

Е.В. Афонасин

**ГНОСТИЦИЗМ
ВТОРОГО ВЕКА н.э.:
АНТИЧНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА**

Новосибирск ● 1999

ББК 86.37

А94

Афонасин Е.В.

Гностицизм второго века н.э.: античные свидетельства. — Новосибирск, 1999. — 44 с.

Данное пособие представляет собой очерк античных свидетельств о гностических школах начала нашей эры. Предназначено прежде всего для магистрантов и аспирантов философского факультета НГУ, изучающих курс истории античной и средневековой философии.

Рецензент: д-р филос. наук, проф. В.П. Горан

Рекомендовано к печати
кафедрой гносеологии и истории философии

© Е.В. Афонасин, 1999

© Новосибирский государственный университет, 1999

Содержание

Предварительные замечания 3

Источники 7

Ранние гностические школы 22

Заключительное замечание 31

Примечания 31

Библиография 40

Предварительные замечания

Valentinus Gnosticus? — так озаглавлено одно из наиболее значительных недавних исследований, посвященных Валентину. Его автор, тюбингенский филолог Christoph Marksches [1] отказывается верить христианским ересиологам, типа Иринея и, базируясь на нескольких фрагментах, которые сохранились в *Строматах* Климента Александрийского и *Опровержении всех ересей* Ипполита Римского, пытается реконструировать действительное учение Валентина. Попытка «вычитать» доктрину Валентина из столь ограниченных свидетельств, даже после подробного интертекстуального и сравнительно-исторического анализа, который искусно проделывает Marksches, впечатляет, однако не убеждает. Подробный анализ фрагментов Валентина лишний раз показывает, до какой степени этот мыслитель укоренен в современные ему христианскую и платоническую традиции. Создается впечатление, что для того чтобы получить полное представление об этом, следует скорее расширить, нежели сузить круг свидетельств в надежде, что на их фоне слова замечательного гностика приобретут новый блеск и значение. Marksches заставляет лишний раз задуматься над тем, что же собою представляют гносис и гностицизм. Не являются ли, в

конечном итоге, *гностики* изобретением апологетов христианской ортодоксии? Каково действительное место таких разнообразных мыслителей, как Валентин, Василид, Маркион, Мани в контексте греко-римской и христиано-иудейской культуры? И если гностицизм — это нечто большее, чем христианская «ересь», мешающая «ортодоксии», как христианские авторы желают убедить нас, то каково же его подлинное место и значение?

Прежде всего следует помнить, что наше знание о раннем периоде развития христианства очень ограничено и базируется на «политически корректном» и специально отобранном позднейшими поколениями материале. Не было и не могло быть церковной истории так, как ее представляет Евсевий. Очень сомнительно, что трактаты Иринея или Ипполита имели в свое время большой вес и значение, нежели труды самого Валентина. Слишком запутанные свидетельства — это в некотором смысле хуже, чем полное их отсутствие. Требуется значительные и часто безрезультатные усилия для того, чтобы рассеять хотя бы немного этот информационный туман. Первым и последним нашим источником, где голоса гностиков звучат независимо от их критиков, является недавно обнаруженная гностическая «библиотека» [2]. Однако большинство составляющих ее текстов, как показывают исследования, датируется третьим — четвертым веками, разрушая таким образом миф о том, что христианская ортодоксия сформировалась во втором веке [3], но, с другой стороны, проливая достаточно мало света на то, что же происходило во втором веке, во времена Валентина.

Таким образом, «ересиологи» по-прежнему остаются нашим единственным источником. Впрочем, «ересиологами» христианские авторы стали не сразу. До тех пор пока не было понятия *ортодоксия*, не было и еретиков. Вместо этого были различные школы (таково, собственно, традиционное значение термина *αἵρεσις*), которые сосуществовали друг с другом, оттачивая свою аргументацию во взаимной полемике. Это впоследствии вышедшие победителями в соревновании создали свою мифологию истории. А победителей, как известно, не судят. Однако более живучий и приспособленный не обязательно означает лучший. Понятие *ересь* в христианском его значении — творение первых апологетов, точнее, как это подробно и убедительно показывает Alain Le Boullues, честь создания ересиологии принадлежит римскому апологету Юстину [4]. Дело не только в том, что, начиная с «Собрания всех ересей» Юстина (несохранившегося), индивидуальные доктринальные разногласия перестали быть личным делом каждого и приобрели статус преступления, — более значительным является тот факт, что на фоне

ересей впервые вырисовывается само представление об «истинной доктрине» и сопровождающая ее мифология истории. Именно, еще Климент Римский или Игнатий Антиохийский могли говорить о *stasis* (бунте), ересях (школьном делении) и разногласиях как о явлениях хотя и нежелательных (поскольку они нарушают единство (*homonoia*) и приводят к вражде и разрушению), но индивидуальных и отражающих черты характера каждого конкретного «революционера» (следует помнить, что раннее христианство имело ярко выраженный революционный характер) [5]. Для Юстина это уже не так. Еретик — это враг, отколовшийся от истинного учения и стремящийся его разрушить. Следовательно, убеждения, которых он придерживается, или вера, которую исповедует, уже не личное его дело, а «служение дьяволу» [6].

Далее, *γνώσις* означает *знакомство с чем-либо* (от *γνώριζεν*), исследование, знание как противоположность незнанию (Гераклит, фр. 56) и особенно откровенное знание. Это последнее, уже неклассическое, значение см. например, в Послании к Коринфянам 8, 7. 10. Гносис означает знание, но особого рода, недостижимое (в отличие от *ἐπιστήμη*) научными методами или посредством рационального размышления. Знание, которое нельзя узнать — идея довольно странная. Такой гносис есть знание религиозной природы, осознание или знакомство с сущностями иного мира, которые ведут к Богу и спасению тех немногих, которые сподобились этого знакомства. Однако все это слишком универсально и хорошо известно. С таким определением согласился бы «и грек, и варвар». Очевидно, что таким путем продвинуться далее в нашем понимании природы гносиса невозможно. Знаменитая попытка дать определение гносису, предпринятая на международном коллоквиуме в Мессине, напоминает попытки членов платоновской Академии определить что есть человек [7].

Гносис отделяется от гностицизма прежде всего терминологически. Термин гностицизм, как любой -изм, является относительно недавним изобретением и вот уже два столетия используется исследователями для обозначения христианских ересей второго-третьего веков. Отметим сразу, что наметившаяся тенденция рассматривать гностицизм как явление более широкое, далеко выходящее за пределы христианства и иудаизма, вполне обоснована. Некоторые во всех отношениях «гностические» тексты 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 (после кумранской находки) иудейская секта ессенов, которая противопоставила себя официальному иудаизму,

является, если угодно, образцом иудейского гностицизма. Примечательно, что находки из Wadi Qumran датируются примерно тем же временем, что и наиболее ранние из гностических (христианских) текстов из Наг Хаммади. Единство времени, места и действия налицо. Такие коптские гностические тексты, как Парафраз Сема (Nag Hammadi VII 1) или Три опоры Сема (VII 5) основаны исключительно на ветхозаветных сюжетах и до предела насыщены платонической и пифагорейской терминологией, и поэтому могут считаться образцами скорее иудейского или даже неоплатонического гностицизма, нежели христианского. Говорить о нехристианском гностицизме имеет смысл с такой же степенью условности, как и о христианском платонизме. Ведь если христиане говорят о платоническом Демиурге, то почему нехристианские мыслители не могут адаптировать для своих целей христианское учение о спасении? Для того 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 канонические Евангелия. Все это позволяет предположить, что гностицизм — это не часть чего-либо, но самостоятельный тип мировоззрения, отличная от других мировая религия.

В отличие от термина *гностицизм*, гносис и гностик — понятия более древние. И хотя Γνωστόκος (знающий, гностик) — термин, классической античности неизвестный, о ложных гностиках говорится в апостольском послании (I Tim. 6: 20). Термины гностик, гносис и ложный гносис используются Климентом Александрийским. Ириней называет гностиками определенную секту, из которой, по его мнению, «как грибы», выросли валентиниане и другие «гностики». К этим текстам мы еще вернемся.

Для гностиков и того явления, которое мы называем гностицизмом, характерно прежде всего четкое противопоставление материального и духовного (между которыми иногда помещается душевное, что является, вероятно, платоническим влиянием). Духовное совершенно, материальное принципиально 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. По отношению к человеку мир настроен враждебно. Судьба и ее слуги (планеты и знаки Зодиака), равно как законы и социальное неравенство, установленные обществом, связали человека и лишили его возможности распоряжаться собой.

Будучи от начала совершенным и бессмертным (Валентин) человек погрузился в мир и забыл свою истинную природу. «Вспомни, что ты

сын Царя», — говорится в Евангелии от Фомы, 110. Пробуждение и прозрение – вот 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 [8]. Такой человек обречен на гибель. Его ничто не спасет.

Далее, образ небесного Спасителя присутствует во всех гностических писаниях. При этом процесс спасения имеет характер космический и над-персональный. 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 лишённого 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 избавиться от всего этого можно 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 даёт верным гностикам новые заповеди и открывает тайный смысл того учения, которое он сообщил своим ученикам в образе человека. Именно эта особенность гностицизма более всего не устраивала философски ориентированных христианских и эллинских мыслителей. Чрезмерную мифологизацию как неоправданный рудимент критикуют, каждый со своей позиции, Климент и Плотин. Действительно, необходимо помнить, что гносис — это прежде всего миф. Roelof van den Broek в своей примечательной статье, посвящённой сравнению гностицизма и герметизма [9], приходит, как мне кажется, к не вполне точному выводу о том, что герметизм отличало от гностицизма только одно: гностики считали мир злом, в то время как герметисты «скорее нет». Однако гностики, если к ним попристальнее присмотреться, считали мир злом не в большей степени, чем, скажем, неопифагорейцы. Ведь несовершенство — это не обязательно зло.

Итак, гносис — это прежде всего гностический миф, который излагается различными гностическими «школами» настолько разнообразно, что стандартную его версию привести просто невозможно. Однако то, что отцы церкви считали недостатком, теперь, по прошествии времени, может оказаться достоинством, поэтому для того, чтобы понять гностицизм, лучше всего обратиться к гностическим текстам, стараясь найти там, говоря словами Тертуллиана, не единство, но множественность (*nes unitatem, sed diversitatem*).

