел в движение», 238 «хаос

- вод»); *Ялдаваоф* – «сын хаоса» (4, 84 сн. 6).
- Хоик «Земной», или материальный человек (*гилик*), состоящий из брэнного элемента (τὸ χοϊκόν), «праха земного» (2, 49; 5, 106; 7, 141; 12, 212).
- Христос Χριστός. Высший эон, посланный для спасения избранных, «семени высшей природы», Помазанник, воплотившийся в Иисуса (*passim*); *Сет* или из расы Сета (4, 96, 92 сл.); в Плероме, «общий плод» (7, 126); партнер из Плеромы (10, 164 сл.; 11, 189); оформляющий страсти Софии (7, 127 сл.); «не от эонов в Плероме» (5, 106, 107), разногласия о теле Христа (5, 110; 6, 119); пришествие и миссия (7, 134 и 141 сл.); Параклет (11, 191).
- Человек Один из высших принципов, Отец всего, Первый Человек (4, 82 сл., 83, 87; 5, 105, 107; 7, 124 и др.); его *Сын*, выразивший *Мысль* Отца, обычно называется Сыном Человека или Вторым Человеком (4, 83, 85; 12, 212; 14, 241 сл.); «третий» человек Адам, слепленный по образу или во имя Человека (4, 84; 6, 114; 7, 132, 141; 11, 200; 12, 213 сл.; 13, 236; 15, 245 сл.); три человека (12, 218); двупольный, см. *гермафродит*; имеет 365 частей по числу небес (3, 70); внутренний человек (9, 153; 12, 215; 14, 243); внешний или «здешний» человек (11, 200; 13, 233; 15, 249); знаки зодиака – дочери Человека (9, 155). См. *Адамант*, *Матка*, *Отец*, *Сын*.
- Эон «Вечность», «мир»; в гностических системах употребляется по отношению к иным «духовным» мирам, вместе составляющим *Плерому*. Перечисление имен эонов в Плероме: 4, 81 сл.; 5, 104 сл., 106 сл.; 6, 115; 7, 123 сл., 135 сл.; 8, 150 сл.; 9, 155; 11, 194 сл., 12, 228 сл.; 15, 245 сл.
- Ялдаваоф Ialdabaoth, имя архонта, обычно творца этого мира, синоним *Демииурга* (2, 50; 4, 84 сл., 90 сл.; 16, 252); «сын хаоса» (4, 84 сн. 6).