Источники

Сведений об античном гностицизме сохранилось сравнительно мало. Новые находки гностических текстов расширяют наши сведения очень незначительно, добавляя в то же время несколько новых проблем. Христианские авторы, охотники за ересями, многие из которых занимали высокие официальные посты в церкви и боролись за утверждение так называемой «католической доктрины», стремились опровергнуть и уничтожить то, что по их представлению ей не соответствовало. Процесс этот шел постепенно, но момент, когда из множества мнений пришлось выбрать одно, и не обязательно самое лучшее или правильное, неизбежно наступил. Ересиологи пользовались стандартным оружием, с помощью которого утверждается любая ортодоксия, — сначала опозлить, а затем растоптать как безумный вздор то, что получилось. История знает костры из гностических книг и гонения на гностицизм [10]. Ввиду всего этого с самого начала приходится настроиться на то, что мы не найдем в работах христианских авторов сколь-либо объективного описания гносиса. Свидетельства о гностиках (такие как «гностики» Епифания, *Panarion*, 25–26), хотя и интересны, имеют более чем сомнительную историческую ценность [11]. Почти полное отсутствие аргументов нередко заменялось слухами и сплетней. Гностики обвинялись в магии и обмане, каннибализме (!) и беспорядочных половых связях и т.д. или, напротив, критиковались за чрезмерное воздержание и слишком буквальное исполнение некоторых христианских заповедей. («Понимали буквальное аллегорически, аллегорическое же — слишком буквально», — говорит Климент Александрийский). Среди аргументов против гностической доктрины выдвигались «доказательства» позднейшего, не-апостольского характера гносиса (что, вероятно, правильно [12]) и отмечалась зависимость его от иудаизма, эллинских мистерий и греческой философии. Наконец, гностики упрекались в отсутствии того, чем особенно знаменита ортодоксия, — слишком много

свободомыслия и слишком мало согласия между различными школами. Все эти обвинения выдвигались в максимально резкой форме. Отцы, что называется, не стеснялись в выражениях [13].

В своих трудах ересиологи последовательно повторяли один другого, практически не добавляя ничего нового, оказав таким образом большую услугу последующим поколениям, сохранив некоторое количество оригинальных высказываний тех, кого они критиковали. Следует отдать им должное: не многие критики и оппоненты, ранее и ныне, излагают позицию своих противников столь обстоятельно. И все же картина перед нами довольно разочаровывающая и оставляющая мало надежды для исследователя достичь ясного понимания того, что же собою представлял столь яростно гонимый гностицизм и чем он был так опасен и неприятен «отцам церкви».

Самое раннее из известных ересиологических произведений, а именно, **Собрание (Syntagma) Юстина**, христианского апологета, погибшего мученической смертью в Риме около 165 г., не сохранилось. По всей видимости, этот шедевр положил начало «науке ересиологии». О том, что такое произведение было, сам Юстин так говорит в своей *Апологии* [14], адресованной императору Антонину Пию: «Мною написана также *Синтагма*, где я описываю все ереси, о которых что-либо известно. Если угодно, я могу послать ее вам» (Apol. I 26). «Известные ереси», которые более всего беспокоят Юстина, — это учения Симона Мага, Менандра и Маркиона. 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. Как я уже говорил, термин «ересь», который использовался доксографами для обозначения философских школ [15], 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. Философские воззрения самого Юстина сформировались под сильным влиянием платонизма. Он один из первых известных нам авторов, который употребляет термин *philosophos Platonikos*, неизвестный до второго века [16]. 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, то 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 строились «философские школы», была принята и адаптирована Юстином, а вслед за ним и другими апологетами христианства.

Наиболее авторитетное, но в то же время особенно трудное для исследования, «собрание» ересей принадлежит перу **Ириней**, епископа Лионского (около 150–200). Этот трактат, озаглавленный «Развенчание и опровержение того, что ложно зовется гносисом», полностью сохранился только в латинском переводе (озаглавленный более кратко: «Против ересей — *Adversus Haereses*») [17]. Греческий текст частично восстанавливается по цитатам и компиляциям более поздних ересиологов, прежде всего Епифания и Теодорета. 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 (на 74%, как подсчитали А. Rousseau и L. Doutreleau) восстановлен по этим позднейшим компиляциям. Ириней 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 [18].

Как сообщает сам Ириней во введении, причиной написания трактата был заказ некоего друга, который, выражая озабоченность по поводу распространения учения валентиниан, предложил ему письменно опровергнуть их учение. Почти вся первая часть первой книги посвящена изложению доктрины валентиниан (прежде всего Птолемея и Марка). Оставшаяся часть книги дает описание воззрений нескольких других школ гносиса, которые, как полагает Ириней, 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 Иринейя состоит в том, чтобы «не только развенчать, но и поразить тварь» (*Adv. haer.* I 31, 4). Ириней (вполне справедливо!) говорит, что он не претендует на полноту изложения или ясность стиля и пишет без риторических ухищрений («которых не знает») и логической аргументации («поскольку с нею не знаком»). Ириней

сообщает своему корреспонденту «просто, доверительно и по-дружески» те сведения, которые он сам, «будучи мужем более способным», сможет довести до более совершенной формы (Adv. Haer., Pref. 3). Если это не литературная фикция, то остается только пожалеть, что этот предполагаемый более совершенный труд никогда не был написан или не дошел до нас.

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). Праотцом всех ересей, вслед за Юстином, Иринея считает Симона Мага, отцом же — Валентина. Но все вместе они восходят к языческим мистериям и философии [19]. Важно помнить, что сочинения Иринея — это теологический трактат, который начинается с пространного *detectio* в первой книге только для того, чтобы обосновать *evertio*, которое занимает остальные четыре. Эта задача, как показывает анализ, во многом определяет подбор источников, а также позволяет оценить, хотя бы приблизительно, степень их достоверности [20]. Вторая книга *Против Ересей* наиболее теоретична и лучше всего показывает метод работы Иринея как апологета и ересиолога. Несмотря на видимую скомканность и неясность, эта книга являет собой определенное единство перспективы, с точки зрения которой можно понять принципы отбора материала в первой, собственно ересиологической части. Первый и основной шаг, который делает Иринея, кратко формулируется им в самом начале второй книги. 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, как это сравнительно недавно показал R. Greer [21], внутри второй книги можно выделить несколько разделов, которые структурно соответствуют программе, выдвинутой самим Иринеем в Adv. Haer. II 31,1. Начиная с некоторых теологических замечаний и позволяя себе многочисленные отступления, Иринея 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. Такова, как показывает исследование, композиция второй книги, однако могу поклясться, что если вы возьмете текст Иринея и начнете последовательно читать его, вы ни за что не догадаетесь об этом, потонув в бесконечных отступлениях! Итак, Иринея 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. Гностики должны быть язычниками, значит они ими будут! Опровержение достаточно хорошо следует за этапами развития гностического мифа, который приводится Иринеем в первой книге.

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 пространное описание аллегорических методов Марка и его последователей (13–21). Затем, начиная с 23 главы, излагается история гносиса, которая начинается, как уже отмечалось, с Симона Мага и его последователя Менандра. За ними следуют Сатурнин и Василид (глава 24), Карпократ (25), Керинт (Cerinthus), эбиониты и николаелиты (26), Кердон (Cerdo) 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 Лернской гидре (30,15). Последняя, 31 глава является общим заключением. Таково «дерево, на котором растет такой фрукт», как Валентин. Но сколько бы голов ни имела гидра, это один и тот же зверь. Эта последняя часть, как показывает сравнение с аналогичной секцией из ересиологического труда Ипполита Римского, к которому мы переходим, вероятнее всего была заимствована Иринеем из более раннего сочинения. Однако не исключено, что Иринея сам составил все это, дав тем самым образец для подражания его последователям в труде опровержения ересей.

Теологический трактат «**Опровержение всех ересей**» (*Elenchos* или *Refutatio omnium haeresium*) [22], авторство которого приписывается Ипполиту Римскому (около 170–235), 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 1842 г. Вопрос о том, был ли римский епископ начала третьего века автором этого труда, до настоящего времени, строго говоря, открыт. Большинство исследователей просто соглашались с авторством Ипполита, не выдвигая никаких дополнительных аргументов [23]. Однако вопрос об авторстве, интересный сам по себе, не очень важен для наших

целей и поэтому может быть оставлен.

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. Книги 5–9 посвящены христианским «ересям» и включают в себя описание более тридцати гностических систем. Последняя книга, называемая *Epitome*, представляет собой краткую сводку «всех ересей» и является независимым произведением. Задача автора этого монументального опровержения — показать, что все христианские ереси в действительности происходят от «языческой мудрости». Идея эта, как мы знаем, универсальна и присутствует уже у Юстина.

Помимо явных заимствований из Иринея или из их общего источника, Ипполит цитирует значительное количество гностических текстов, которые иначе как через его посредство не известны. Особенно ценны те сведения, которые он дает о так называемых наассенах, и некий философский трактат (*Aprophesis Megale*), который он без видимых причин приписывает Симону Магу. Упомянутый ранее *Парафраз Сема* (или Сета), который полностью содержится в седьмом кодексе гностической библиотеки из Наг Хаммади (NH VII 1), Ипполит обсуждает в V 19–22. Что касается Валентина и его школы, описание Ипполита, хотя оно и не является прямой копией из Иринея, дает достаточно мало новой информации. Эти тексты имеют много общего, поэтому заслуживают сравнительного исследования [24]. К сожалению должен заметить, что даже после великолепной работы Марковича, текст *Ref.* находится в плачевном состоянии, временами напоминая скорее первый набросок, нежели законченный литературный труд. Бесцеремонность, с которой Ипполит обращается с учением Платона [25], не оставляет никакой надежды на то, что гностические учения излагаются им лучше.

Еще одно описание гносиса Валентина, а именно, **Извлечения из Теодота** и так называемой восточной школы времен Валентина (*Excerpta ex Theodoto*) принадлежит перу **Климента Александрийского** (около 150–215). 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 Иринея.

«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. Новые находки валентинианских текстов на коптском языке, как отмечают исследователи, скорее запутали и усложнили проблему, нежели прояснили ее. На этом фоне старое и хорошо известное не только не утрачивает своего значения, но и приобретает новый смысл, поскольку служит как бы пробным камнем, давая возможность понять и оценить смысл и 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, неоценимы.

Последним большим сводом «всех ересей» является **Panarion** митрополита Кипрского **Епифания** (около 315–403) [26]. Этот знаменитый борец за ортодоксию, который слишком часто играл не очень почетную роль в церковных спорах, сподобился личного общения с гностиками. «Гностики Епифания» (Panarion 25–26), особенно женские их представители, пытались соблазнить молодого и неокрепшего в своих убеждениях монаха, но «всемилоостивый Бог спас его от их непотребств»:

Я знавал 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 и меня. Более того, они пытались соблазнить меня ... (я был молод и привлекателен тогда...) Эти женщины были очаровательны внешне, но внутри них обитало дьявольское безобразие. Однако всемилоостивый Бог спас меня от их непотребств. Затем я ознакомился с их книгами и понял, что они имели в виду... В отличие от них, их литература не тронула меня. После этого 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...

Неплохое начало для будущего митрополита, не правда ли? 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 это показал J. Dummer [27], описывая гностические «ереси», митрополит Кипрский использовал современные ему труды по зоологии, рисуя, таким образом, 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, типа упомянутого выше описания его общения с гностиками. Среди немногих новых гностических текстов, которые также включены Епифанием в его труд, находится бесценное *Послание Флоре* Птолемея [28].

Слишком подробный трактат Епифания был впоследствии укорочен, составив удобное для практических нужд *Recapitulatio* (*Anakephalaisis*), которое послужило источником для таких трудов, как каталог ересей Августина (**De haeresibus**), вторая часть *Источника знаний* Иоанна Дамаскина и *Схолии Теодора бар Конаи* [29]. Каждое поколение добавляло к старому доброму гностицизму новые ереси, например, ислам и манихеизм. Теодорет Кирский (395–466) написал историю ересей в пяти книгах и церковную историю, которые также явились образцом для подражания в последующих поколениях [30]. Церковная история Евсевия Кесарейского также содержит некоторые сведения о гностицизме.

«Ортодоксальные» христианские философы и теологи второго–третьего веков уделяли гностицизму значительное внимание. Можно сказать, что в произведениях таких авторов, как Климент Александрийский, Ориген и Тертуллиан, гносис был очищен от мифологических излишеств и адаптирован для нужд формирующегося христианского мировоззрения. В конечном итоге теолог четвертого века Марцелий, 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) 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, в общем рациональных, аргументов Тертуллиану оказалось недостаточно, поэтому заканчивает он свою обвинительную речь вполне вразрез с судебной процедурой, которой до этого придерживался: «И вообще» еретики лгуны, воры, ссорятся между собой и, конечно же, одержимы дьяволом (De praescr. 40-41).

Тертуллиану принадлежит трактат **Adversus Valentinianos**, который заслуживает самого пристального внимания [31]. Трактат **Adversus omnes haereses** [32], который приписывался Тертуллиану, в основном копирует Иринея, однако содержит некоторые дополнительные детали, поэтому также заслуживает внимания при анализе учения Валентина и его школы.

Александрийскому интеллектуалу **Клименту** (около 150-216) принадлежит особое место. Его вклад в историю гностицизма не исчерпывается упомянутым ранее трактатом Excerpta ex Theodoto. Все известные verbatim фрагменты из проповедей и писем Валентина содержатся в его **Строматах**. 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 «Строматы или Гностические заметки для памяти об истинной философии» [33], 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 гносисе, 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 как ὑπομνήματα — заметки для памяти и «воспоминания» о том, чему он научился у мужей более достойных. Имена этих мужей в самих *Строматах* не упоминаются, Климент намекает только, что авторитетом они обладали апостольским. Гностики же (Маркион, Василид и Валентин) упрекаются именно в том, что они кичатся своими учителями (Strom. VII 108, 1). Слишком частое упоминание имени означает сомнение в его авторитетности. Почтение к тайным учениям и тайной традиции, которое испытывает и постоянно исповедует Климент, не имеет пределов. Также как и преклонение перед хорошим образованием. Постоянно указывать источник цитирования, в случае, например, Священного писания, Платона или Гомера кажется ему неприличным. Образованные люди должны знать своих классиков. Отсюда такие явления, нередкие в *Строматах*, как небрежное замечание: «Платон сказал где-то», за которым следует цитата «по памяти» на полстраницы [34].

Строматы Климента знамениты количеством цитат и числом источников, в них содержащихся, с античных времен. Сам автор уверяет, что темный стиль и нарочитые неясности в его произведениях имеют значение педагогическое. Ищущий, мол, найдет. Не вся информация, которую приводит Климент, проистекает из первых рук. По всей вероятности, он использует антологии типа *Florilegium* Стобея [35], однако многое он читал, а также видел и слышал сам. Понятно, что выдержки из различных сочинений и заметки играли большую роль в литературном труде, поскольку книги были редки. Впоследствии эти Excerpta могли составить материал для более оформленного литературного труда или же остаться в почти неизменном виде, как в случае трех сохранившихся записных книжек Климента (Кроме *Извлечений из Теодота*, Клименту принадлежат также *Eclogae prophetae* и некие логические штудии, которые традиционно помещают в конце *Стромат* как «восьмую книгу».)

Заметки (ὑπομνήματα) во времена Климента — не просто записная книжка или конспект, но некоторого рода литературный жанр [36], очень хорошо, как замечает сам автор, подходящий для философских размышлений (в действительности, я полагаю, обусловленный недостатком писчего материала). Известно, что подобного рода *Заметки* сочинил Плутарх. Выписки из книг или конспекты устных выступлений (ἀποφωνήσεις) впоследствии также могли быть использованы в литературном произведении или даже опубликованы в виде «лекций». Арриан записал и опубликовал лекции Эпиктета, Амелий записывал выступления своего учителя Плотина. Согласно

Лукиану, Гермотим был вечным студентом и жил тем, что записывал и корректировал чужие лекции [37]. Климент цитирует письма и проповеди Валентина. Не могли ли и они сохраниться именно в таких записных книжках слушателей?

Несомненно, гностики оказали существенное влияние на формирование воззрений самого Климента, и мы не раз убедимся в этом в дальнейшем. Следует добавить несколько слов о технике цитирования гностических текстов, характерной для Климента. *В отличие от классиков и союзников (например, Филона) Климент всегда дает точную ссылку на произведения своих противников.* Как правило, это κατὰ λέξιν буквально (из 24 случаев употребления этого выражения 12 относится к гностикам, остальное к различным не очень известным грекам и пророческим книгам), иногда ὡδὲ πῶς (что может быть переведено просто двоеточием). Напротив, выражения типа ἄντικρυς, διαρρήδην *открыто, явно* зарезервированы исключительно для положительных героев типа Платона, Гомера или Еврипида и ни разу не употребляются при цитировании гностического текста. Многочисленные φασί, φησί, λέγει, λέγουσι к.т.л. — выражения амбивалентные и никакой классификации не поддаются.

Цитируя из книги *О справедливости* гностика Епифана, Климент вначале замечает, что у него эта книга есть (Ἐπιφάνης οὗτος, οὗ καὶ τὰ συγγράμματα κομίζεται, ὑποὶ τῆς Καρποκράτος к.т.л.), а далее говорит: «Затем он добавляет буквально следующее — **ὡδὲ πῶς ἐπιφέρει κατὰ λέξιν**» (Strom. III 5,1; 9,3). Более точную ссылку трудно себе представить.

Комментируя какой-либо источник, Климент довольно часто приводит *серию* цитат и более или менее буквальных пересказов. Ноек хорошо продемонстрировала это на примере Филона (благо, что его тексты сохранились и есть с чем сравнить). Иногда Климент, по-видимому вспомнив о какой-либо фразе, начинает с нее свой комментарий, затем же, очевидно обращаясь к самому тексту, последовательно *разворачивает* свиток, выписывая цитаты. Такой процесс наблюдается несколько раз, а в одном случае Климент очевидно *сворачивал* свиток, а не разворачивал его, поскольку цитаты идут в обратном порядке [38].

Александрийский мыслитель **Ориген** (около 186 — после 240) — фигура в истории гностицизма и христианской философии очень значительная [39]. 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. Впрочем, начались эти обвинения еще при его жизни. В связи с историей валентинианства нас прежде всего интересуют принадлежащий Оригену **Комментарий на Евангелие от Иоанна** [40]. Именно в этом трактате он цитирует и обстоятельно анализирует аналогичные толкования своего предшественника — гностика Гераклеона. Обширный труд Оригена *Против Цельса* (Contra Cels. VI 24–38) содержит сведения о так называемой *диаграмме офитов* [41].

Довольно многочисленные гностические тексты, обнаруженные сравнительно недавно, не могут быть обойдены вниманием в этом обзоре. **Codex Askewianus** и **Codex Brucianus**, датируемые четвертым и пятым столетиями, 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 (Carl Schmidt, 1905, 1956). Codex Askewianus содержит коптский текст книги, которая получила название Pistis Sophia [42]. Codex Brucianus содержит *Книгу великого таинственного Логоса*, также на коптском языке. **Papyrus Beroliensis 8502**, который С. Schmidt приобрел в 1896 г. в Египте [43], содержит *Евангелие Марии*, *Апокриф Иоанна*, *Sophia Jesu Christi* и др. гностические книги.

Наконец, в 1946 г. была открыта **коптская гностическая библиотека** [44], которая содержит несколько текстов, очевидно связанных с Валентином и его школой.

Один из трактатов, который был назван **Свидетельство Истины** (библиотека Наг Хаммади, кодекс IX 2) [45], представляет собой явление очень своеобразное. 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, не позволяет сказать с уверенностью, о чем же идет речь. Однако 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 христианских источников, валентиниане действительно учили о Восьмом небе, где обитает София, и куда в конце времен переместятся 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 совершенно 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. Тем не менее, трактат этот, делящийся 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 это означает 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, типа энкратитов [46]. Имея в виду подобные соображения, некоторые исследователи приписывают этот текст Юлию Кассиану (ок. 190) или Гиераклу (ок. 300). 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 невозможно фрагментарный) трактат XI 2 [47] 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 [48]. **Евангелие от Филиппа** (II 3) представляет собой антологию речений гностического содержания [49].

Послание Петра Филиппу (VIII 2) содержит некоторые явные

валентинианские черты [50]. 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)

Наконец, рассмотрим кратко следующие три трактата из *Кодекса Юнга* [51]. **Tractatus Tripartitus** (I 5), названный так просто потому, что он состоит из трех частей [52], 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 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 последователю 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.

Письмо Регию или **Трактат о Воскресении** (I 4) [53], подобно *Посланию Флоре* Птолемея, является образцом гностического (валентинианского) письма на теологические темы. Текст этот одно время исследователи склонны были приписывать самому Валентину.

Наконец, **Evangelium Veritatis** — *Евангелие Истины* (I 3, XII 2) [54]. Это философско-теологическое сочинение, написанное в форме проповеди, довольно сложное по содержанию, автором которого, как предполагают некоторые исследователи, мог быть и сам Валентин [55]. Ириней (Adv. Haer. III 11, 9) сообщает, что валентиниане действительно имели некоторое 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) [56].

Трактаты **герметического корпуса** [57], особенно *Асклепий* и

Поймандр, хотя и не могут в собственном смысле слова быть названы гностическими, представляют при изучении истории гносиса определенный интерес. Многие герметические мотивы созвучны гносису и были популярны в гностических кругах. Ведь не случайно библиотека Наг Хаммади содержит коптский перевод трактата *Logos teleios* или *Асклепий*, а также неизвестный ранее герметический трактат, посвященный символизму восьмой и девятой сфер (VI 6) [58].

Говоря о гностицизме, не следует забывать свидетельства философов неоплатоников [59]. Гностики пришли не ко двору не только крепнущей в конце второго — начале третьего веков христианской церкви. Их заметили и не одобрили «философы», особенно платоники [60]. Семя гносиса возшло на всем без исключения пространстве позднеантичной культуры во времена, когда она была монолитна только в своей бесформенности и беспрецедентном смешении культур и языков, стилей и обычаев. Принципиально индивидуалистический и богемный характер гносиса не позволил ему, в отличие от христианства или платонизма, оформиться в цельное движение. В результате гностики оказались чужими и среди своих (иудеев и христиан), и среди чужих (например, языческих философов). Отцы христианской философии, равно как и основатель неоплатонизма Плотин, лично удостоили их своей критики.

Порфирий в *Жизнеописании Плотина*, 16 упоминает о гностиках, которые посещали лекции Плотина. Говорит он следующее:

Были (γεγύρασι) среди них христиане, а также другие, сектанты (αίρετικοί), которые начали [свое учение] (ἀνηγμένοι) [61] 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 (Ἀλλογενεοῦς), Месоса 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* [Enn. II 9]. Нам же он оставил [опровергнуть] то, чего он 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 (именно: Zostrianos (Codex VIII 1), Allogenes (Codex XI 3)) [62]. 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 Allogenes, то есть Сифа. Имя Nicotheus встречается в Codex Brucianus, о котором говорилось выше [63].

Плотин критикует гностиков за то, что они вводят странные понятия типа *paroikeseis* *изгнания*, *antitypoi* *прообразы*, *metanoiai* *обращения* (Enn. II 9, 1-4 Henry-Schwizer) и «*гипостазируют*» множество *сущностей* [64]. Плотина возмущает идея о злом демиурге — творце этого мира, которую проповедовали известные ему гностики. И самое главное: согласно Плотину, гносис — это не философия, в том смысле, что он нерационален и нелогичен, поэтому вместо того, чтобы аргументировать свое мнение, гностики предпочитают высмеивать чужое:

Они лучше бы ясно высказали свое собственное мнение, как это подобает философам..., вместо того, чтобы высмеивать [мудрых,] почитаемых знающими с древности, уверяя, что сами они чем-то лучше, чем греки (Enn. II 6, 9 50-55, cf. Porph., Vita Plot., 16).

Если это так, то возмущение Плотина понятно. Должно быть, он сильно рассердился, направив против гностиков свой *единственный* [65] полемический трактат и потребовав от своих учеников продолжения начатой им самим работы. Плотин выступает в защиту греческой культуры и философии, идеалам которых гностики наносят большой урон.

Ранние гностические школы

Деяния Апостолов (Act 8: 9-25) представляют Симона Мага как шарлатана, который пытался купить Святой Дух за деньги [66]. Апокрифические *Деяния Петра* добавляют ряд колоритных, но, вероятно, недостоверных, деталей [67]. Отношение христианских «охотников за ересями» к Симону Магу, является замечательным образцом их классификаторской страсти. Этот и без того легендарный персонаж с легкой руки Ириния превратился в «отца всех ересей» (Adv. Haer. I 23,2). 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.) [68]. Юстин говорит далее, что последователи почитали Симона как бога и даже воздвигли ему статую с надписью *Simoni Deo Sancto* (Apol. I 26,3) [69]. Симон назывался Первым Богом (Apol. I 26,3) и Великим (Act. 8: 10). За *Первым Богом* следовала *Мысль* (ἔννοια), которая символизировалась некой дамой сомнительного поведения, как сообщает Юстин.

Ириней описывает учение Симона более подробно [70]. Если у Юстина Симон не имел никакого видимого отношения к христианству, то Ириней желает видеть 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 Стесихору и лишило его зрения за то, что он выразился оскорбительно о Елене в одной из своих поэм. 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» Ириней 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, — «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 результате их добрых дел. И это потому, что любое дело является справедливым или нет в зависимости от соглашения, а не по природе. Этот мир должен быть разрушен, а достойные освобождены из под власти творцов этого мира». Идеология подобного рода предполагает соответствующее поведение [71]. 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 упоминается

Доситей (Dositheus) и Менандр [72], начинается, как полагает Иринея, так называемый гносис [73]. 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 последователями Маркиона [74] и Карпократа играли определенную активную роль в христианских сообществах. Отношение христианских авторов к своим зачастую более образованным и оригинально мыслящим противникам по преимуществу негативно [75]. Апокрифическое *Послание Апостолов*, которое датируется началом второго века, видит в последователях Симона анти-апостолов (как в нем самом Антихриста) [76]. Но в каждой легенде может заключаться доля истины. Симона Мага боялись — значит было за что [77].

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 Барбелогносиса [78], согласно которому Верховное божество также эманурует свою Мысль, которая порождает мир, но впоследствии оказывается плененной своими же порождениями. История падшей души, которая излагается в гностическом тексте из Наг Хаммади, напоминает то, что мы знаем из учения Симона [79]:

(127) ...Когда она (душа) была с ее Отцом, она была девственна и андрогинном. 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, касающихся 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 Cor. 5:9). Здесь он говорит о духовном. «Ибо наша битва не против тела и крови, — как сказано в Eph. 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 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 (Od. 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 характерно «гностические» черты, которые объединяют школу Симона с другой ранней гностической школой — **карпократами**. Школа эта была основана неким Карпократом, который жил во времена императора Адриана (Hadrian, 117–138) [80]. 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, нейтральны.

Важнейшим свидетельством о раннем гностицизме являются **раннехристианские писания**, как вошедшие в канон Нового Завета, так и апокрифические. Как справедливо отмечает Kurt Rudolph [81], этот очевидный источник, который, казалось бы, лежит на поверхности, до недавнего времени занимал сравнительно мало места в истории гностицизма, в то время как ересиологи — «слишком много». Проблема состоит в том, что сведения о гностицизме, которые содержатся в новозаветном каноне, достаточно фрагментарны и сами по себе, без дополнительных свидетельств, с трудом поддаются интерпретации. Одно из наиболее интересных исторических свидетельств содержится в *Послании Семи Церквям*, которое включено в *Откровение Иоанна*. Здесь говорится о неких Николаитянах (Rev. 2:6), которые распространили свое влияние на церкви в Малой Азии и дела которых, с точки зрения автора этого письма, заслуживают всяческой ненависти. О том, что же это за дела не сказано ничего, однако отмечается, что они исповедуют знание «тайн сатаны» [82]. Ересиологи поместили этих последователей Николая в каталог ересей, не добавив, однако, никаких новых деталей об их учении. Сам Николай, согласно Иринею, — это ни кто иной, как один из семи дьяконов *Деяний Апостолов* 6:5 [83]. Более подробно о Николае и его последователях («которые исказили учение Мастера») говорит Климент [84]:

Аристипп Киренский подобен тому софисту, который уверяет, что он знает истину. Когда его обвинили в том, что он слишком долго общается с некой куртизанкой из Коринфа, он им ответил: «Но ведь это я использую Лаис, а не она меня!» [85] Те, кто считают себя последователями Николая учат о подобном же. Они по-своему истолковывают его слова: «Плоть должна служить не по назначению (δειν παραχρησθαι τῇ σαρκί)».

... Итак, об общности жен среди карпократиан мы сказали достаточно. Однако, ранее упомянув о Николае, мы упустили одну деталь: Говорят, что у него была красивая жена. Но когда, в скором времени после воскресения Спасителя, апостолы упрекнули его в том, что он слишком ревнив, он привел ее к ним и сказал, что ее может взять любой из них, если пожелает. Его последователи считают, что это действие соответствовало его словам о том, что плоть должна использоваться не по назначению, и поступали соответственно, просто и некритично. Однако, насколько я знаю [интересно, откуда? — Е.А.], Николай жил только со своей законной женой...

Свидетельства христианских писаний о гностической *доктрине* заслуживают самого пристального внимания. Ограничусь здесь несколькими примерами [86]. В третьем разделе моей книги (Валентин и его последователи) читатель найдет многочисленные аллегории Ветхого и Нового завета, истолкованные валентинианими «гностическим» образом.

Наиболее ранние и, вероятно, подлинные послания Павла в этой связи наиболее интересны. Оппоненты Павла, против которых направлены его аргументы в *Первом послании к Коринфянам*, очевидно, были «гностики» (именно так и названные в I Cor. 8: 1-3). Они считают, что им «все позволено» (I Cor. 10: 23) и они уже спасены (I Cor. 15: 29-32). Однако и сам Павел говорит о различии между духовными и телесными людьми. Только последние «участвуют в славе» (I Cor. 2,10—3,18) и свободны от закона (I Cor. 12: 13), в то время как первым духовное кажется неразумием. Евангелие скрыто от тех, кому суждено погибнуть, Бог этого мира затемнил глаза неверующим и не дает им увидеть славу Христа, который является подобием Бога (II Cor. 2: 15). Закон установлен ангелами (Gal. 3: 19). Пассаж из II Cor. 2: 15-16 выглядит так, как если бы Павел учил о двух Христах, телесном и небесном. Более поздние послания, написанные последователями Павла, активно используют характерно гностические образы, например: Брак

(сизигия) Христа и Церкви, Христос — небесный человек, Церковь его тело (Eph. 5,25–32; 4: 3 sq.).

Так называемые Пасторальные послания (вероятно, начала второго века) содержат упоминания о гностицизме как оформленном движении или, по крайней мере, определенном стиле мышления: «Тимофей, бойся того, что лживо называется Гносисом, поскольку увлекшись им некоторые утратили веру» (Tim. 6: 20). Очень краткое *Послание Иуде* (также начало второго века) упоминает о «любовных пирах» гностиков.

Евангелие от Иоанна не только очевидно допускает гностическое толкование, но и содержит многочисленные характерные образы из «гностического мифа» [87]. Для того, чтобы понять это, достаточно прочитать комментарий Гераклеона, многочисленные фрагменты которого сохранены, в основном, Оригеном (см. раздел IV). Как отмечает К. Rudolph [88], по сравнению с более ранними новозаветными книгами, *Евангелие от Иоанна*, а тем более *Послания Иоанна*, это уже полемика не между гностицизмом и христианством, а скорее между христианским гносисом и мифологически-радикальным гносисом. Учение Климента Александрийского является другим примером такого христианского гностицизма [89].

Прежде чем перейти к Валентину, следует сказать несколько слов о двух других школах гносиса второго века: школе Василида и Маркиона. Краткие замечания общего характера, которыми я здесь ограничиваюсь, служат введением к *Приложению 1*, где читатель найдет текст и перевод фрагментов Василида и Исидора и к *Приложению 2*, где воззрения маркионитов на сексуальные отношения и брак подробно излагаются словами Климента Александрийского.

Василид жил в Александрии около 117–161 г. Его труды, вероятно многочисленные, сохранились только фрагментарно. Василид являлся христианским теологом, который серьезно занимался писанием и сочинил многочисленные толкования на них. Известно, что ему принадлежали 24 книги *Толкований*, фрагменты которых сохранились. Толкования эти, однако, были довольно странные. Например, среди них были комментарии на книги неизвестных нам авторитетов типа 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. (Вероятно, речь идет о труде типа *Диатессарона* Татиана или *Гексаплы* самого Оригена.) Философско-мифологическая система Василида, которую невозможно восстановить, основываясь только на фрагментах, излагается очень по-разному Иринеем и Ипполитом [90]. Согласно Ипполиту Бог Василида воистину превышает бытия и мышления и поэтому называется не-сущим. Идея эта довольно своеобразна, хотя не уникальна.

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

Маркион был современником Василида [91]. Этот теолог и активный политический деятель основал отдельную церковь, которая, по словам Тертуллиана, заполнила собой весь мир, и просуществовала до пятого-шестого веков, 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.

Как мы видим, учение Маркиона существенно отличается от гностического по крайней мере двух отношениях. В системе Маркиона нет никаких следов гностической мифологии, равно как и учения о спасении избранного рода по природе.

Немногочисленные свидетельства о жизни и деятельности **Валентина** позволяют поместить его floruit около 150 г. Подробности его жизни неизвестны, однако ясно, что молодые годы он провел в Александрии, но впоследствии перебрался в Рим, где его образованность и красноречие быстро принесли ему славу известного проповедника и теолога, активно участвующего в церковных делах. Тертуллиан сообщает, что он почти стал епископом, но когда ему предпочли другого кандидата, пошел на разрыв с церковью и основал свою школу. Как сообщается, Валентин имел множество учеников, и некоторые из них до неузнаваемости изменили учение Мастера и основали свои школы. Валентиниане, согласно Ипполиту, делились на восточную и западную школы, причем Птолемей и Гераклеон называются как представители западной, а Марк, Теодот (реферат учения которого сохранил Климент) и некоторые другие — восточной. Исследование показывает, что деление это достаточно условно. Можно предположить также, что карьера самого Валентина делилась на восточный (александрийский) и западный (римский) периоды. Возможно, он сам основал две различные школы.

Как показывают сохранившиеся фрагменты, Валентин был скорее проповедником и поэтом, нежели теологом. В своих проповедях и письмах он учил о возникновении этого мира, обители смерти и несправедливости, в результате ошибки, которая должна быть исправлена. Именно эту задачу призваны выполнить гностики. Они пришли в этот мир для того, чтобы победить смерть и разрушить ее. Небесный «свет» знания противопоставляется «огню» незнания, «который притаился у корней всего сущего» и в один прекрасный день воспламенится и поглотит весь мир, погибнув при этом сам (идея почти гераклитовская). Человек забыл свою истинную небесную природу, которую страшатся даже ангелы. Однако божественное провидение, согласно Валентину, посещает сердца тех, кто готов принять его, и очищает их от грязи и духов зла, там поселившихся. Только тогда человек снова вспоминает кто он есть, каково его истинное происхождение и предназначение. Он узнает в себе образ небесного Антропоса. Это знание есть радость и откровение истины для тех, кто получил его.

Миф о падшей и загрязнившейся душе, объединенный с мифом о Софии, хотя он не отражен в сохранившихся фрагментах самого

Валентина, является центральным в учении его последователей. Миф этот носит характер обще-гностический, если не обще-человеческий. Если бы Валентин не учил о Софии, то он не был бы гностиком [92].

Гностическая София уникальна в силу двойственности своей природы. Она по праву принадлежит к высшему миру, обитает в Плероме, 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, является необходимым, как сотворение мира [93].

Немного ранее мы уже видели один из вариантов мифа о Софии — мысли Бога, который Юстин и Ириной приписывают Симону магу. *Трактат о душе* (Nag Hammadi Codex II 6) посвящен практически тому же, являясь по сути дела экзегетическим опытом по поводу ветхозаветных текстов типа Нозеа 2: 2-7, Езиркиел 16: 23-26 (*Трактат о душе*, 129, 23—130,21), повествующих о душе, которая утратила свою целостность и превратилась в шлюху. 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 обращается *неизвестно к кому* с просьбой спасти ее (автор гностического трактата вспоминает здесь известное место из *Одиссеи* IV 260-264, см. цитату выше), — 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; cf. Gen. 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 вовнутрь. Таким образом, мужское и женское начала превращаются в единую сущность — андрогин, восстанавливая былую целостность.

Таков один из вариантов, очень напоминающий, как мы увидим, учение гностиков школы Валентина. Есть ли в этом мифе нечто специфически гностическое? И да, и нет. Эта история – типичный образчик рукотворного «философского мифа», который иногда обрастает различными фантастическими деталями (например, в трактате *О происхождении мира*, Cod. II 5; XIII 2) или, наоборот, демифологизируется и превращается из мифа о Софии в учение о Логосе [94]. 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, и так далее [95]. Идеи эти базируются на библейских текстах [96], 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» [97]. 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 *неродственны* ей по природе, и именно это вызывает отторжение, ведет к рождению ублютков и дальнейшему расколу [98]. Напротив, небесный спаситель является ее подлинным братом [99], и благодаря этому они достигают полной сексуальной гармонии и преодолевают множественность [100]. Вся эта сексуально заряженная мифология целенаправленно изживается в более поздних трудах. *Uterus* (μήτρα), из которой возникает все сущее, превращается в «чрево Отца».

Вместо союза (συζυγία) Эонов возникает понятие само-родных сущностей (неким таинственным образом порождающих себя). Миф о Софии также трансформируется и удивительным образом превращается в теологию Логоса [101]. 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.

Заключительное замечание

На этом наша встреча с античным гностицизмом не заканчивается. Рассказ о ранних гностических школах будет продолжен в следующем выпуске пособия. Ограничимся здесь библиографическим указателем.

Примечания

1. Christoph Marksches. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992.
2. Полный перевод всех этих коптских текстов на англ. см.: *The Nag Hammadi Library in English*. Leiden, 1977.
3. *Van den Broek R. Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Leiden: E. Brill, 1996. P. VIII.
4. *Le Boulluec Alain. La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe – IIIe siècles*. T. 1-2. *Études Augustiniennes*, Paris, 1985, P. 36-91, а также: M. Desjardins, *Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussion of αἵρεσις in the early Christian Era // The Second Century*. 1991. № 8. P. 65-82.
5. Cf. *Clement Rom., Epist. Cor.* 1, 1; 14, 2; 49, 5; 63, 2; 11, 2. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, pp. 21-26; 35-36. Термин *haireisis*, традиционно означающий примерно то же, что *schole* или *diatribe* (cf. *La notion d'hérésie*, p. 40-48), приобретает существенно новое значение, гораздо более политически окрашенное. Аналогичная трансформация происходит с понятием *doxa*: это уже не мнение, а учение, причем, (единственно-) правильное учение — ортодоксия.
6. Διαβοχαί — списки философов, показывающие преемственность

философов, возглавляющих ту или иную школу, например, платоническую, или стоическую, весьма популярные в первые века н.э., находят свое отражение в трудах Юстина. Фиктивная «апостольская традиция», восходящая к самому Христу, противопоставляется лже-традиции, восходящей, соответственно, к дьяволу. Мы не раз еще встретимся с этой идеей в христианском и гностическом ее варианте.

7. Гносис («двуногое животное без перьев» платоновской Академии) согласно этому определению выглядит так: «knowledge of the divine mysteries reserved to the elite». См.: *The Origine of Gnosticism: Colloquium of Messina 13-18 April 1966 / Ed. by U. Bianchi. Leiden, 1968. P. XX-XXXII, XXVI-XXVII.* Проблеме возникновения термина *гностик* посвящена работа: *Smith M. The History of the Term Gnosticos // The Rediscovery of Gnosticism / Ed. by B. Layton. Leiden, 1981. Vol. II. P. 796-807.* Этот сюжет *inter alia* обсуждает Н.М. Schenke (*The Problem of Gnosis // The Second Century. 1983. Т. 3. P. 73-87*).

8. Сельскохозяйственная терминология такого рода очень характерна для гностиков. Гимн Валентина, например, так и называется — Жатва.

9. *Gnosticism and Hermetism in Antiquity: Two Roads to Salvation // Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. P. 3-21.*

10. Впрочем, борьба эта продолжалась довольно долго. Еще в 367 г. архиепископ Афанасий (Athanasius) вынужден был посвятить свое пасхальное послание осуждению еретических книг. Теодор, глава основанных Пахомием монастырей в Верхнем Египте, приказал перевести это письмо на коптский и распространить его среди монахов. Это историческое событие приобрело в недавнее время новое значение, поскольку вполне вероятно, что именно эта новая охота за еретическими книгами послужила причиной захоронения гностических книг в районе древней Хенобоскейи (что рядом с современным селением Наг Хаммади), где они были обнаружены в 1946 г. См. Введение Дж. Робинсона к: *The Nag Hammadi Library in English / Translated by the Members of the Coptic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity; Ed. by J.M. Robinson. San Francisco: Harper and Row, 1977.*

11. См.: *Grant R.M. Charges of immorality against various religious groups in Antiquity // Studies in Gnosticism / Ed. by R. van den Broek and M.J. Vermaseren. Leiden, 1981. P. 161-170.*

12. *Cf. I Tim. 6: 20.*

- 13.** Почти все эти иронизирующие замечания я опускаю при переводе, и все же я осознаю тот факт, что некоторые выражения (как гностиков, так и их оппонентов) могут показаться читателю не слишком литературными.
- 14.** Стандартное издание Апологии: *Die Apologien* / Ed. G. Krüger. Tübingen, 1915 (SQS I 1). См. также английский перевод и комментарий Edward R. Hardy в первом томе *The Library of Christian Classics: Early Christian Fathers* / Ed. by Cyril C. Richardson. Philadelphia: The Westminster Press, 1953. 226 ff. Новое критическое издание: *St Justine, Apologies, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index* par A. Wartelle (*Études August.* Paris, 1987).
- 15.** Подробный анализ философских «ересей» и возникновение терминов *академики*, *платоники* и подоб. см. в работе *John Glucker, Antiochus and Late Academy* (*Hypomnemata*, Heft 56, Göttingen, 1978), p. 134–135, 192 sqq. Cf. Le Boulluc, *La notion d'hérésie*, pp. 48–57.
- 16.** *La notion d'hérésie*, pp. 50–51; cf. *Vogel C. J. de. Problems concerning Justin Martyr. Did Justin find a certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?* // *Mnemosyne*. 1978. Vol. 31. P. 371.
- 17.** Наиболее адекватное и современное издание, снабженное комментарием и переводом на фр.: *Irénée de Lyon. Contre les hérésies I*, ed. A. Rousseau et L. Doutreleau. Vols. 1–2 (SCh 263–264). Paris, 1979. См. тж. стандартное издание: *Adversus haereses*, ed. W.W. Harvey, vols. 1–2. Cambridge, 1857, перепечатано в 1965. См. также: Mary Donovan, 'Irenaeus in Recent Scholarship', *The Second Century* 4 (1984) 219–241.
- 18.** Cf. Ph. Perkins, 'Irenaeus and the Gnostics', *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 193–200. Le Boulluc, *La notion d'hérésie*, p. 163–64.
- 19.** О теоретических воззрениях Ириния см. подробнее в: Н.В. Timothy. *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy* (Assen: Van Gorcum, 1972) pp. 23–39.
- 20.** Пример общего подхода Ириния: явная «валентинизация» воззрений Симона Мага и чрезмерная по сравнению, например, с Ипполитом мифологизация учения Валентина.
- 21.** *The dog and mushrooms: Irenaeus' views of the Valentinians assessed* // *Rediscovery of Gnosticism*. Vol. 1. P. 146–175. План второй книги см. Rousseau — Doutreleau, *Contre les hérésies*, livre II, tome 1, pp. 121 sqq.

- 22.** Лучшее издание: *Refutatio omnium haeresium* / Ed. Miroslav Markovich. Berlin: De Gruyter, 1986; см. также издание P.Wendland (GCS 26), Leipzig, 1916.
- 23.** Издатель *Refutatio*, М. Маркович, приводит эти аргументы в предисловии к ук. изданию. Сам он не сомневается в том, что Ипполит является автором *Ref.* Однако ничто не мешает придерживаться максимально надежной «скептической» позиции, как это делают Loi и Simonetti, предполагая, что Ипполит, автор *Ref.*, и римский епископ — это разные лица. Обзор мнений и литературы о *Ref.* см. Appendix One, in: Jaap Mansfeld, *Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy* (Leiden, 1992), 317 sqq.
- 24.** Труд Ипполита и его метод, кроме указанной монографии J. Mansfeld, подробно обсуждается в двух работах J. Frickel, *Die 'Apophasis Megale' in Hippolyts Refutatio (VI 9-18). Eine Paraphrase zur Apophasis Simons* (Roma, 1968) и *Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noétum*. (Grazer Theologische Studien 13. Graz, 1988).
- 25.** Вышеупомянутая книга J. Mansfeld содержит многочисленные примеры того, как Ипполит обращается с известными нам источниками. Краткий анализ того, что говорит Ипполит о Платоне см. J. Dillon, *The Middle Platonists* (London, 1996) p. 410-414.
- 26.** Epiphanius. *Ancoratus und Panarion*, ed. K.Holl, Bd. 1-3 (GCS 25,31,37). Leipzig, 1915, 1933; Bd. 2, ed. J.Dummer. Berlin, 1980.
- 27.** 'Ein naturwissenschaftliches Handbuch als Quelle für Epiphanius von Constantia', *Klio* 55 (1973) 289-299.
- 28.** Ptolémée. *Lettre à Flora*, ed. G.Quispel (SCh 24). Paris, 1949, 1966.
- 29.** *Liber Scholiorum XI*, ed. A. Scher (CSChO, Syriac Series II, 66) Paris, 1912; Leuven, 1960.
- 30.** Theodoret of Cyros, *Eranistes*. Critical text and prolegomena by G.H. Ettlinger. Oxford, 1975; *Theodorets Kirchengeschichte*, hg. v. L. Parmentier (GCS). Berlin, 1954.
- 31.** Новое издание: Tertullien, *Contre les Valentiniens*, introduction, texte critique, traduction par Jean-Claude Fredouille (CCh 280-281, Paris, 1980).
- 32.** Ps.-Tertullianus, *Adversus omnes haereses*, in: Q.S.F. Tertulliani

Opera. Pars II Opera Montanistica (CChSL). Turnholt, 1954.

33. Стандартное издание: O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, Werke, Bd. 1–3 (GCS). Berlin, 1960–70. Комментированные издания постепенно выходят в Sources Chrétiennes (в настоящее время вышли Strom. I–II; Strom. V; Annewies van den Hoek работает над Strom. IV; а P. Des Courtieux — над Strom. VI).

34. Подробный анализ цитат, парафразов и различных аллюзий в *Строматах*, который проводит A. van den Hoek, это очень хорошо показывает. Из 1273 случаев цитирования из апостола Павла Климент упоминает его имя (или хотя бы говорит, что это апостол) только 309 раз (при этом 13 раз имя упоминается в другом контексте, не связанном с той или иной цитатой). Платон цитируется (verbatim или нет) 618 раз, однако упоминается (Πλάτων, ὁ φιλόσοφος, οἱ φιλόσοφοι, ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος к.т.λ.) только 139 раз. Филон Александрийский — случай особый. Использует его Климент довольно часто (более 200 раз), однако имя упоминает только четыре раза (причем дважды называет его пифагорейцем). Вероятно, имелись причины для всего этого (cf. D. Runia, «Why does Clement call Philo 'the Pythagorean?'», *Vigiliae Christianae* 49 (1995) 1–22). Однако, как замечает Hoek, именно за этими четырьмя упоминаниями следуют обширные заимствования и многостраничные парафразы, так что Климент «сознается» примерно в 38% используемого из Филона материала. Каково, интересно, процентное соотношение точных ссылок и парафразов из неуказанных источников в современных научных статьях? Полагаю, те же 40, в лучшем случае 50%. См.: 'Technique of Quotation in Clement of Alexandria', *Vigiliae Christianae* 50 (1996) 223–243. См. также: *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis*. Leiden: Brill, 1988. Я благодарен проф. Annewies van den Hoek (Harvard Divinity School) за предоставленные материалы и интересные беседы о христианском платонизме и гностицизме.

35. Не удивительно поэтому, что подбор и даже последовательность поэтических цитат у Климента и у Стобея иногда совпадают: A. van den Hoek, *Technique of Quotations*, p. 224.

36. Жанр *Стромат* обсуждался многими исследователями произведений Климента. См., например, работу: *Roberts Louis. The Literary Form of Stromateis // The Second Century* 1981. Vol. 1 211 ff.

37. Lucian, *Hermotimos* 2. Этот факт мне сообщила Annewies van den Hoek.

- 38.** Strom. II 5,3—6,4. *Van den Hoek A.* Techniques of Quotation. P. 235.
- 39.** См. недавнюю работу: *Edwards M.J.* Gnostics, Greeks, and Origen // *The Journal of Theological Studies*. 1993. Vol. 44. P. 70–89. Считаю приятной обязанностью выразить благодарность доктору Mark Edwards (Christ Church, Oxford) за многочисленные советы и помощь.
- 40.** *Johanneskommentar*, hrsg von E. Preuschen (GCS). Leipzig, 1903.
- 41.** *Gegen Celsus*, hrsg von P. Koetschau (GCS). Leipzig, 1899; Cf.: *Finney P.C.* Did Gnostics make Pictures? // *Rediscovery of Gnosticism*. I. P. 435–454, esp. 435–436.
- 42.** Новое издание этого обширного трактата в четырех книгах: *Pistis Sophia / Text edited by Carl Schmidt; Translation and Notes by V. Macdermot*. Leiden, 1978.
- 43.** В результате различных стихийных и политических бедствий текст этот был опубликован только в 1955 г. Cf. *Kurt Rudolph*. *Gnosis*. San Francisco, 1977. P. 28–29.
- 44.** *The Coptic Gnostic Library*. Leiden, 1975-.
- 45.** *The Testimony of Truth / Introduced by A. Pearson; Translated by S. Giversen and B.A. Pearson // The Nag Hammadi Library in English*. P. 407–416.
- 46.** Автор говорит, например: «Никто не постигнет истины о Боге, если не оставит мирские дела» (41). «Только познав себя и Бога, который превыше Истины, можно спастись и заслужить венок бессмертия» (45).
- 47.** Текст этот, без начала и без конца, может быть условно назван «Первоосновы валентинианства»: *A Valentinian Exposition / Introduced by E.H. Pagels; Translated by J.D. Turner // The Nag Hammadi Library in English*. P. 435–442.
- 48.** *Marsanes / Introduced and translated by B.A. Pearson // The Nag Hammadi Library in English*. P. 417–426.
- 49.** *Layton B.* *The Gnostic Scripture*. New York, 1987. P. 325–357.
- 50.** *The Letter of Peter to Philip / Introduced and translated by F. Wisse // The Nag Hammadi Library in English*. P. 394–398.
- 51.** Издание, снабженное английским переводом и примечаниями:

Nag Hammadi Codex I (The Codex Jung) / Ed. by H. Attridge. The Gnostic Coptic Library / Vols. 1-2. Leiden: Brill, 1985.

52. Editio princeps: Tractatus Tripartitus, vol. 1-2, ed. R. Kasser, M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, J. Zandee. Bern, 1973 (содержит текст, переводы на французский, немецкий и английский и примечания); английский перевод см. также: The Tripartite Tractate / Introduced by H.W. Attridge and E. Pagels; Translated by H.W. Attridge and D. Müller // The Nag Hammadi Library in English. P. 54-97.

53. The Treatise on Resurrection / Introduced and translated by M. Peel // The Nag Hammadi Library in English. P. 50-53.

54. The Gospel of Truth / Introduced and translated by W. MacRae // The Nag Hammadi Library in English. P. 37-49; Evangelium veritatis / Ediderunt M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel. Zürich, 1956; Supplementum / Ed. W.C. Till et R. Mc L. Wilson. Zürich, 1961.

55. Мнения исследователей значительно расходятся. В. Layton (The Gnostic Scriptures. P. 250 ff.) однозначно принимает авторство Валентина. Проблема обсуждается в: Kurt Rudolph. Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht // Theol. Review. 1969. 34. S. 121-175, 181-231, 358-361, 195 sqq. Подробную аргументацию в пользу авторства Валентина см.: *Helderman Jan*. A Christian Gnostic Text: The Gospel of Truth // Gnosis and Hermetism: From Antiquity to Modern Times / Ed. by R. van den Broek and W. Hanegraaf. State University of New York Press, 1997. P. 53-68.

56. Подробнее cf. R. McL. Wilson. Valentinianism and the Gospel of Truth // Rediscovery of Gnosticism. I. P. 133-145.

57. Corpus Hermeticum / Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.J. Festugière. Paris, 1960. Vols. 1-4.

58. The Discourse on the Eighth and Ninth / Introduced and translated by J. Brashler, P. Dikse and D. Parrott // The Nag Hammadi Library in English. P. 292-297.

59. См.: *Edwards M.J.* Neglected Texts in the Study of Gnosticism // The Journal of Theological Studies. 1990. Vol. 41. P. 26-50; *Igal J.* The Gnostics and the Ancient Philosophy in Plotinus // Neoplatonism and Early Christian Thought / Ed. by H.J. Blumental and R.A. Markus. P. 138-149. Более подробный анализ текстов и свидетельств см.: *Elsas C.* Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins. Berlin, 1975.

60. Учение Платона, что примечательно, также претерпевало в это время период канонизации.

61. Этот пассаж обычно переводится «оставили древнюю философию» (например, *Armstrong A.H. Works of Plotinus* (Loeb Classical Library). Vol. 1. P. 45). Однако, как справедливо замечает М. Edwards, какую философию могли оставить и от чего могли отказаться гностики? Христиане могли их обвинить в неверности христианской доктрине, а платоники? Однако медико-пассивное причастие от ἀνάγω может означать просто *исходить из, брать нечто за основу* (e.g. *Plut., Moralia* 592 sq. — этот пример приводит М. Edwards (*Neglected Texts...*, p. 34–35)). Итак, гностики, о которых говорит Порфирий, начали с Платона, но сначала извратили его учение, а потом его же и обвинили в недостаточной компетенции в вопросах умопостигаемой реальности.

62. См. также Marsanes (X 1), который может быть Messos Порфирия. Гностические трактаты типа Trimorphic Protenoia, Eugnostos и др. носят ярко выраженный платонический характер и имеют слабые или явно вторичные следы христианизации.

63. О личности Никотея см.: *Edwards M. Neglected Texts...*, P. 44–47.

64. «Вводя множество умопостигаемых сущностей, они наверное думают, что приближаются к истине. Напротив, умножая сущности, они уподобляют умопостигаемую реальность низшему материальному миру...» (*Enn. II 9, 6, 28–32*). Действительно, сам Плотин говорит только о трех первоначалах, однако его последователи превзошли в количестве ипостасей даже Василида!

65. Впрочем, *Enn. II 9* изначально не являлась отдельным трактатом. Она была частью более пространного текста, который состоял из *Enns. III 8, V 8, V 5* и наконец *II 9* (номера 30–33, соответственно).

66. Отсюда позднейший термин *симония*.

67. Act. Petr. 32; Martyr. Petr. 3. Подробный анализ и перевод текста *Деяний Петра*, в частности, фрагмента, содержащегося в Берлинском коптском папирусе (BG 8502) см. *New Testament Aposcrapha I*, pp. 259 ff. См. также Hippolytus, Ref. VI 20, 2–3.

68. Justin. Apol. I 26, 2.

69. Это утверждение является ошибкой. Статуя, посвященная некому богу Semo действительно существовала, но Симон Маг не имел к ней отношения. Cf. *Rudolph K. Simon — Magus oder Gnosticus? //*

Theological Review 1977. Vol. 42. P. 279–359.

70. Adv. Haer. I 23, 2–4.

71. Согласно Ипполиту, Симон утверждает: «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 (Ипполит, Refutatio VI 19, 5).

72. Adv. Haer. I 24, 1–2; Origen. In Io. XIII 27; Justin. Apol. I 26, 1, 4.

73. Simoniani, a quibus falsi nominis *scientia* accepit initia — I, 23,4.

74. О нем основные свидетельства у Климента Александрийского.

75. Климент, как исключение из этого правила, иногда весьма либерально настроен 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.

76. Epistula Apostolorum, 7, 18.

77. Гипотеза Иринея о самаритянском происхождении гносиса нашла «научное» воплощение в классической работе Adolf Hinderfeld, *Kerzergeschichte des Urchristentums* (1884).

78. Краткое изложение см.: Adv. Haer. I 29. Классический текст: коптский *Апокриф Иоанна*: Layton B. *The Gnostic Scriptures*. P. 23–51.

79. Nag Hammadi Codex II 6; Exegesis on the Soul / Translated by W.C. Robinson // *The Nag Hammadi Library in English*. P. 181–187. Я использую этот перевод.

80. Clemens, Strom. III 5,2.

81. Gnosis: The Nature and History of Gnosticism. P. 299.

82. ἔγινωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ.

83. Adv. Haer. I 26, 3.

84. Strom. II 118; III 25,5–26,2.

85. О киренаике Аристиппе см. Diog. Laert. II 85–6. Сам анекдот довольно популярен, см. Diog. Laert. II 76; Stobaeus, *Florilegia* 17, 18.

- 86.** См. детальные исследования: *Schmithals W. Zur Herkunft der gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus // Gnosis: Jonas Festschrift / Ed. B. Aland, 385ff. Robinson J.M. Gnosticism and the New Testament // Id. 125ff.*
- 87.** См. *Rudolph K. Gnosis. P.305–306; Fisher K.M. Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser // Tröger K.W. Gnosis und Neues Testament. S. 245–266.*
- 88.** *Gnosis, p.306.*
- 89.** См. классическую работу W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (Berlin, 1952).*
- 90.** Как и в случае с Валентином, о котором речь дальше, Иринея 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 стремится все гностические школы возвести к греческой философии (приписывая, например, *Megale Anaphasis* Симону Магу), а в глазах Иринея весь гносис напоминает Валентина.
- 91.** Сведения о нем содержатся, в основном, у Иринея (I 27, 1 sqq.) и у Климента (*passim*). Подробнее см.: B. Aland, 'Marcion', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973) 420–447. Классическая работа: A. von Harnack. *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1924.*
- 92.** Подробнее о мифе о Софии в гностицизме см., например: Deidre J. Good, *Reconstruction of the Tradition of Sophia in Gnostic Literature (Atlanta, Scholars Press, 1987); R.H. Arthur, The Wisdom Goddess: Feminine Motifs in Eight Nag Hammadi Documents (New York, Lanham, 1984); Karen L. King, ed., Images of the Feminine in Gnosticism (Philadelphia, Fortress Press, 1988).*
- 93.** 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 (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 неформленные «воды»). Эта сила называется *Левой* или *Prouneicos*. Об этом противоречивом термине см.: Anne Pasquier,

'Prouneikos. A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts', *Images of the Feminine in Gnosticism*, pp. 47-66.

94. Cf.: G. Quispel. From Mythos to Logos // *Gnostic Studies*. I. P. 52.

95. Этот сюжет мы встретим не раз в *Извлечениях из Теодота* Климента и Adv. Haer. Иринея, а также в Hypost. Archon. 95, 31-34 (Codex II 4).

96. Ср., например: «Дай мне Премудрость (Софию), чтобы она села справа от моего трона» (Sap. 9: 4); ср. Sap. 1: 10; Prov. 1: 20-33; 8: 1-36, где говорится о предвечно сущей Софии.

97. В трактате, условно названном *Достоверное учение* (Authoritative Teaching, Codex V 13, 24, 15 ff.) 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.

98. См. *Трактат о душе*, 127-128 (выше, с. xl-xli), *Достоверное учение* (Authoritative Teaching, Codex V 13, 23, 12-17), *Tractatus Tripartitus*, 78, 11.

99. Сам спаситель также является «коллективным плодом Плеромы», то есть плодом полного и совершенного кровосмешения абсолютно всех Эонов.

100. Cf. Irenaeus, Adv. Haer. I 11, 1: σωτηρία τοῦ ἀποπλανηθέντος πνεύματος.

101. По этому пути идет автор *Tractatus Tripartitus*. Другой яркий пример демифологизации мифа о Софии содержится в так называемом *Катехизисе валентинианства* (Cod. 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.

Библиография

Из опубликованного по этой проблеме на русском языке читателю можно рекомендовать следующие работы:

Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. СПб., 1910. Ч. II.

Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг Хаммади II, сочинения 2, 3, 6, 7). М., 1979.

Трофимова М.К. Вступительная статья, комментарии, переводы текстов и примечания // Апокрифы древних христиан. М.: Мысль, 1989.

Трофимова М.К. Из лондонского кодекса («Пистис София», 42–62) // AEQUINOX: Сборник памяти А. Меня. М.: Carte Blanche, 1991. С. 77–90.

Хосроев А.Л. Александрийское христианство (по данным текстов из Наг Хаммади). М.: Наука, 1991.

Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте: На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. М.: Присцельс, 1997.

Основные источники и их критический анализ содержится в следующих изданиях:

Античные источники и свидетельства

Clemens Alexandrinus. Bd. I-IV, ed. O. Stählin (GCS 12, 15, 17, 39). Leipzig, 1905–1909; O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, edd. Berlin, 1970–80.

-- Extraits de Théodote. Texte grec, introduction, traduction et notes de F.Sagnard. Paris, 1970.

Epiphanius. Ancoratus und Panarion, ed. K.Holl, Bd.1–3 (GCS 25, 31, 37). Leipzig, 1915, 1933; Bd. 2, ed. J. Dummer. Berlin, 1980. The Panarion of

Epiphanius of Salamis, translated by F. Williams. Leiden: Brill, 1987.

Hermetica. Corpus Hermeticum. Texte établi par A.D.Nock et traduit par A.J. Festugière. Paris, 1960. 4 vols.

Hippolytus. Refutatio omnium haeresium / Ed. by Miroslav Markovich. Berlin: De Gruyter, 1986; Ed. P. Wendland (GCS 26), Leipzig, 1916.

Irenaeus. Adversus haereses, ed. W. Harvey. Cambridge, 1857. Vols. 1-2.;
Irénee de Lyon. Contre les hérésies I, ed. A. Rousseau et L. Doutreleau.
Vols. 1-2 (SCh 263-264). Paris, 1979.

Origen. Gegen Celsus, ed. P. Koetschau (GCS 1-2). Leipzig, 1899. Der
Johanneskommentar, ed. E. Preuschen (GCS 10). Leipzig, 1903.

Photius. Bibliothèque, éd. R. Henry. Paris, 1960.

Tertullian. Opera (De prescriptione haereticorum, de anima, adversus
Valentinianos, adversus Marcionem, adversus Hermogenem), ed.
A. Reiferscheid, G. Wissowa, A. Kroymann, H. Hoppe, V. Bulhart,
Ph. Borleffs. Vols. 1-4 (CSEL 20, 47, 69, 76). Vienna, 1890-1957.
Tertullien. Contre les Valentiniens, ed. Jean-Claude Fredouille (SCh 280).
Paris, 1980.

Библиотека Наг-Хаммади

The Coptic Gnostic Library. Vols. 1-. Leiden: Brill, 1975-

The Nag Hammadi Library in English. Translated by the Members of the
Coptic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity / Ed.
by J.M. Robinson. 3 ed. San Francisco: Harper and Row, 1977. 1988.

Moraldi, Luigi. Testi gnostici. Torino, Unione Tipografico, Editrice
Torinese, 1982.

Антологии гностических текстов

Foester, W. Gnosis: A Selection of Gnostic Texts. Vols. 1-2. Oxford, 1972.

Haardt, Robert. Gnosis: Character and Testimony. English translation by
J.F. Hendri. Leiden, Brill, 1971.

Layton, Bentley. The Gnostic Scriptures. New York, 1987.

Simonetti, Manlio. Testi gnostici in lingua greca e latina. Roma,

Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1993.

Vö— Iker, W. Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen, 1932.

Анализ источников

Desjardins, Michel. Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussions of αἵρεσις in the Early Christian Era // The Second Century. 1991. Vol. 8. P.65-82.

Donovan, Mary A. Irenaeus in Recent Scholarship // The Second Century. 1984. Vol. 4. P. 219-241.

Labib P. Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum of Old Cairo, I. Cairo, 1956.

Le Boulluec, Alain. La notion d'hérésie dans la littérature grecque II-IIIe siècles. Paris, 1985. Tome 1-2. Études Augustiniennes.

Lipsius, R.A. Die Quellen der ältesten Kerzergeschichte neu untersucht. Leipzig, 1875.

-- Die Quellenkritik des Epiphanius. Vienna, 1865.

Mansfeld, J. Heresiography in Context: Hippolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy. Leiden: Brill, 1992.

Puech, H.-C., Quispel, G. Les écrits gnostiques du Codex Jung // Vigiliae Christianae. 1954. T. 8. P. 1-51.

Sagnard, F. La Gnose valentienne et le témoignage de saint Irénée. Paris: J. Vrin, 1947.

Till, W. Die gnostische Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. Berlin, 1955.

Vallée, G.A. A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1981.

Библиография

Scholer D. Nag Hammadi Bibliography, 1948-69. Leiden: Brill, 1971.

Scholer D. Nag Hammadi Bibliography, 1970-94. Leiden: Brill, 1997.

Избранные исследования о гносисе общего характера

Armstrong A.H. Gnosis and Greek Philosophy // Plotinian and Christian Studies. London: Variorum, 1979. XXI.

-- Dualism Platonic, Gnostic and Christian // Hellenic and Christian Studies. London: Variorum, 1990. XII.

Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile, 1966 / Éd. par Ugo Bianchi. Leiden: J.E. Brill, 1970 (*Marrou H.J.* La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne. P. 215-128; *Wilson R. McL.* Gnosis, Gnosticism and New Testament. P. 511-527).

Broek R., van den. The Present State of Gnostic Studies // Vigiliae Christianae. 1983. 37. 41 f.

-- Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. Hag Hammadi Studies 39. Leiden: Brill, 1996.

Churton, Tobias. The Gnostics. London, 1987.

Edwards M.J. Neglected Texts in the Study of Gnosticism // Journal of Theological Studies. 1990. Vol. 41. P. 27-50.

Festugière, A.J. La Révélation d'Hermès Trismégiste. Paris: J.Gabalda, 1949-54.

Howe, Leroy T. Plotinus and the Gnostics // The Second Century. 1992. № 9. P. 57-71.

Green, Henry A. The Economic and Social Origins of Gnosticism. Atlanta (Georgia): Scholars Press, 1985.

Jonas, H. Gnosis und spätantiker Geist I-II. Gö— ttingen, 1934-1954.

-- The Gnostic Religion. Boston, 1970.

Koester, Helmut. Ancient Christian Gospels. Philadelphia, 1990.

Orbe, A. Cristologia gnostica I-II. Madrid, 1976.

Pagels, E. The Gnostic Gospels. New York, Random House, 1979.

Pearson, B.A. Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Quispel, Giles. Gnosis als Weltreligion. Zurich: Origo, 1951.

Rudolph, Kurt. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism. San Francisco: Harper, 1977.

Schenke, Hans-Martin. The Problem of Gnosis // The Second Century. 1983. № 3. P. 72–87.

Tardieu, M., Dubois, J.D. Introduction à la littérature gnostique I. Paris, 1984.

Williams, Michael A. Rethinking Gnosticism. Princeton University Press, 1995.

Wilson, R. McL. The Gnostic Problem. London, 1958.

Yamauchi, E.M. Pre-Christian Gnosticism: A Survey of Proposed Evidences. London: Tydale Press, 1973.

Zandee, J. The Terminology of Plotinus and of some Gnostic Writings, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex. Istanbul, 1961.

Сборники и материалы симпозиумов

Le origini dello gnosticismo, a cura di U. Bianchi. Leiden, 1967.

Christentum und Gnosis / Hrsg. von W. Eltester. Berlin, 1969.

Gnosis und Neues Testament / Hrsg. von K.W. Tröger. Gütersloh, 1973.

Les Textes de Nag Hammadi / Éd. par J.E. Ménard. Leiden, 1975.

Essays on the Nag Hammadi Texts / Ed. by M. Krause. Leiden, 1975.

Gnosis und Gnostizismus / Hrsg. von K. Rudolph. Darmstadt, 1975.

Gnosis and Gnosticism / Ed. by M. Krause. Leiden, 1977.

Proceeding of International Colloquium on Gnosticism / Ed. by G. Widergren. Stockholm; Leiden, 1978.

Nag Hammadi and Gnosis / Ed. by R. McL. Wilson. Leiden, 1978.

Gnosis. Festschrift H. Jonas / Hrsg. von B. Aland. Göttingen, 1978.

Altes Testament — Frühjudentum — Gnosis / Hrsg. von K.W. Tröger. Berlin, 1980.

The Rediscovery of Gnosticism / Ed. by B. Layton. Leiden, 1980. Vols. 1-2.

Gnosis and Gnosticism / Ed. by M. Krause. Leiden, 1981.

Colloque international sur les textes de Nag Hammadi / Éd. par B. Barc. Quebec; Louvain, 1981.

Gnosis und Politik / Hrsg. von J. Taubes. Paderborn, 1984.

ВАЛЕНТИН

Barth, C. Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinischer Gnosis. Leipzig, 1911.

Davison, James E. Structural similarities and dissimilarities in the thought of Clement of Alexandria and Valentinus // The Second Century. 1983. № 3. P. 201-218.

Edwards, M.J. Gnostics and Valentinians in the Church Fathers // Journal of Theological Studies. 1989. Vol. 40. P. 26-47.

-- Gnostics, Greeks and Origen: The Interpretation of Interpretation // Journal of Theological Studies. 1993. Vol. 44. P. 71-89.

Good, Deirdre J. Sophia in Valentianism // The Second Century. 1984. Vol. 4. P. 193-201.

McGowan A. Valentinus Poeta: Notes on Θέρος // Vigiliae Christianae. 1997. T. 51. P. 158-178.

Foerster, W. Von Valentin zu Heracleon. Giessen, 1928.

Markschies Ch. Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tübingen, 1992.

-- Nochmals: Valentinus und Gnosticoi // Vigiliae Christianae. 1997. T. 51. P. 179-187.

Orbe A. Estudios Valentinianos I-IV. Roma, 1955-1966.

Pagels E. The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis. Nashville; New York, 1973.

Procter E. Christian Controversy in Alexandria: Clement's Polemic

against the Basilideans and Valentinians. New York, 1995.

Stead, G.C. The Valentinian Mythe of Sophia // Journal of Theological Studies. 1969. 20. P. 75 ff.

Quispel, Giles. The Original Doctrine of Valentinus', Vigiliae Christianae. 1947. T. 1. P.43-73.

-- Ptolémée. Lettre à Flora. Paris, 1966.

-- The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic // Vigiliae Christianae. 1996. T. 50. P. 327-252.

Отдельные гностики и гностические школы

Aland, B. Gnosis und Philosophie // Proceeding of International Colloquium on Gnosticism / Ed. by G. Widergren. Stockholm; Leiden, 1978. P. 34 ff.

Beyslang, K. Simon Magus und die Christliche Gnosis. Tübingen, 1974.

Grant, R. Place de Basilides dans la théologie chrétienne ancienne // Revue des Études augustinienes. 1979. T. 25. P. 201-216.

Hodges H.J. Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Trepidation and the Breaking of Fate // Vigiliae Christianae 1997. T. 51. P. 359-373.

Löhr, W.A. Basilides (Diss). 1994?

-- Karpokratianisches // Vigiliae Christianae. 1995. T. 49. P. 23-48.

May, Gerhard. Marcion in Contemporary View: Results and Open Questions // The Second Century. 1987-1988. Vol. 6. P. 129-151.

Pétrément, S. Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme. Paris, 1984.

Smith, Morton. Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. Harvard University Press, 1973. Review: *Criddle, A.H.* On the Mar Saba Letter attributed to Clement of Alexandria // Journal of Early Christian Studies. 1995. № 3. P. 215-220.

Völkner, W. Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin, 1952.

Whittaker, J. Basilides on the Ineffability of God // Studies in Platonism

and Patristic Thought. London: Variorum, 1984. X.

Wolfson, H.A. Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides // Harvard Theological Review. 1957. Vol. 50. P. 145-156.

|| **Алфавитный каталог** || **Систематический каталог** ||



